

יחזקאל קויפמן : תולדות האמונה הישראלית

BM
155
K37
V.1-3

Kaufmann, Lechelski
תולדות האמונה הישראלית
Toldot ha-emunah ha-yisraelit
מימי קדם עד סוף בית שני

מאת

יחזקאל קויפמן

*SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California*

הוצאת מוסד ביאליק ירושלים — דביר תל-אביב

הדפסה חמישית, תשכ"ג

בדפוס „העשור“ תל-אביב

Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

54-45587

©

כל הזכויות שמורות למוסד ביאליק ירושלים — דביר תל-אביב
Copyright by the Bialik Institute & the Dvir Co. Ltd.
Printed in Israel

תולדות האמונה הישראלית

כרך ראשון / ספר ראשון

תוכן ספר א'

הקדמה	ה
מפתח ביבליוגרפי	יא
ראשי תיבות	יח
א. לחקר תולדות האמונה הישראלית	1
ב. התורה והנבואה	23
ג. סדרי החוקים	47
ד. ספר דברים	81
ה. קדמות ספר הכהנים	113
ו. מתנות הקודש	143
ז. כהנים ולויים	160
ח. ספרות התורה וספר התורה	185

תוכן מפורט יבוא בסוף הכרך

ה ק ד מ ה

המדע המקראי נמצא בזמננו במצב מיוחד במינו: קיימת בו „שיטה שלטת“, אבל אין יודע עוד בדיוק, מפני מה היא „שלטת“. בתולדות הרוח יקרה לפעמים, שאינו תורה או מחשבה, שנתבססה בשעתה על יסודות מסוימים ומוסמכים, מוסיפה להתקיים קיום ערטילאי גם אחרי שנתמוטטו אותם היסודות, שעליהם העמידו אותה יוצריה. מקרה כזה קרה גם למדע התנ"ך בזמננו. לפני כמה עשרות שנים נתקבלה אותה ההשקפה על התהוות התורה ועל התהוות האמונה הישראלית, שולהויון בסס אותה על שלשלת אחידה של הוכחות ושנקראה על שמו. ההוכחות, שהביא ולהויון, כאילו השלימו זו את זו וכאילו נצטרפו לנדבכייסוד מוצקים, שהעמד עליהם בנין משוכלל. אבל בינתיים נתערערו ונתמוטטו היסודות אחד אחד, הראיות הופרכו או נתפקקו. אנשי האסכולה הוכרחו להודות, שהראיות ברובן אינן עומדות בפני הבקורת. אבל מן המסקנות לא זזו. ביחוד — מן המסקנות ההיסטוריות הספרותיות. למרות כל חלוקי הדעות ולמרות כל ההשגות, שהשיגו על השיטה השלטת, נשארה עומדת במקומה האמונה, שס' הכהנים נתחבר אחרי החורבן ושס' דברים נתחבר לפני ס' הכהנים. מפני מה — לא ידע עוד איש בבירור. גם אלה שאחרו את זמן חבורו של ס' דברים עצמו עד לאחר החורבן הוסיפו עוד, ללא כל טעם, להתחזק בנוסחה: ס"ד ואחר כך ס"כ. הנוסחה הזאת היתה כעין משען־קבע אחרון, שבקשו בו הצלה מן התהוו־ובהו. תקופת הבקורת לשיטת ולהויון, שהתחילה לפני כחצי יובל שנים (עיין להלן: „לחקר תולדות האמונה הישראלית“, ע' 17—18), לא הביאה מפני זה לבחינה חדשה ויסודית של השיטה. למרות כל הבקורת לא יכלו להסיק מסקנות אחרונות. להאמין בהשקפת ולהויון בנוסחה השיטתי הקלסי לא יכלו, אבל גם לשוב אל

המסורת או להשקפת דהרזט לא יכלו. הבסיס המוצק של מערכת ההוכחות של ולהויון נשמט, ובסיס חדש לא היה. הכל נשאר מעורער ומפוקפק ותלוי ברפיון. השיטה ה"שלטת" חדלה ל"שלוט".

בספר זה נעשה הנסיון לבקר את הבקורת מיסודה, להסיק מסקנות אחרונות, להציע שיטה אחרת במקום השיטה ה"שלטת". לא "בקורת הבקורת" מתוך הנחות מוקדמות ולשם סגוריה הרמוניסטית. לא התזרת עטרת המסורה לישנה. אמנם, הבחינה מראה, שבמסורה המקראית נתגבשה אמת הסטורית במדה הרבה יותר גדולה ממה שמדמה האסכולה של ולהויון. אבל יסוד הבחינה הוא בכל זאת בקרתי. הוכרו כמה הלכות גדולות של המחקר המדעי, שבא עליהן המופת (כגון הבחנת שלשת המקורות הראשיים שבתורה; עיין בפרק הנ"ל, ע' 18 ואילך). אבל המסקנה הספרותית הראשית של האסכולה השלטת, שס"כ נתחבר בימי גלות בבל ובית שני ושס"ד קדם לו, נדחית בהחלט. ולא עוד אלא שאת התורה יש לראות כגבוש הדרגה העתיקה ביותר של האמונה הישראלית, היא הדרגה שלפני הנבואה הספרותית. יש ראיות המוכיחות, שאם גם נסדר ונחתם ספר התורה בזמן מאוחר יותר, עתיקים הם מקורותיו מאד, ולא בחלקם ולא בתכנם הכללי אלא כולם, בכתבם ובבלשונם ובאותיותיהם.

על ידי זה הונח היסוד הבקרתי-הספרותי לדעה על דבר קדמות המונותיאזמוס בישראל.

בפנה זו ההבדל בין השיטה המוצעת בזה ובין המקובל במדע המקראי (ובמדע ההיסטורי של ימי קדם בכלל) גדול ביותר. אפשר לומר: ההבדל גוקב ויורד עד התהום. הנטיה השלטת היא לתפוס את האמונה הישראלית כאחת מתופעות החיים הדתיים של עמי המזרח, כמחוכרת בשר שיה לדתות עמי המזרח הקדמונים. הנטיה הזאת לובשת צורות שונות, אבל היא השלטת. הללו חותרים להראות, שהיה זרם מונותיאיסטי באלילות המזרחית העתיקה, והללו — שיש, להפך, יסוד אלילי בדת ישראל. אבל הכל שוים בזה, שיש כאן חבור אורגני; שאת

האמונה הישראלית, גם את המיוחד לה, צריך לתפוס ולבאר מתוך דתות המזרח; שהאמונה הישראלית ניוונה תמיד מיצירת עמי המזרח ושאר בתקופת הנבואה הספרותית קבלה מזו גופי אידיאות וסמלים. עבודה עצומה עבד המדע כדי לברר את הצד השווה שבדת ישראל ודתות העמים העתיקים, לחשוף את נקודות המגע, את השרשים האליליים של היצירה הישראלית.

ולא זו בלבד אלא שהנחה מוסכמת היא, הנשענת על ביאור מסויים של עדות המסורה, שעם ישראל עצמו היה עד חורבן הבית הראשון עם אלילי. המונותאיזמוס הישראלי אינו יצירה עממית. גרעין המונותאיזמוס היה משמרת בידי יחידים מישראל, נחלת כהנים מימי קדם או יצירת נביאים מאוחרים. הוא התפתח מעט מעט והגיע לידי שלמות בכח גורמים היסטוריים מסויימים בזמן מאוחר. אבל מעולם לא התאים לרוח העם, כל שכן שלא היה יסוד תרבותו וחיינו. נושאו נלחמו מלחמה תמידית עם העם האלילי. רק אחרי החורבן, כשהעם גשבר וחזק להיות עם טבעי ועמד להיהפך ל"כנסיה", הצליחה ברית הנביאים והכהנים לנטוע בקרבו את המונותאיזמוס. זה היה נצחון על העם. הנחלה התרבותית של ישראל האלילי עובדה אז לפי צרכי ה"תיאוקרטיה" והותאמה לאידיאה המונותאיסטית. אבל מתחת לשכבה המונותאיסטית הדקה אפשר להבחין את הרובד האלילי-השרשי. ברובד זה אין הבדל בין ישראלי לאלילי. גלויים שאנים הם של תרבות אחת.

בספר זה נשללת כל התפיסה ההיא כולה, לכל צורותיה.

האמונה הישראלית נתפסת כאן כיצירה מקורית של האומה הישראלית. יצירה זו שונה היא בהחלט מכל מה שיצר רוח האדם בעולם האלילי כולו. אין למונותאיזמוס הישראלי שום שרשים בעולם האלילי. ולא עוד אלא שהמונותאיזמוס הישראלי לא נולד כרעיון "תיאולוגי", שהגוהו וטפחוהו יחידים או אסכולות, ואין הוא רעיון, שהובע במקראות אלו ואלו, בשכבה ספרותית זו או זו, אלא היא אידיאה יסודית של תרבות לאומית הטבועה בכל גלוי היצירה הישראלית כולה, ומראשיתה. לא אידיאה, שסגלו לה באופן מלאכותי לתכלית

מעשית גבושי יצירה אלילית, אלא — סגנון ראשוני של תרבות לאומית. האמונה הישראלית נתפסת כאן כיצירת-בראשית של עם ישראל, כעולם בפני עצמו, יחיד ומיוחד ללא דוגמא ודמיון. יש באמונה זו ירושת-קדומים מן התקופה האלילית, שלפני התהוות אמונת יהוה. אבל נצנוצה של אמונת יהוה היה סוף אלילות בישראל. ישראל לא היה עם אלילי, למרות מראית-העין של עדות המסורה. הבחינה המדויקת מביאה אותנו לידי הערכה חדשה לגמרי של „עבודת האלילים“ בישראל, שהמסורת מספרת עליה. בתקופת „עבודת האלילים“ לא היתה קיימת עוד אלילות אמיתית, מיתולוגית, בין שבטי ישראל. האלילות הנכריה לא השפיעה עוד השפעה של ממש, השפעה מפרה ויוצרת. האמונה הישראלית נוצרה מתוך פרוצס של גדול פנימי, אורגני, כגדולה של כל תרבות לאומית מקורית, אם גם היתה מוכרחה להלחם בבחינה ידועה ב„אלילות“. היא יצרה לה את עולמה המיוחד מבפנים, אם גם השתמשה בחומר אלילי עתיק. כדי לעמוד על כבשוננו של עולם זה, עלינו לפענח את סמליו ולחקור את רמזיהם מתוך עצמם. הנטיה השלטת לבאר סמלים אלה, שנתגבשה בהם לא-אלילות, על פי תופעות האלילות, מאפילה על אפים וחוסמת את הדרך להבנתם.

ההשקפה הזאת על התהוות הספרות המקראית ועל אפיה של האמונה הישראלית ויחסה אל האלילות אינה עומדת על חקרי מלים סתומות ומקראות חמורים או על צירופים מדרשיים פורחים או על עדויות בודדות או על השערות תלויות ברפיון. (יש להודות, שדוקא במדע זה רווח המנהג לתלות הררים בשערה של חדוש פרשני, להאחז ביחוד במקראות בלתי מובנים, לדרוש תלי תלים דוקא על ה„קוצים“). היא עומדת על הבסיס המוצק של חקר התופעות המונומנטליות של התקופה המקראית. לא נשארו לנו מתקופת הזוהר והיא מונומנטים חמריים. לא ספינקסים ולא פירמידות ולא היכלות וגם לא מצבות וגלופים ומחרטים. הארכיאולוגיה לא יכלה לסייע הרבה להבנת התקופה. אבל המתבונן בספרות המקראית יכול להבחין בה תופעות, שיש בהן

כדי להעיד עדות של מומנטים. תופעות מונומנטליות הן התופעות, שבאו עליהן עדויות שונות, מזמנים שונים, בספרים או במקורות שונים, בסוגי ספרות שונים (בספורים, בחוקים, בנבואות וכו'), המצטרפות כולן לעדות מכוונת אחת, שאין להטיל בה כל ספק. ביחוד — במקום שהעדויות אינן עדויות של דברים אלא עדויות הנובעות מאליהן מתוך מטבע הגבושים הספרותיים, גבושי האגדות, האמונות, החזונות, ההערכות, הזכרונות, המסורות ההיסטוריות המנוסחות וכו' וכו'. תופעות אלה עדותן כעין עדותם של מגבשים גיאולוגיים או בנינים ומצבות ושאר מעשי עץ ואבן וברזל. המלחמה באלילות כפי שנתבטאה בכל המקרא כולו, הטבועה כולה במטבע אחד — האין זו תעודה מונומנטלית ענקית? אם המקרא כולו תופס את האלילות אך ורק כפטישיזמוס — האין זה מונומנט? יש עדויות מונומנטליות במטבע האגדה המקראית, במטבע השקפות המקרא על החטא, הטומאה, הקרבן, הכשוף, החלום, הנבואה ורוח הקודש, הכהן ואיש האלהים. מונומנט הוא איסור הנחש, שאין דוגמה לו בעולם האלילי. וכן אופי הדמונולוגיה הישראלית הקדומה והמאוחרת. וכן העובדה, שעם החורבן בא בבת אחת הקץ על עבודת האלילים בישראל. ועוד ועוד. בכל אלה כתובה במכתב פלאים היסטוריה מיוחדת במינה של יצירה מיוחדת במינה בעולם הרוח. אבל כאילו התעלמו בעקשנות מלראות ומלהבין את הרשום בכתב אמת פלאי זה. את הפתרונים לתולדות האמונה הישראלית בקשו — באלילות!

וגם בשטחים אחרים יש לנו במקרא כמה וכמה תעודות מונומנטליות מסוג זה, לוחות ושברי לוחות. כגון: ההבדל היסודי בין אופי ספרות התורה ובין אופי הספרות הנבואית; השתמרות שלשת סדרי חוקים נפרדים, שלא חל ביניהם כל עירוב, אפילו של מלה אחת; תולדות המעשר; תולדות שבט לוי. או: רשימת גבולות ארץ ישראל, שאין לה כל יסוד במציאות ההיסטורית המאוחרת; רשימת עממי ארץ כנען; תולדות הגבעונים; תולדות היחס אל אדום. ועוד ועוד. חקר תופעות תעודות אלה וכאלה שמש יסוד לשיטה המתבארת בספר הזה.

הסדרה הראשונה של פרקי הספר מרוכזת מסביב לשאלת התורה. נחקר בה היחס שבין התורה ובין הנבואה, מתבררת שאלת שלשת סדרי החוקים שבתורה, טיבם ויחסם זה לזה, מתבררת שאלת התהוות ספר התורה. הסדרה השניה מוקדשת לחקר המטבע המיוחד של האמונה הישראלית בנגוד לאלילות. פתיחה למחקר זה משמש הפרק הדין במשפט המופלא של המקרא על האלילות, שהוא המפתח להבנת התקופה. נחקרת מהותה של האלילות לצורותיה השונות, וכנגדה — מהותה המיוחדת של האמונה הישראלית, על יסוד נתוח מפורט של גופי הדת החזוניות והמעשיות. סדרת הפרקים השלישית מוקדשת לביזור השאלות היסודיות של תולדות האמונה הישראלית: טיבה של האמונה העממית, תולדות האלילות בישראל, ישראל ועממי כנען, מלכות האלהים הישראלית בימי קדם, תפקידה של הנבואה בתקופת התהוות האמונה הישראלית. הסדרה הראשונה דנה איפוא בעיקר בשאלות ספרותיות, השניה — בשאלות מורפולוגיות, השלישית — בשאלות היסטוריות. סדרה שלישית זו משמשת מעבר לספור תולדות האמונה הישראלית, שיבוא בכרך השני. כמה מן הפרקים האלה נדפסו קודם בכתבי עת ובמאספים שונים: בי ZAW, בשנות 1930 ו-1933, במאסף „ציונים“ (לזכר י. נ. שמחוני), „ספר ביאליק“ (תרצ"ג), „כנסת“ (לזכר ביאליק, תרצ"ו ותרכ"ז), „ספר השנה של ארץ-ישראל“ (תרצ"ד ותרכ"ה), „התקופה“ (ספרים כ"ח וכ"ט), „ספר קלוזנר“ (תרצ"ז). החומר הזה בא כאן בשנוי ועבוד.

י. ק.

חיפה, אייר, תרצ"ז.

מפתח ביבליוגרפי *

Die Edda, Götterlieder und Heldenlieder, aus dem Altnordischen von H. Wolzogen.	אדה
Auerbach, Wüste und gelobtes Land, I, 1932.	אויארבך, Wüste
Auerbach, Untersuchungen zum Richter-buch I.	אויארבך, ZAW 1930
Auerbach, Untersuchungen zum Richter-buch II.	אויארבך, ZAW 1933
Oldenberg, Die Religion des Veda, 1923.	אולדנברג, Veda
Ungand, Die Religion der Babylonier und Assyrier, 1921.	אונגנד, Religion
Le Zend-Avesta, traduction nouvelle etc. par J. Darmesteter, 1893, שלשה כרכים.	אוסטה־דרמשטטר
Die Jasts des Awesta, übers. von H. Lommel, 1927.	אוסטה־לומל
Alt, Die Landnahme der Israeliten in Palästina, 1925.	אלט, Landnahme
Östreicher, Reichstempel und Ortsheiligtümer in Israel, 1930.	אסטרייכר, Reichstempel
Östreicher, Das deuteronomische Grundgesetz, 1923.	אסטרייכר, Grundgesetz
Erman, Die ägyptische Religion, 1909.	ארמן, Religion
Erman-Ranke, Aegypten und aegyptisches Leben im Altertum, 1923.	ארמן־רנקה, Aegypten
Buber, Königtum Gottes, 1932.	בובר, Königtum
Budde, Die altisraelitische Religion, 1912.	בודה, Religion
Budde, Die Bücher Richter und Samuel, 1890.	בודה, Richter
Baudissin, Kyrios als Gottesname im Judentum etc., 1929, שלשה כרכים (מעזבונו).	בוידיסין, Kyrios

* ברשימה זו נרשמו רוב הספרים, שהובאו יותר מפעם אחת. מימין — שמות המחברים בעברית בסדר א"ב וקצורי שמות הספרים בלועזית (כפי שהובאו בנוף הספר), משמאל — השמות בלועזית במלואם.

- Baudissin, Die Geschichte des alttestamentlichen Priestertums, 1889.
- Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte, 1911 חלק א', הוצאת שנת (ראשונה — בשנת 1876).
- Bousset, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter, 1926, מעובד ע"י גרסמן.
- Bentzen, Die Josianische Reform, 1926.
- Bertholet, Leviticus, 1901 (Hand-Commentar zum A. T., הוצאת מרטי).
- Bertholet, Deuteronomium, 1899 (Hand-Commentar zum A. T., הוצאת מרטי).
- Goldziher, Abhandlungen zur arabischen Philologie, 1896.
- Gunkel, Genesis, 1917 (Handkommentar zum A. T., הוצאת נובק).
- Gunkel, Psalmen, 1926.
- Gunkel, Einleitung in die Psalmen, 1928-33.
- Gunkel, Elias, Jahwe, Baal, 1906.
- Gunkel, Schöpfung und Chaos, 1895.
- Geiger, Urschrift und Übersetzungen der Bibel etc., 1857, הוצאת שנת 1928, בהוספת מאמריו העבריים).
- Ginza, Der Schatz etc., übers. von M. Lidzbarski, 1925.
- Gressmann, Der Messias, 1929.
- Gressmann, Mose und seine Zeit, 1913.
- Altorientalische Texte zum A. T., herausgegeben von Gressmann, 1926, מהדורה ב'.
- Duhm, Das Buch Jesaja, 1892 (Handkommentar zum A. T., הוצאת נובק).
- Duhm, Israels Propheten, 1916.
- Deussen, Die Geheimlehre des Veda, 1907.
- Dussaud, Les origines cananéennes du sacrifice israélite, 1921.
- Driver, Deuteronomy, 1895 (International Critical Commentary).
- Hehn, Die biblische und die babylonische Gottesidee, 1913.
- Priestertum, בוידיסין
- Studien, בוידיסין
- בוסה-גרסמן, Rel. d. Jud.
- Reform, בנטצן
- ברתולט, ביאורו לויק' ברתולט, ביאורו לדב' גולדציהר, Abhandlungen
- גונקל, ביאורו לבר' גונקל, ביאורו לתה' גונקל, Einleitung, גונקל, Elias, גונקל, Schöpfung, גונקל, Urschrift, גייגר
- גינזא
- Messias, גרסמן
- Mose, גרסמן
- Texte, גרסמן
- דוהם, ביאורו ליש' Propheten, דוהם
- Geheimlehre, דייסן
- Sacrifice, דיסן
- דרייבר, ביאורו לדב' Gottesidee, הזן

- Holzinger, Numeri, 1903 (Hand-Kommentar zum A. T., **הוצאת מרטי**). **הולצינגר, ביאורו לבמ'**
- Hommel, Die altisraelitische Überlieferung in inschriftlicher Beleuchtung, 1897. **Überlieferung, הומל**
- Hoffmann, Die wichtigsten Instanzen gegen die Graf-Wellhausensche Hypothese, Heft 1, 1902-3. **Instanzen, הופמן**
- Hölscher, Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion, 1922. **הלשר, Geschichte**
- Hölscher, Die Profeten, 1914. **הלשר, Propheten**
- Hempel, Die Schichten des Deuteronomiums, 1914. **המפל, Schichten**
- Hastings, Encyclopaedia of Religion and Ethics. **הסטיונגס**
- Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, 1921, **שלשה ספרים**, KAT, **וינקלר, KAT, Religionssociologie, ובר**
- Wellhausen, Composition des Hexateuchs, 1899. **ולהויון, Composition**
- Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte (1907 **שנת הוצאת**). **ולהויון, Geschichte**
- Wellhausen, Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam, 1901. **ולהויון, Oppositionsparteien**
- Wellhausen, Prolegomena zur Geschichte Israels (1919 **שנת הוצאת**). **ולהויון, Prolegomena**
- Wellhausen, Das arabische Reich und sein Sturz, 1902. **ולהויון, Reich**
- Wellhausen, Reste arabischen Heidentums, 1887. **ולהויון, Reste**
- Wendel, Das Opfer in der altisraelitischen Religion 1927. **ונדל, Opfer**
- West, Pahlavi Texts. **וטס, Texts**
- Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens, 1916. **גודסגלובן, ודרבלום, Gottesglauben**
- Sellin, Geschichte des israelitisch-jüdischen Volkes, I, 1924. **זלין, Geschichte**
- Chwolsohn, Die Ssabier und der Ssabismus, 1856 **שני כרכים**. **חבולסון, Ssabier**
- Thompson, The Devils and Evil Spirits of Babylonia. Vol. 1 : Evil Spirits : 11 : Fever Sickness etc. **חוקי מנו, טומפסון, Devils**

- Thompson, Semitic Magic, 1908.
- Torge, Seelenglaube und Unsterblichkeits-
hoffnung im A. T., 1909.
- Torczyner, Die Bundeslade und die Anfänge
der Religion Israels (הוצאת שנת 1930).
- Tylor, Primitive Culture, 1871, שני כרכים.
- Tallqvist, Die assyrische Beschwörungsserie
Maqlû, 1894.
- Das Johannesbuch der Mandäer, übers. von
M. Lidzbarski.
- Junker, Prophet und Seher in Israel, 1927.
- Jirku, Geschichte des Volkes Israel, 1931.
- Jirku, Altorientalischer Kommentar zum A.
T., 1923.
- Jensen, Assyrisch-babylonische Mythen und
Epen (Keilinschriftliche Bibliothek, VI,
1—2).
- M. Jastrow, Die Religion Babylonien und
Assyriens, I—II, 1905—1912.
- Jacob, Altarabische Parallelen zum A. T.,
1897.
- Jeremias, Handbuch der altorientalischen
Geisteskultur, 1913.
- Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des
alten Orients (הוצאת שנת 1916).
- Lagrange, Études sur les religions sémitiques,
1905.
- Löhr, Das Deuteronomium, 1925.
- Lods, Les idées des Israélites sur la maladie,
ses causes et ses remèdes (בספר היובל
למרטי, 1925).
- Lods, Israël des origines au milieu du VIII-e
siècle, 1932.
- Lods, Les prophètes d'Israël et les débuts du
Judaïsme, 1935.
- Lukas, Kosmogonien der alten Völker, 1893.
- Mowinckel, Psalmenstudien, 1921—1924,
חמשה כרכים.
- Mogk, Germanische Religionsgeschichte, 1921.
- Montgomery, Incantation Text from Nippur,
1913.
- Magic, טומפסון
Seelenglaube, טורגה
- Bundeslade, טורטשינר
- Culture, טיילור
Maqlû, טלקביסט
- ס' יוחנן (המנדעי)
- Prophet, יונקר
Geschichte, יירקו
Kommentar, יירקו
- KB VI, יינסן
- Religion, יסטרוב
- Parallelen, יעקב
- HAG, ירמיאס
- ATAO, ירמיאס
- Études, לגרנג'
- Deuteronomium, להר
Les idées, לודס
- Israël, לודס
- Les prophètes, לודס
- Kosmogonien, לוקס
Psalmenstudien, מובינקל
(או: מחקרי תהלים)
Religionsgeschichte, מוגק
Incantation, מונטגומרי

- Moret, Le rituel du culte divin journalier en Égypte, 1902. **Rituel, מורה**
- Ed. Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, 1906. **Israeliten, מייאר**
- Ed. Meyer, Der Papyrusfund von Elephantine, 1912. **Papyrusfund, מייאר**
- Ed. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums, 1921—1923, שלשה כרכים. **Ursprung, מייאר**
- Maisler, Untersuchungen zur alten Geschichte und Ethnographie Syriens und Palästinas, 1930. **Untersuchungen, מייולר**
- Meinhold, Einführung in das A. T., 1919. **Einführung, מיינהולד**
- Meissner, Babylonien und Assyrien, 1925, שני חלקים. **Babyl., מייסנר**
- Les lois de Manou, traduites par Strehly, 1893. **מנו**
- Menes, Die vorexilischen Gesetze Israels, 1928. **Gesetze, מנס**
- Nihongi, Chronicles of Japan etc., transl. Aston, 1896. **ניהונגי**
- Nicolsky, Spuren magischer Formeln in den Psalmen, 1927. **Spuren, ניקולסקי**
- Nöldeke, Untersuchungen zur Kritik des A. T., 1869. **Untersuchungen, נלדקה**
- Robertson Smith, The Prophets of Israel etc. (הוצאת שנת 1919). **Prophets, סמית**
- Robertson Smith, The Religion of the Semites (הוצאת שנת 1907). **Religion, סמית**
- Smend, Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte, 1899. **Lehrbuch, סמנד**
- Spencer, Principles of Sociology, 1876—1882, שני כרכים. **Sociology, ספנסר**
- Vom Alten Testament, Karl Marti zum 70 Geburtstag gewidmet, 1925. **ספר היובל למרטי**
- עין יוחנן. **ס' יוחנן**
- Puukko, Das Deuteronomium, 1910. **Deuteronomium, פואקו**
- Volz, Die biblischen Altertümer, 1914. **Altertümer, פולץ**
- Volz, Das Dämonische in Jahwe, 1924. **פולץ, Das Dämonische**
- Fausboll, Indian Mythology, according to the Mahabharata, 1902. **Mythology, פוסבול**
- Fossey, La magie assyrienne, 1902. **Magie, פוסיי**
- Petrie, Egyptian Tales, 1918, שני חלקים. **Tales, פטרי**

- Frazer, The Golden Bough, I—XII, ג', מהדורה ג' (על השם הכללי נוספו בכל פעם שמות הספרים).
 Frazer, Folk-Lore in the Old Testament, 1919, פרזר, Folk-Lore, פרזר, שלושה כרכים.
- Pognon, Inscriptions Mandaïtes des coupes de Khouabir, 1899, חלק ב', פוניון, Inscriptions, פוניון.
- Zimmern, Beiträge zur Kenntniss der babylonischen Religion, 1901. צימרן, Beiträge, צימרן.
- Zimmern, Die Beschwörungstafeln Šurpu (בספר הנ"ל, ע' 1—80). צימרן, Šurpu, צימרן.
- Zimmern-Winckler, Die Keilinschriften und das Alte Testament 1903, עבוד ספרו של (שרד, מהדורה ג'). KAT, צימרן.
- Zimmern, Das babylonische Neujahrsfest. Neujahrsfest, צימרן.
- Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T., 1900, כרך א', Apokryphen, צימרן.
- הספר הנ"ל, כרך ב'. Pseudepigraphen, צימרן.
- Lidzbarski, Mandäische Liturgien, 1920 (ספר) התפלות סידרא דנישמאתא או קולאסתא קולאסתא (עם תרגום).
- Cornill, Der israelitische Prophetismus, 1912. Prophetismus, קורניל, קורניל.
- Kittel, Geschichte des Volkes Israel, I—1921; II—1922. Geschichte, קיטל, קיטל.
- Kuenen, Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des A. T., 1887—1892, שלשה קינן, Einleitung, קינן.
- Kuenen, Volksreligion und Weltreligion, 1883. Volksreligion, קינן.
- Röder, Urkunden zur Religion des alten Ägyptens, 1923. Urkunden, רדר, רדר.
- Rohde, Psyche (הוצאת שנת 1925). Psyche, רוהדה, רוהדה.
- Roscher, Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. רוסר, רוסר.
- Der Rigveda, übersetzt und erläutert von K. Geldner, 1923. ריגודה, ריגודה.
- Reitzenstein-Schäfer, Studien zum antiken Synkretismus. Aus Iran und Griechenland, 1926. רייצנשטיין-שרד, Studien, רייצנשטיין-שרד.
- Renan, Histoire générale et système comparé des langues sémitiques, 1928 (הופיע, 1928) רנן, Histoire générale, רנן.
- (ראשונה בשנת 1855).

- Schwally, Semitische Kriegsaltertümer, 1, Kriegsaltertümer, שוואלי, 1903.
- Stade, Geschichte des Volkes Israel, 1887—Geschichte, שטדה, 1888, שני כרכים.
- Stade, Biblische Theologie des A. T., 1, Theologie, שטדה, 1905.
- Steuernagel, Das Deuteronomium, 1923 שטייאנגל, ביאורו (Handkommentar zum A. T., הוצאת נובק, לדב' 1898).
- Stengel, Die griechischen Kultusaltertümer, Kultusaltertümer, שטנגל, 1898.
- Staerk, Das Problem des Deuteronomiums, Problem, שטרק, 1924.
- Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi (שלשה כרכים, שירר, 1908—1907, מהדורה ג' וד', 1908).
- Hans Schmidt, Das Gebet des Angeklagten Gebet, שמידט, im A. T. 1928.
- Hans Schmidt, Die Thronfahrt Jahwes, 1927. Thronfahrt, שמידט, P. W. Schmidt, Der Ursprung der Gottes-idea, 1926 (מהדורה ב'), שמידט, 1926.
- עין טומפסון. תומפסון.

ראשי תיבות

בר' — בראשית. שמ' — שמות. ויק' — ויקרא. במ' — במדבר. דב' — דברים. יה' — יהושע. שופ' — שופטים. ש"א — שמואל א'. ש"ב — שמואל ב'. מל"א — מלכים א'. מל"ב — מלכים ב'. יש' — ישעיה. יר' — ירמיה. יחו' — יחזקאל. עמ' — עמוס. עוב' — עובדיה. חב' — חבקוק. צפ' — צפניה. זכ' — זכריה. מל' — מלאכי. תה' — תהלים. מש' — משלי. שה"ש — שיר השירים. קה' — קהלת. אס' — אסתר. דנ' — דניאל. עז' — עזרא. נח' — נחמיה. דה"א — דברי הימים א'. דה"ב — דברי הימים ב'.

ה ע ר ה : במראייה המקומות מן התנ"ך ומן הכפרים החיצונים נסמנו רק הפרקים בסימן ראשי תיבות ; הפסוקים באו בלי כל סימן.

סימני מקורות התורה :

ס"י — ספר יהוה (Jahvist : J).

ס"א — ספר אלהים (Elohist : E).

ס"א — ספר יהוה־אלהים (Jehovist : JE), צירוף ס"י וס"א.

ס"כ — ספר הכהנים (Priesterkodex, Priestly Code : P).

ס"א"כ — ארבעת ספרי התורה הראשונים.

ס"ה"ק — ספר הקדושה (רוב החומר שבויק' י"ז—כ"ו).

ס"ה"ב — ספר הברית.

ס"ד — ס' דברים (D).

הס"א — חוקי ס"א.

הס"כ — חוקי ס"כ.

הס"ד — חוקי ס"ד.

AR	Archiv für Religionswissenschaft
BZ	Biblische Zeitschrift
EJ	Encyclopaedia Judaica
HUCA	Hebrew Union College Annual
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JBL	Journal of Biblical Literature

JQR	Jewish Quarterly Review
KB	Keilinschriftliche Bibliothek
OLZ	Orientalische Literaturzeitung
MAR	The Mythology of all Races (Gray, Mac Culloch, Moore, ed.)
MGWJ	Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums
MVAG	Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft
RB	Revue Biblique
TSK	Theologische Studien und Kritiken
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
A. T.	Altes Testament
ATAO	עין ירמאס
HAG	עין ירמאס
KAT	עין צימרן

מבוא

בכבשונה של היצירה הלאומית *

שאלת מקור היצירה התרבותית היא בלי ספק השאלה הקשה והמופלאה ביותר בין שאלות המדע ההיסטורי והפילוסופיה ההיסטורית. הנסיונות ל"באר" את היצירה מתוך סכמה מסוימת של התפתחות הרוח בשיטת האידיאליזמוס מיסודו של הגל וכן הנסיונות ל"באר" אותה מתוך התנאים והמסבות, מתוך התנאים הגיאוגרפיים, האקלימיים, המדיניים וביחוד — הכלכליים בשיטת המטריאליזמוס ההיסטורי אינם סוף סוף אלא נסיונות להצעיף את הפרובלמה ולהתעלם מהיקפה האמתי. אידיאליסטים ומטריאליסטים דרכם לבור להם מבין המון התופעות את המתאים לשיטתם, את הנתן להכבש במכבש התורה הקבועה ול"התבאר", ואת רוב מנין התופעות הם רואים כאילו אינן. וכך הם מאפילים על הפרובלמה היסודית, והיא: הרבוי האין-סופי של צורות היצירה התרבותית. עובדה היא, שבכל מקום, שנתן לכח היצירה התרבותית להתגלם התגלמות חפשית, הרי הוא מתלבש בצורות מקוריות וחדשות. הדבור האנושי התגלם מימות עולם בצירופי קולות והברות לאין-סוף, בלשונות וניבים וניבין-ניבים, נשכחים ונודעים. הדמיון הדתי יצר דמויות לאין-ספור של רוחות ואלים. אין מספר לאגדות, שיצר הדמיון האנושי, לצירופי צלילים בנגון ובזמרה, לצירופי קוים וצורות וצבעים בבנין ובכלי, בציור ובפסול, לצירופי תנועות במחול, לאפני הקשוט והלבוש, לצירופי מזונות, למנהגים, למשפטים וכו' וכו'. בכל רשות מרשויות התרבות אנו מוצאים שפע אין-סופי של צורות.

* מאמר זה נדפס ב"מאזנים", אלול, תש"א (כרך י"ג). כולל הוא הסבר ההנחות ההיסטוריות-התרבותיות הכלליות של ספרי זה, ויש בו גם בירור כמה שאלות יסודיות בתשובה למבקרים. בהתאם למשאלה של קוראים רבים אנו מדפיסים אותו כאן כמבוא כללי לספר זה בהוצאתו החדשה.

ואין אנו דנים כאן על התרבויות ההיסטוריות הגדולות בלבד. הגל הצליח להמציא מראית-עין של ביאור להתפתחות התרבות. מפני שפתח את דיונו בתרבויות ה"היסטוריות" והוציא בפירוש מתחומו את פרשת התהוות הלשונות והעמים וכל קורות התרבויות הקדומות. בעקבותיו הולך גם המטריאליזמוס. אבל אין זה אלא צמצום מלאכותי של השאלה. גלוי כח תרבותי ישנו בכל יצירה, אף בקלה ובדלה ביותר. וכלל כל הגלויים האלה הם הפרובלמה. כשאנו כוללים את כולם, נראה לעינינו השפע האינסופי של היצירה האנושית לדרגותיה השונות. והשאלה היא מה מקורו של שפע זה? מובן מאליו, שהתרבות תלויה בתנאים החמריים של בית-יצירתה. במקום, שאין בו אבן, לא יבנה לו האדם בתי אבן, ובמקום, שאין בו שיש, לא תברא פסלות בשיש. וכן נכון הדבר, שההכרח הוא ראשית תרבות, ההכרח המכה את האדם וכופהו להמציא לו את הנחוץ לו לקיומו. אבל הפעולה התרבותית היוצרת עצמה אינה נובעת לא מן התנאים ולא מן ההכרח. וביחוד אין שפע הצורות נובע מהם. כי מאותו החומר יצר האדם צורות לאין-סוף, ואותו ההכרח או אותו הצורך (הבלתי-הכרחי) ידע לספק באלפי דרכים. רבוי-הגונים העצום הזה נראה ביחוד בתרבות האסתטית, ולא לחנם הוציא הגל דוקא רוב תרבות זו (את ה"לוקסוס") מתחום עיונו, באשר היא היא המפקעת מעליה ביחוד עול כל סכמה.

כל שכן שאין לבאר את היצירה התרבותית מתוך ה"סביבה" (ה"milieu") כטענתו של דירקייס, היינו: לבאר כל דרגה תרבותית של החברה מתוך תנאי חייה, בדרגה הקודמת, כי ריבוי הצורות הוא בהכרח תופעת ראשונה, שאינה מתבארת מתוך דרגה "קודמת". על כל דרגה של תרבות חלה השאלה: ריבוי הצורות מנין? ואילולא היה ריבוי זה טבוע בטבע היצירה התרבותית, לא היה קיים כלל, וההתפתחות התרבותית לא היתה אלא התפתחות של צורה אחת, כל דרגה מתוך דרגה קודמת לה.

התשובה, שאנו יכולים להשיב על שאלה זו אינה אלא: הכח היוצר של רוח האדם הוא מקור היצירה התרבותית.

יש סבורים, שתשובה כזו אינה "מבארת" כלום, מאחר שהיא כאילו תולה סתום בסתום. אולם הרי גם מדעי הטבע מניחים מציאות "כחות" ו"סגולות" בבחינת נתנים אחרונים, שאין להם "ביאור". את טבע החומר, את ההבדל שבין היסודות, את צירופי היסודות, את צורות התנועה וכו' וכו' אין המדע יכול ל"באר". הוא יכול רק לתאר אותם ולנסחם נסוח-קבע

ולבאר מתוך כך את התופעות. כל שכן שאין הוא יכול לבאר באמת את שפע הצורות בעולם הצומח והחי ואת טבע המצואים בעולם הצומח והחי. הוא יכול רק לתאר "כחות" ו"סגולות". ואם אנו אומרים, שהיצירה התרבותית מקורה בכחו של הרוח היוצר, רצוננו לומר, שמלבד ה"תנאים" וה"מסבות" וה"סביבה" יש כאן עוד גורם אחרון, והוא יסוד ושורש, והוא עצמו אינו מתבאר מתוך שום "תנאים". כאן עובדה אחרונה, שה"הסברים" השונים מכסים עליה ומטעים את עינינו מלראותה. ואילו התשובה שלנו מודה בעובדה זו ומטעימה אותה, וזהו ה"ביאור" הכלול בה. אמנם, הרוח עצמו הוא מחידות-הנצח של ההויה. אבל סוף סוף חידה הוא לא יותר מאשר החומר, המקום, הזמן, התנועה, החיים וכו'. והלא כל אלה משמשים לנו אבות-ביאורים לתופעות. ואחת היא מה מהותו המטפיסית או מה מקורו האחרון של הרוח — הרוח הוא תופעה נסיונית, ואף תופעה נסיונית ראשונית ביותר. הוא לנו ראשון לכל נודע ולכל הנחת הויה, ושהוא כח יוצר מלמדים אותנו גלוייו בתרבות האנושית. כח היצירה הוא ממדותיו הנסיוניות של הרוח. הדמיון, האינטואיציה, הגאונות, כח ההמצאה, כשרון ההסתכלות וההתבוננות, כח ההפשטה והצפיה במהותם וקשרם של מושגים ואידיאות, הלך-הנפש, ההערכה המוסרית כשהיא לעצמה, כח ההבעה והסמול, כשרון ההשפעה על הזולת — סגולות אלה וכאלה אינן מתבארות מתוך מסבות. והרוח באשר הוא יוצר, הרי הוא מוסיף משהו משלו, דולה ממעינו. ולפיכך יש לראותו כמקור-תרבות עצמאי, עם כל היותו תלוי גם במערכת תנאים ומסבות.

כשלוך הנסיון לבאר את היצירה התרבותית מתוך תנאים ומסבות אלו שהם עשויים להתגלות לעינינו ביחוד כשאנו באים לפרשת האישיות היוצרת, לפרשת הגאון היחיד. אפשר אולי לבאר בקושי המצאה פלונית ופעולה אלמונית מתוך התנאים והמסבות. אבל היש דרך לבאר מתוך כך את סגולת היחיד-היוצר? האפשר ל"באר" מתוך תנאים ומסבות את הומרוס, אפלטון, שקספיר, גיתו, רמברנדט, בטוהובן וכו'? ה"תנאים" הרי פעלו בשהו בכל בני ארצם, עמם, מעמדם, זמנם, ומפני מה נתיחדו הם במה שנתיחדו מכל בני דורם ואף מבני משפחתם? סגולתם המיוחדת אינה אלא סוד טמיר, סוד הרוח. גניח, שהם שמשו בטוי לדורם. אבל מפני מה שמשו דוקא הם בטוי לדורם, אין אנו יודעים. כח היצירה, שנתגלם בהם, הוא תופעה ראשונית, עלה ראשונה, שאת עלתה

אין אנו יודעים. אמנם, יכול אדם לומר, שאין זה סוד הרוח אלא — סוד בשר ורוח, סוד החומר, שהרוח תלוי בו. אבל אף אם נניח הנחה זאת, הרי אנו באים מכל מקום מן ה"תנאים" לתחומה של חידה נצחית חדשה: חידת הקשר שבין בשר ורוח. כיצד החומר יוצר את הרוח בכלל ואת רוח הגאון בפרט, אין אנו יודעים. עלינו איפוא לומר: לא ה"תנאים" מכריעים אלא אותנו הנעלם הנקרא "רוח" הקשור קשר נעלם בנעלם הנקרא "חומר". אולם מכיון שה"חומר" נעשה אב ליצירה תרבותית רק במצוץ הרוח, הרי אנו רשאים סוף סוף לומר: לא ה"תנאים" אלא הרוח הוא מקורה של היצירה התרבותית.

מתוך משקל ראשון זה אנו באים איפוא לידי מסקנה: היצירה התרבותית של האדם במלוא היקפה אינה התגלמות "אידיאה" עולמית אחת, במסגרת סכמה קבועה, דיאלקטית, כשיטת הגל, ואף לא התגלמות "אידיאות" שונות, כשיטת שפנגלר. אולם היא גלוי שפע כחות היצירה הגנוזים ברוח האדם. ולהלן: היצירה תלויה בתנאים. אבל עם זה יש לראות כל גלוי של הרוח היוצר כמין מעשה-בראשית חדש, כראשית חדשה, שמקורה — ברוח.

אולם כשאנו מסתכלים בשפע הצורות והתכנים של היצירה התרבותית אנו מבחינים בפלוג של רשויות שונות, שבכל אחת מהן יש גון אחד הנתפס לעין קודם כל תפיסה בלתי-אמצעית, אינטואיטיבית, וגון זה הוא הקובע שותפות של מטבע או "סגנון". היצירה התרבותית מתגלמת בסגנונים שונים.

להלן אתה מוצא, שפלוג-סגנונים זה אחוז בהיותו הראשונית בפלוג האתני (הפלוג לשבטים, עמים, אומות). כשם שהחברה האנושית לבשה צורה ממשית של קבוצים אתניים, כך נפלגה גם התרבות האנושית במעשה לתרבויות אתניות. בלשון נראית לנו התאמת-הפלוג הזאת בחוש קודם כל. אין לא לשון אחת, אנושית, ולא לשון של יחידים, אלא יש לשונות וניבים של קבוצים. הפלוג הלשוני שמש הוא גופו יסוד ומצע לפלוג תחומים תרבותיים.

ואף כאן אין כוונתנו דוקא לאותן התרבויות ההיסטוריות הגדולות, שבהן פותח הגל את עיוניו ההיסטוריוסופיים, כנזכר. אנו דנים בכל השבטים והעמים אשר על פני האדמה מימות עולם. ודאי יש להניח, שתרבות כל קבוץ אתני נפרד היא בהותיה הראשונית תרבות מקורית, היינו: מיוחדת

להלן אנו מוצאים, שיש הבדל בין קבוץ אתני במעלת היצירה התרבותית. אנו מבחינים בתרבויות העמים בין יצירה ליצירה ואנו קובעים להן מקומות שונים בסולם-הערכין. גם בתרבויות בנות תקופה אחת ודרגת התפתחות אחת יש רום ונומך. יש אומות עשירות-דמיון, ויש אומות עניות-דמיון. יש אומות, שנתגלה בהן שפע של כח-יצירה אמנותי, ויש אומות, שהאמנות שלהן דלה. יש אומות מוסיקליות, ויש אומות לא-מוסיקליות. ואין הבדל זה תלוי בזמן. העם הרומי מאוחר הוא בזמנו מן העם הבבלי, המצרי, היווני, אבל לא נחן כעמים אלה בדמיון יוצר-מיתוס ובכח מקורי של יצירה אמנותית. וכן להלן.

אבן-בוחרן אובייקטיבית בהחלט להבדל זה שבהערכה היא: מדת ההשפעה של תרבות אתנית מחוץ לתחום התהוותה. הקבוץ האתני הוא מאז ומעולם בית-התהוותה של כל תרבות. אבל תחום השפעתה של תרבות הוא לעתים קרובות רחב מתחום בית-התהוותה: יש ערכי תרבות העוברים מעם לעם. אולם אנו רואים, שיש תרבויות, שהיקף-השפעתן החיצוני קטן (או שאין להן שום השפעה חיצונית), ויש תרבויות, שהיקף-השפעתן עצום. גם השפעה זו תלויה לפעמים במסבות: בתוקף מדיני או כלכלי. אבל גורם ביחוד הכח הפנימי הגנוז בתרבות. ישראל ויון לא השפיעו לא בכחן המדיני ולא בכחן הכלכלי אלא אך ורק בכח הפנימי של תרבותן. רומא הגדולה והאדירה היתה בבחינה תרבותית המקבלת, יון החלשה והמשועבדת היתה הנותנת. השפעתו העולמית של ישראל התחילה רק אחרי מפלתו המדינית האחרונה ואחרי חורבנו האתני. פעמים אין מספר נכבשו העמים המשעבדים על ידי תרבות המשועבדים. וכן אתה מוצא, שיש תרבויות, שהשפעתן נמשכת גם אחרי שהקבוץ האתני, שבקרבו נוצרו, עבר מן העולם. כגון בבל, יון, רומא.

מן העובדות האלה נמצאנו למדים, שהקבוץ האתני הוא נושא של כח-יצירה תרבותי מסוים ומיוחד.

התהוות הקבוץ האתני אחוזה, כמוכן, בגורמים חיצוניים: בגורם הגיאוגרפי, הכלכלי, המדיני. הקבוץ הוא פרי מלחמת הקיום של האדם עם הטבע ועם בני מינו; עולה בו גם שאיפת האדם לקיום המין. הרבה ממה שאנו מוצאים במטבע חייו ותרבותו של הקבוץ מתבאר מתוך גורמים אלה. אבל — לא הכל. אין גורמים אלה מבארים את רבוי צורותיו של הפלוג האתני. אין הם מבארים את גוניה המיוחדים של תרבות פלונית ואלמונית.

את עשרה ועוזה או את עניותה וחולשתה. אין הם מבארים את ההרכב המסויים של הלשון, את בנין שרשיה, את מספר זמניה, את עשרה או את עניה בתארי-הפועל וכו'. אין הם מבארים את עשרה או את עניה של אומה ביצירה דתית או אמנותית, או את עוזה או את חולשתה בתחום כח הדמיון, המחשבה וכו'. כל שכן שאין בגורמים אלה כדי לבאר את ההבדל בכח השפעה של ערכי התרבות האתנית על עמים אחרים. ומשום כך עלינו לומר: כל קבוץ אתני הוא נושא לגבוש מיוחד של הרוח היוצר; בו מתגבש כח-יצירה רוחני-לאומי, או — "רוח לאומי". הרוח היוצר כשם שהוא מתגבש באישים כך הוא מתגבש גם בשבט, בעם, באומה.

המעין עמד בלי ספק על כך, שלמסקנה הזאת באנו לא מתוך בחינת האופי האחדותי של התרבות הלאומית או של האומה עצמה אלא, אדרבה, מתוך בחינת רבוי הסגנונים הלאומיים ביצירה התרבותית בכלל. אנו אומרים: "יש רוח לאומי", לא מפני שאנו מבחינים בכל תרבות לאומית מטבע אחד, "מהות" אחת ואחידה המתגלמת בכל ערכיה וקורותיה ובכל תקופות חייה, אלא מפני שאנו מבחינים בתרבות האנושית שנויי סגנונים על מצע אתני. "רוח לאומי" במובן המבורר משמעותו היסודית היא: כח יצירה לאומי. ואילו היתה אומה יוצרת סגנון-תרבות חדש בכל דור, כל שכן שהיינו תולים בה עושר מיוחד של הרוח-היוצר הלאומי.

אולם תורת "הרוח הלאומי" או "רוח האומה" הרווחת מימות מונטסקיה ועד הגל ועד תלמידיו של הגל נבראה דוקא מתוך ההתבוננות בתופעות אחדות הסגנון התרבותי ומתוך הכללה מופרזת של אותה האחדות. בזרם-מחשבה זה יש לבטוי "רוח" משמעות-לואי של שותפות "מהות", "אידיאה", מטבע פנימי, כוון אחיד. מונטסקיה הראה, שיש "רוח" בחוקי עם ועם, היינו: מטבע מהותי אחיד, המתאים ל"רוח" המשטר השולט בו. וכן הראה, שיש התאמה של "רוח" בין המשטר וחוקיו ובין הדת, דרכי החנוך, הנימוס, משלח היד וכו'. הבחנה זו באפים האחדותי של תרבות אומה ואורח חייה נעשתה בשיטת הגל ותלמידיו גוף-תורה יסודי. שיטה זו קובעת לא רק, שכל ספירה בתרבותה של אומה (דת, משפט, אמנות וכו') טבועה במטבע אחיד, אלא היא טוענת (מתוך הרחבת רעיונו של מונטסקיה), שכל הספירות השונות של התרבות הלאומית מושרשות זו בזו, והיינו: כולן מגשמות מהות רוחנית אחת במלים אחרות:

בתרבותה של אומה קיימת לא רק אחדות-של-סגנון פנימית, ספירתית, אלא גם אחדות בין-ספירתית, מכיון שכל התרבות הלאומית כולה יש לה שורש רוחני אחד — „אידיאה“ אחת, שכל ערכי התרבות משמשים לה סמלים. בשיטה זו התפיסה האידיאולוגית והסמלנית של התרבות היא יסוד ועיקר. כי את אחדות-הסגנון של כל ספירה תרבותית בפני עצמה אנו מבחינים הבחנה אינטואיטיבית, בטבעת-עין בלתי-אמצעית, בלי כל מצוץ של „אידיאה“. מקדש הודי, ציור מצרי, פסל יוני וכו' אנו מכירים מיד, גם אם אין אנו מבחינים אותם כמבע של אידיאה מסוימת. לא כן אחדות-הסגנון הבין-ספירתית. ההרמוניה שבין המוסיקה של איזו אומה ובין צורת בנינה, חוקיה, מנהגי הקבורה שלה וכו' אינה נתפסת לחוש. את האחדות הזאת נוכל לתפוס רק במדה שנתפוס את כל ערכי התרבות כסמלים לאידיאה שרשית (כ„אות“ ל„רוחני“ — בלשונו של רנ"ק). שיטה זו נוכל איפוא לסמן כאידיאויזמוס סמלני.

האידיאויזמוס הסמלני טוען, להלן, לא רק לאחדות בין-ספירתית אלא גם לאחדות בין-תקופתית של התרבות הלאומית: בכל תקופה ותקופה בחייה של אומה מתגשמת מהות רוחנית אחת. כך תפס הגל את תרבותו וגם את קורותיהן של כל אחת מן ה„אומות“ ההיסטוריות כהתגלמות „פרינציפ“ מסוים. התרבות האנושית וההיסטוריה האנושית נובעות משאיפת הרוח העולמי להכיר את עצמו ואת „חירותו“. שאיפה זו הוא מגשם דרגות דרגות. התרבויות ההיסטוריות (המזרחיות, היוניות, המערביות) הן דרגות עליתו של הרוח בדרכו אל הכרת עצמו. בכל אחת מהן יצר לו הרוח עולם מלא של ערכים-סמלים, שבהם כאילו לבש גוף, התפשט במרחב. ובכל ערכיה של תרבות שולט „פרינציפ“ אחד, הוא רוחה של התרבות, מהותה הפנימית, „האידיאה“, שממנה נבראת רוח התרבות הוא גם „רוח העם“, באשר הוא הקובע את אפיו של עם. בעקבותיו הלכה ה„אסכולה ההיסטורית“ של תורת המשפט. שפנגלר שולל את התורה על רוח עולם אחד המתגשם דרגות דרגות. הוא רואה את התרבויות כיצירות אורגניות נפרדות, שכל אחת מהן היה את חייה היא, נוצצת, פורחת ונובלת ועוברת מן העולם. אבל גם הוא רואה כל תרבות כהתגלמות „נפשיות“ מסוימת, ואת כל ערכיה של תרבות כסמליה של נפשיות זו המתבטאה ב„אידיאה“ מסוימת. הוא מבחין: תרבות מצרית, והאידיאה שלה היא — דרך החיים אל המות; יונית, והאידיאה שלה היא — השלמות הפלסטית של הגוף המוגבל; ערבית, והאידיאה

שלה — המסתורין של הגוף הרוחני; צפונית, והאידיאה שלה — השאיפה אל האיך-סופי. בתורות אלו אחידותה של תרבות בכל ספירותיה ותקופותיה נובעת מהיותה מושרשת במהות רוחנית או נפשית אחת.

באידיאליזמוס הסמלני יש מעוף עצום. וגם יש בו מדה של אמת וגלוי סוד מסודות היצירה התרבותית — סוד הסמול. אולם בתור שיטה כוללת ומקיפה אין לו יסוד נסיוני. הוא עומד על "עבוד" נועז ביותר של החומר ההיסטורי וטשטוש קשה של העובדות. וקודם כל: הוא מדבר לכאורה על "רוח העם", ו"רוחות העמים", אבל באמת אין הוא דן כלל בעם או באומה היינו: בקבוץ אתני תרבותי. נושאי התרבות שלו הם היות אורריות מעורפלות: מזרח, מערב, צפון וכו'. הוא קובע תחומי "עמים" וגבולות מועדים כעולה על רוחו, הוא מצרף ומפרד כפי צורך השיטה. אפני הדבר, שעל הלשון, הערך התרבותי היסודי, אינו דן כלל. ה"עם" שלו הוא באמת צבור של עמים ולשונות, מדינות, ארצות ויבשות שלמות. ברור איפוא מאליו, שהרוח היוצר של האומה, שדברנו עליו למעלה, ו"רוח העם" של האידיאליזמוס הסמלני הם דברים שונים זה מזה בהחלט. ההבדל הוא זה שבין ישות ריאליית ובין מושג מפויט ומדומה.

השקפה היסטורית-נסיונית על תולדות התרבות אינה יכולה להתעלם מן העובדה, שהיוצר האמתי של כל תרבות מקורית בהיותה הראשונית הוא הקבוץ האתני. רק מתוך הבחנה בנושא ריאלי זה של התרבות בהיותה הראשונית יכולים אנו להסיק מסקנות נכונות. האידיאליזמוס הסמלני אינו נכון בכל אופן ביחס לנושא ריאלי זה של היצירה התרבותית.

התרבות האתנית טבועה במטבע של סגנון מיוחד. אבל אין יחוד זה מצטרף לאחידות אידיאליזמית-סמלית. זאת אומרת: המטבע האחד של התרבות האתנית אינו נובע מ"מהות" רוחנית אחת. אין אחידות בין ספירתית שלמה, ואף האחידות הספירתית אינה מוחלטת, ולפיכך אתה מוצא "סגנונים" שונים באומה אחת. באומה היונית קיימות היו היות שונות ומנוגדות כאתונה ואספרטה. וכן יש באומה גם סגנונים מעמדיים שונים. וכן אנו רואים, שיש ערכים לאומיים העוברים מעם לעם. יש שעם מקבל לשון נכריה. עם כזה מדבר איפוא בלשון, שלא נבראה מתוך "מהות". יש דתות, סגנוני אמנות, חוקים, אגדות וכו' היוצאים מתחום בית-יצירתם הלאומי ומתפשטים בין עמים נכרים. גם העמים המקוריים ביותר הידועים לנו קבלו

יסודי תרבות מעמים אחרים. הרי, שהתרבות האתנית עשויה להיות מורכבת ולקבל השפעה של מטבע וסגנון ממקורות יצירה שונים. רומא קבלה בימי פריחתה וגבורתה מיון את המיתולוגיה, את השירה, את האמנות, את הפילוסופיה ואת המדע. ואחר כך קבלה השפעה עצומה מתרבות המזרח. עמי אירופה קבלו את דתם, את הנצרות, מן המזרח. דת זו טבעה את תרבותם במטבע חדש. היא הכניסה לתוך תרבותם וחייהם יסודות זרים. המנזרים או הנישואין ללא-גירושין לא התאימו ל"רוחם", ובכל אופן נבעו מ"מהות" זרה. מיון ומרומא קבלו עמים אלה כמה וכמה גופי תרבות. לא רק את ה"פרי", את ה"פרינציפ", שנתגשם ביון-רומא, קבלו, כפי שהיה צריך להיות לפי שיטת הגל, אלא גופי צורות ותכנים קבלו, נשתעבדו להם או שאפו לחקות אותם. ועתים הרגישו את עצמם ככלי ריקי, שאין בו תרבות אלא במדה שיש בו מנחלת יון ורומא. את האמנות ואת הספרות של יון ורומא חשבו במשך דורות רבים לשיא היצירה, לדוגמאות נצחיות, שאפשר רק לנסות לחקות אותן. במחשבה ובמדע הרגישו את עצמם תינוקות של בית רבן, שאין להם אלא ללמוד ב"אסכולה" של חכמי יון ורומא. במדינותיהם השליטו את המשפט הרומי. ובמשך דורות רבים אף שמשה להם לשון רומא לשון-תרבות יחידה. וכן להלן.

תרבויות העמים אינן יכולות איפוא להחשב לפרי "מהות" רוחנית אחת. אין תרבות עם נוצרת מתוך "רוח עם" מיוחד, בחינת ישות רוחנית-אידיאולוגית קבועה היוצרת לה סמלים בכל ספירות התרבות.

אולם האידיאליזמוס הסמלני אינו קלוט מן האויר, כאמור. התופעות, שהוא נשען עליהן, הן תופעות נסיוניות, אם כי בתור שיטה הוא תלוי באויר. והתופעות האלה דורשות ביאור. עובדה היא, שבתרבויות העמים יש אחדות של מטבע וסגנון, אם כי זו אינה כוללת ומוחלטת. התרבות האתנית אינה ערב-רב של צורות מתחלפות, אלא נוטה היא אל הקבע, אל המשך של "מסורת". ובמקום שאין השפעה זרה עמים עשויים לקיים מסורת של סגנון-תרבות במשך דורות רבים. וכן יש בתרבות האתנית לא רק אחדות ספירית אלא גם מדה מסוימת של אחדות בין-ספירית, מעין זו, שקובע מונטסקייה. יש הרמוניה של "רוח" בחייו ובתרבותו של עם. אין משטר עריץ מתאחד עם חנוך חפשי. אין דת סגפנית מתאחדת עם אמנות עליזה וחושנית. אין אופי צבאי מזדווג יפה עם רוח המסחר. אין התפתחות חפשית של החברה אפשרית באוירו וב"רוחו" של משטר-קסטות בסגנון הודי. וכן

להלן. ועוד: יש בתרבות גם תופעות מסוימות, שהאידיאליזמוס הסמלני מבטא יפה את מהותן. לא כל ערכי התרבות הם לבוש ל"אידיאה", ובכל אופן אינם לבוש לאידיאה אחת. אבל יש ערכי תרבות המתקמים בסוד זה. הדת עם כל מה שנוצר מתוכה היא יצירה אידיאולוגית. האגדה, הפולחן, השיר וכ' משמשים לה מבע וסמל. ומכיון שבימי קדם היו כמעט כל יסודות התרבות מעורים בדת, הרי קבלו גם הם ממנה יסוד אידיאולוגי. בבנאות, בפסלות, בציור, במחול, בזמר וכ' יצרה לה הדת את סמליה. בלבוש ובקשוט ובמנהגי החברה יש יסוד סימבולי. המשפט, המוסר, המדינה, המשפחה, היצירה המלולית הם גבושים אידיאולוגיים. ולא במובן זה, שבספירות אלה האידיאה היא תמיד עלה ראשונה. אלא במובן זה, שבספירות אלה אידיאה — אחת היא, מה מקורה — עשויה לשמש אב לעצוב-דמות ולסמל-סמל.

והנה — מה שרששה של אחדות זו במטבע הצורה ובתוכן האידיאולוגי? את שרששה אין אנו יכולים לחפש בשותפות "מהות" נעלמה המתגלמת בכל הערכים ובכל הזמנים; להנחה כזו אין שום בסיס נסיוני, כאמור. על יסוד הסתכלות נסיונית בתולדות התרבות עלינו לומר, שאחדות אפיה של תרבות נובעת מכח-ההשפעה הקיים הגנוז ביצירה משיצ-אה מחביון הרוח-היוצר ונתגבשה בערכים, ב"רוח אובייקטיבי". היצירה המגובשת היא מקור כח מעצב-דמות ומחוקק-נתיב. תרבותה של חברה אינה צרור של יצירות-שעה מתחלפות. הקבוץ שומר ערכים ומנחילם מדור לדור. הוא נתון בתחום כחם של ערכיו, והוא דבק בהם. כל גלוי-רוח מקורי המשפיע על החברה ועושה רושם בחייה עשוי להשתמר ולהתנחל, להשפיע על הדורות הבאים וליצור בצלמו ובדמותו. הלשון, הדת, האמנות, המנהגים, המשפטים וכ' וכ' הם אוצר של ערכים תרבותיים קבועים, של "רוח אובייקטיבי", המתנחל מדור לדור. החברה מנחילה אותו ליחידים, בטובתם ושלא בטובתם. ערכים אלה קובעים דוגמא וטופס. כחות היצירה שבכל דור מתגלמים בעל כרחם במסגרת-מורשה. כך אפשר לומר: היצירה הגדולה מפרה את הרוח ומולידה את הדומה לה. כך נוצר "סגנון". ולהלן: הערכים משפיעים גם זה על זה השפעה בין-ספיריתית, וגם השפעה זו מתבצעת בעולם הנגלה של "הרוח האובייקטיבי". בחברה, שבחייה הדת שלטת שלטון מוחלט, גדול כחה של הדת להשפיע השפעה אידיאולוגית מכרעת על היצירה התרבותית: על האמנות, על המוסר, על המדינה וכ'. המשטר המדיני גדול כחו אף הוא

אלא הסברים מדומים לתופעה הנידונה ואינם אלא הטעאות-עין. יש חוקרים המבקשים את ראשית אמונת-היחוד במצרים או בבבל: התפתחות ההכרה הדתית בעמי-התרבות הגדולים האלה כאילו הבשילה את רעיון-היחוד. אבל ברור, שביאור זה אינו ביאור. שהרי עובדה היא, שבשום עם מעמי ימי קדם, ובכלל — בשום עם ובשום מקום ובשום זמן, לא נולדה אמונת-יחוד. אם גרמה ההכרה הדתית של מצרים ובבל, מדוע אין אנו מוצאים שם מונותאיזמוס אמתי ולא רק „זרמים“ ו„גטיות“? באסכולה הישנה של ולה ויזן רווחת היתה הדעה, שאמונת-היחוד נצנצה בישראל במאה השמינית, והוגיה הראשונים היו הנביאים-הסופרים. אמונה זו נצחה את האלילות בישראל רק אחרי חורבן הבית. הוצעוים המדיניים של התקופה האשורית הולידו את הרעיון, האסון המדיני של התקופה הבבלית השליט אותו בעם. אולם הרי הוצעוים המדיניים של הימים ההם היו מאורעות היסטוריים כלליים, שהרעישו את מוסדות חייהם של כל העמים. אשור היה סכנה גם למצרים ולעמי כנען, ומלכי אשור הכניעו ו„בלבלו“ הרבה אומות. חורבנות עברו גם על אשור, בבל, מצרים ועוד ועוד. ומפני מה לא נולדה בכל זאת מן הוצעוים המדיניים אמונת-יחוד בשום עם מן העמים האלה, וכן לא נולדה מתוך שום וצעוים מדיניים בשום עם בכלל?

ולפיכך, אחת היא באיזה זמן נקבע את ראשית אמונת-היחוד — אי אפשר לבאר אותה מתוך שום תנאים ומסבות. אמונת-היחוד היא יצירה תרבותית חדשה, וככל יצירה תרבותית מקורה האחרון הנתן להבחנה נסיונית הוא הרוח-היוצר של האדם. ומכיון שהיא נולדה וגדלה רק בישראל, עלינו להוסיף ולומר: היא נולדה מן הרוח-היוצר של עם ישראל.

אולם כיצד ובאיזה זמן קרה הדבר?

בשנים האחרונות הלכה וגברה במדע המקראי ההכרה, שלא הנביאים-הסופרים הגו ראשונה את רעיון-היחוד. בשום מלה בדברי הנביאים אין רמז, שהרעיון הוא חדש. אדרבה, הם נשענים על המסורת העממית וטוענים בשמה. היחוד קיים היה איפוא בישראל מלפני המאה השמינית. והנה יש מעלים את ראשית אמונת-היחוד עד תקופת אברהם, ויש סבורים, שאת היסוד לאמונה זו הניח משה. אולם אפשר לומר, שבמדע המקראי החפשי יש הסכם בשני ענינים יסודיים. אחת: אמונת-היחוד נתהוותה בדרך ההתפתחות המורגת מתוך האמונה האלילית. את הגשר ואת נקודות-המעבר מבקשים בדרכים שונות. יש מוצאים באלילות המזרחית „זרמים“ ו„גטיות“

מונותיאיסטיים. ויש מבחינים באמונה הישראלית גופה דרגות-ביניים. בין החוקרים יש טוענים, שאמונה זו היתה בראשיתה אף היא אלילית או קרובה לאלילות, ואלהיה היה אל מקומי או לאומי, שרק במשך הזמן נעשה אל יחיד. ובכל אופן רוחות הדעה, שהאמונה הישראלית לא כללה מתחילה שלילה מוחלטת של האלילות. היא היתה מתחילה אמונה באל לאומי. באמונה זו נכרכה דרישה מוגלטרית: הדרישה לעבוד את האל הלאומי בלבד. האמונה באל-עולם יחיד נולדה רק לבסוף. שנית: המונותיאויזמוס היה מתחילה נחלת מעטים, נחלת חוג — של „לויים“, של „רכבים“, של נביאים ובני נביאים או של בני מעמד מסוים, אבל בימי בית ראשון עדיין לא היה אמונה עממית. ישראל היה באותה תקופה בכללו עם אלילי. רק אחרי החורבן נעשתה אמונת-היחוד אמונת-עם.

ואת שתי ההשקפות המוסכמות האלה אני שולל ביסודן.

מכיון שהתפתחות האלילות לא הביאה לידי אמונת-יחוד בשום עם ובשום זמן, הרי, שכל כמה שנקרב את אמונת-היחוד לאלילות וכל כמה דרגות-ביניים שנקבע, לא נוכל לבאר את העיקר: בצנוץ אמונת-היחוד בישראל דוקא. מלבד זה אחוזה ההשקפה ההיא בתפיסה „הארייתמטית“ של כל השאלה, שלפיה ההבדל בין האלילות ובין האמונה הישראלית הוא הבדל במספר האלים. על מצע מספרי אפשר למצוא איזה קשר של „התפתחות“. אבל התפיסה הארייתמטית מוטעה היא מיסודה, וההבדל האמתי אינו מספרי אלא מהותי ושרשי. בספרי עמדתי בפרוטרוט על ההבדל הזה, וכאן אוכיר אותו בדבור אחד: האלהות האלילית היא מיתולוגית וכפופה למערכת הויה עליונה עליה, על-אלהית; האלהות הישראלית היא לא-מיתולוגית, אינה כפופה לשום מערכה — היא רצון-שליט עליון. לאידיאה זו לא הגיעה האלילות מעולם מתוך שום התפתחות. ואף הפילוסופיה האלילית בשיאיה המרוממים ביותר לא הגיעה אליה. הרי, שיש כאן ראשית מוחלטת, יצירה חדשה, תפיסה חדשה לגמרי, לא-אלילית, של העולם, ששום התפתחות של האלילות אינה מבארת אותה באמת.

מלבד זה עמדתי בספרי על תופעות רבות בחיי ישראל העתיק המוכיחות, שאמונת-היחוד לא היתה גם בראשית תולדות ישראל רעיון תלוש, ענין לחוגים או למסדרים, אלא הפרתה את חיים העם וטבעה אותם בחיותמה. הדת הרי לא היתה בתקופות ההן „ענין פרטי“, ולא היה פירוד בין „הכנסייה“ ובין „המדינה“. הדת היתה בכל העמים יסוד-היסודות של התרבות, וכמעט

בכבשונה של היצירה הלאומית

כל הספירות של התרבות היו מעורות בה במדה זו או אחרת. ממילא היו הדתות או גם עממיות. באלף השני לפני ספירת הנוצרים, בזמן הולדתה של האמונה הישראלית, לא היו בעולם בכלל דתות של "חוגים" או "מסדרים". כל דת היתה עממית או שאפה להיות עממית. גם דתו של אחנאטון שאפה ליעשות עממית, ומכאן המתח שבינה ובין דת אמון, אלא שלא הספיקה לה השעה. אין פלא, שגם האמונה החדשה מלאה בעם, שבקרבו נולדה, אותו התפקיד התרבותי, שמלאו אז כל הדתות. היא השפיעה השפעה מעצבת על חיי העם ותרבותו, היא נעשתה אידיאה יסודית של תרבות-אומה. אמונת-היחוד הפכה משורש את חיי העם ויצרה לה במשך הזמן לברשים וסמלים בכל ספירות התרבות: בנבואה, בכהונה, בפולחן, במשטר המדיני, באגדה, בשיר, בחוק, במוסר וכר' וכר'. יצירה שרשית ורבת-דמויות כזאת לא תתכן באיירת חיו של עם אלילי. ולפיכך עלינו לומר: אמונת-היחוד לא רק נולדה בישראל, אלא שתרבות עם ישראל היא ששמשה לה מימי קדם לברש וגבוש. ולהלן: תהליך היצירה הזה התחיל בימי משה, בסוף המאה השלש-עשרה לערך. משה הוא שהגה את האידיאה החדשה והוא שהביא מהפכה דתית בחיי שבטי ישראל ונטע בהם את האמונה החדשה. מאז נחקק נתיב חדש ליצירה התרבותית של ישראל. והסכום: האמונה הישראלית היא יצירת הרוח-היוצר, שנתגלה בעם ישראל מימי קדם ויצר תרבות-עם מונותאיסטית.

על השקפה זו יצאו עוררים. ומן הראוי לבחון אותה לאור כמה מן הדברים שנאמרו נגדה.

רק לפי דרכנו נגע כאן בטענה, שטען מבקר אחד, שההשקפה ההיא סותרת "לכל המציאות ההיסטורית", "לכל תולדות התרבות הפרימיטיבית", לעדות "כל התיירים והנוסעים" על שבטי הפראים ואף לעצם "השכל הישר". כי בכל מקום ראשית ה של הדת היא אמונת הרבוי, ואמונת היחוד היא פרי התפתחות מאוחרת. ואילו השקפתי כאילו מניחה, שעם ישראל התפתח "בנגוד לטבע האנושי" וכר'. אולם באמת הרי ברור, שאין אני קובע את ראשית אמונת-היחוד בתקופת "התרבות הפרימיטיבית" ולפני אמונת הרבוי, ואין אני מיחס אותה לשבטים פרימיטיביים ממין אותם השבטים, שהתיירים והנוסעים מעידים עליהם (אף על פי שכמה אתנולוגים חשובים בזמננו עושים כן¹). אני קובע את ראשית אמונת-היחוד הישראלית

באלף השני לפני ספירת הנוצרים, בתקופה, שבה הגיעה תרבות המזרח העתיק לשיא של התפתחות. וביתר דיוק: האמונה החדשה נולדה, לדעתי, בסוף האלף ההוא, כמאה וחמשים שנה אחרי אחרית ימי נאטון. הדעה, ששבטי ישראל היו אז פרימיטיביים, יכולה להחשב עתה לנושנה ובטלה, אף-על-פי שרבים מביעים אותה עוד מתוך הרגל. שבטים אלה היו דורות רבים בלב התרבות הגבוהה של בבל, כנען, מצרים. אמנם, הם שמרו על אורח-חיים מיוחד, אבל זה לא מנע אותם מלקבל השפעה תרבותית מסביבתם. ביחוד, מאחר שהתערבו בעמי סביבתם התערבות גזעית. דתם לא היתה פרימיטיבית, אלא שותפים היו בדת סביבתם התרבותית — באותו הפוליתיאיזמוס העליון, ששלט אז גם בכנען, כמו שהוכיחו עתה כתבי ראס-שמרה. בבחינה זו יש באמת קשר מסויים בין התפתחות האלילות ובין צמיחת האידיאה החדשה. האידיאה הזאת לא נולדה מתוך האלילות. אבל תרמה הגבוהה של התרבות המזרחית באותה התקופה ודאי הכשירה את הופעתה. האמונה הישראלית קבלה מראשיתה נחלה עשירה מתרבות המזרח. כמו שהטעמתי כמה פעמים. רק תולדות עם ישראל בתור עם מתחילות עם הולדת אמונת-היחוד. אבל שבטי ישראל הרי לא יצאו אז זה עתה מן השופרות. לפני כן היו את חיי סביבתם, ושותפים היו עם סביבתם גם באותן דרגות ההתפתחות הדתית, שהתיירים והנוסעים מספרים עליהן. אמונת-היחוד הופיעה איפוא בקרבם באמת אחרי הפוליתיאיזמוס העליון. ובבחינה זו אין כל הבדל בין המאה השמינית לבין המאה השלש-עשרה. ואילו השאלה, אי מתי חוללה אמונת-היחוד מהפכה בחייהם, ודאי אינה ענין ל"טבע האנושי" ולעדות ה"תיירים והנוסעים". עובדה היא, שמהפכות דתיות התחוללו בחיי עמים רבים. השאלה היא שאלת עדות המקורות, ועל עדות המקורות אני עומד בפרוטרוט בספרי זה.

הדעה, שהאמונה הישראלית היא פרי הרוח-היוצר של עם ישראל, לא נתקבלה על דעתם של מבקרי ספרי. ש. ד. גויטיין טוען, שאינו יודע מה טיבם של המושגים "רוח האומה", "יצירת-בראשית עממית". לדבריו, אין במושגים אלה ממש, ואין השימוש בהם אלא משענת קנה רצוץ לדלג בה על התהומות בתולדות הרוח, שאין המדע יכול להגיע עד חקרן. ואם כן, מוטב לומר זאת בפירוש ולותר על הבטויים ההם והדומים להם.⁴ דברי בקורת מעין אלה משמיע גם אפרים אורבך. הוא תמה, אם יש במושגים "תרבות

עם, "יצירה עממית", "כח היצירה של האומה" כדי לבאר את "מקור הרעיון המונותיאיסטי". ומלבד זה הוא שואל, מה ענינם של מושגים אלה, אם אנו באים להשיאם על שבטי ישראל במדבר. הוא קובל על שאיני עומד על שאלת ההתגלות, שהמקורות המקראיים תולים בה את ראשית אמונת היחוד. תחת זה אני משתמש במושגים "מוצא הגלייני" ומדבר על יצירה "קולקטיביסטית" ברוח ההגלייניות. כאן, יש, לדבריו, "אי בהירות" יסודית. יש לי יסוד לשער, שדברי על אפיה היחיד והמוחזק של האמונה הישראלית ועל אי-האפשרות לבארה מתוך התפתחות האלילות, נתפסו ביסודם כטענה למקורה הפלאי, העל-טבעי, אלא שנמנעתי לומר זאת בפירוש והאפלתי על השקפתי בבטויים "רוח האומה", "יצירת האומה" וכיוצא בזה. זהו, כנראה, גם טעם תלונותיהם של גויטיין ואורבך. ובפירוש אומר את הדברים א. קמינקא. הוא מעלה מספרי את הדעה, שהתגלות האמונה הישראלית היא "מאורע פלאי חיצוני יוצא מגדר הטבע הידוע", ודעה זו אינה מספקת אותו. והוא אף אומר: "ואל יתענו הצעיק, שהמחבר נותן על סברתו בדברו אחרי כן על, האגדה העממית, ויצירת הנפש העממית" וכו'. אולם, באמת, אם יש בדברי מדה מסוימת של "אי-בהירות", הרי זו נובעת במקצת בהכרח מטבע הענינים האלה, ובעיקר — מ"סבל הירושה" העמוס על המלים, שאנו אנוסים להשתמש בהן. אבל מי שידקדק בדברי ימצא, שנאמרו בבהירות האפשרית ובלי כל "צעיק".

נדמה לי, שאחרי כל האמור בראשית מאמרי זה יהיה ברור למעיין, מה טיב נקודות-המגע, שיש בין השקפתי ובין ההשקפה ההגליינית והשפנגלרית. יש מגע רק במקום, שהשקפות אלה נשענות על הנסיון ההיסטורי, אבל אין מגע מהותי שיטתי. יסוד כל דברי, ובכלל זה גם יסוד השקפתי על מקור האמונה הישראלית, היא הבחנת הרוח-היוצר האנושי כגורם עצמאי. ואין זה לא "רוח העולם" האחד המתגלה בסמלים ולא "נפשויות" אחידה המתגלמת בתרבויות. זהו אותו הכח הרוחני המתגלה מאז ומעולם באישים היוצרים ובשפע יצירות-התרבות האנושיות. דומני, שאיש לא יכפור, שה"רוח" במובן זה הוא תופעה נסיונית. המחלוקת נופלת רק בהסבר התופעה: אם יצירת הרוח מתבארת כולה מתוך "מסבות" או אם מתגלה בה גם כח עצמאי, שמקורו ב"טבע" הרוח. בכל אופן, הטעמת הרוח כגורם עצמאי אינה באה לדלג על "תהומות". אדרבה, היא שוללת את הנסיונות לדלג על תהומות בעזרת "תנאים" ו"מסבות". היא

טוענת, שכאן יש תופעה "תהומית"; שאנו עומדים כאן על סף אחד מתחומי חידות-הנצח של החיה. אולם מכיון שהתופעה עצמה היא נסיונית, הרי שאין היא "פלא" במובן המקובל. הרוח הוא "תהומי" ולא "פלאי", ודומה הוא בזה לחומר, למקום, לזמן, לתנועה, לצמיחה, לחיים וכו'.

להלן ברור, שהרוח היוצר הלאומי אינו אלא אחת מצורותיו של הרוח-היוצר האנושי, ודינו כדינו של זה. כשם שיש כוח-יוצר באישיות, כך יש כח-יוצר בקבוצה. גם זוהי תופעה נסיונית: יש רשויות אֶתניות ביצירה התרבותית. וגם כח-יוצר זה הוא תופעה "תהומית": הוא גלוי הכח היוצר הרוחני שבאדם, הוא גורם עצמאי, ואין לדלג עליו בעזרת "מסבות". ועם זה גם הוא רק "תהומי", אבל לא "פלאי".

והנה כל מה שאמרתי על הרוח היוצר של האומה הישראלית קבוע במסגרת השקפה כללית זו על הרוח-היוצר של האדם והאומה על פני כל האדמה. זה נאמר בפירוש ובבירור גמור בספרי, כרך א', ע' 11 ואילך, ובמקומות אחרים. המונותאיזמוס הוא יצירה מקורית של ישראל. היינו: הוא נוצר ברוח ישראל, ואין לבארו מתוך תנאים ומסבות. אבל אין אני מניח כאן סגולת-יצירה "פלאית", שנתנה אך ורק לישראל. אדרבה, אני מכליל את התופעה במערכה של תופעות כלליות. ישראל יצר תרבות מקורית — ככל העמים. תרבותו היתה גדולה וכבירת-השפעה — כתרבויות עמים-יוצרים גדולים אחרים, שהשפיעו על העולם. אמנם, אמנות-היחוד נוצרה אך ורק בישראל. אבל הרי האמנות המצרית אף היא נוצרה אך ורק במצרים, האמנות היוונית והפילוסופיה היוונית נוצרו אך ורק ביוון, המשפט הרומי נוצר רק ברומא, וכן להלן. הכללה זו במערכת-תופעות כלליות, קביעה זו של סוג התופעה היא הביאור היחידי האפשרי כאן. אולם בכל אופן אומרת הכללה זו, שהתופעה אינה מאורע "יוצא מגדר הטבע", שהרי היא קובעת לה את מקומה ב"טבע", במערכת גלויי הרוח-היוצר בחיי האדם. היא מוציאה אותה מכלל ה"פלא". ועם זה אין בהשקפה זו לא מחיובה ולא משלילתה של אמנות ההתגלות. אנו דנים רק בהיסטוריה הנסיונית ולא באמונה שבלב. היצירה המקורית היא מ"טבע" של רוח האדם, ובבחינה זו גם האמונה הישראלית היא "טבע". אבל הכללה זו מתיחסת סוף סוף לצד-היצירה שבתופעה. אולם כבר ראינו, שאין היצירות התרבותיות שוות זו לזו בתכונן וביחוד — במעלתן, ויש "סולם" לערכין. זוהי בלי ספק תופעה "תהומית" ביותר. ויכול אדם לומר, שהתגלות רעיון-היחוד בישראל היא מצד תכנה

בכבשונה של היצירה הלאומית

תופעה מופלאה ביותר, כי באמונת-היחוד נוצר לא רק "סגנון" דתי חדש. שהרי "סגנון" חדש יש בכל דת, וביחוד — בכל דת גדולה. דת אחזקתו, ורתושטרה, בודה וכו' אף הן קבעו כל אחת יחוד "סגנון". ובכל זאת הרי היו כל הדתות האליליות חילופי-סגנון של חויה דתית אחת — של "האלילות". לא כן האמונה הישראלית, שנולדה מתוך אידיאה חדשה לגמרי, שחצתה את העולם לשנים: לעולם אלילי ועולם ישראלי. בבחינת הצורה אפשר לומר: גם יצירה זו אינה סוף סוף אלא יצירה חדשה ויחידה של רוח האדם. אבל מצד התוכן אין הדבר כן. ולפיכך עלינו להניח כאן פעולה מיוחדת של ההשגחה. אולם — בזה כבר יצאנו בעצם מתחומה של ההיסטוריה הנסיונית ובאנו לתחומה של האמונה.

וכשם שאין האמונה הישראלית יחידה בעולם בבחינת היותה יצירת-בראשית של הרוח, יצירה מקורית של עם ותופעה חד-פעמית, כך אין היא יחידה בבחינת היותה אידיאה יסודית של תרבות עם. ולא במובן זה, שבה נתגלתה אידיאה, שהיתה גנוזה בנפש האומה הישראלית בכל הדורות ושפעלה מבית-גנוזה תמיד ככח יוצר-תרבות אחיד. אלא במובן זה, שתרבות עם ישראל נטבעה במטבע האידיאה ההיא, שנתגלתה בו בימי קדם ושהשפיעה השפעה מכרעת על חייו בתחום הנגלה של "הרוח האובייקטיבי". כך מתואר הדבר בביורור גמור בספרי, כרך א', ע' 11 ואילך, ובמקומות אחרים. וגם תופעה זו אינה יחידה בעולם. כבר הזכרנו, שכל הדתות בתקופה ההיא מלאו את התפקיד של גורם-מעצב יסודי של התרבות. ולא עוד אלא שפעולתה התרבותית של אידיאה דתית זו דומה לפעולתן של דתות אחרות, שנוסדו בתקופה היסטורית בידי מחוקקים. דת זרתושטרה נעשתה גם היא יסוד לתרבות עממית, והשפעתה היתה מוגבלת בתחום עם-מולדתה. דת בודה לא השפיעה בעם-מולדתה, אבל נעשתה כוח-יוצר של תרבות עממית בקרב עמים אחרים. זה היה בערך גם גורלה של הנצרות. דת מוחמד כבשה לה תחילה את עם-מולדתה, ואחר-כך כבשה עמים אחרים וטבעה את תרבותם בחותמה. האמונה הישראלית בנתה לה את עולמה בעם ישראל, ובצורתה הראשונית לא יכלה להתפשט בעולם. אבל היא היא שהפרתה חי עמים אחרים ברבות הימים באמצעות הנצרות והאיסלם.

באיזה מובן היתה איפוא האמונה הישראלית יצירת נפש האומה? באותו מובן, שכל דת עתיקה היתה יצירת עם מחוללה. והרי גם הדתות

ההיסטוריות הגדולות, עם בואן לארצות שונות ועם הסתגלותן לסביבות שונות, קלטו מן היצירה העממית, ובבחינה ידועה יש לחשוב את צורותיהן המקומיות ליצירת נפש העמים. האמונה הישראלית היא יצירה עממית במובן זה, שגם בתקופתה הראשונה כבר הפרתה חיי עם ולא היתה נצן-מרתף של מנזרים או מסדרים. ודאי, אמונה זו במלוא קומתה אינה יצירת ישראל במדבר. באותה תקופה רק נצנץ החזון החדש ברוחו של איש-הפלאים, הוא משה, ובכוחו התחוללה מהפכה בחיי השבטים. אולם לאמונה הישראלית הרי נתיחד מקום היסטורי-עולמי לא בגלל האידיאה כשהיא לעצמה, אלא בעטיו של כל עולם-הסמלים, שבראה לאידיאה ההיא. האמונה הישראלית משמעותה: נבואה חדשה, אגדה חדשה, השקפה היסטורית חדשה, מוסר חדש, כהונה חדשה, פולחן חדש, שלשלת הנבואה, מלכות האלהים, דוד, ירושלים, היסטוריה קדושה, חזון גאולה וכו' וכו'. ואמונה זו אינה יצירת יחידים; היא יצירת עם מונותאיסטי.

ובעצם מניחה גם ההשקפה המקובלת יצירה מונותאיסטית-עממית במובן האמור, אלא שהיא קובעת את ראשיתה אחרי החורבן. כיהדות של ימי בית שני הרי היא בכל אופן יצירה מונותאיסטית-עממית. אלא שלשיטה זו נעשתה האידיאה הישראלית יסוד לתרבות עממית אחרי חורבנו של ישראל העתיק, אחרי שנהרסו יסודי חיי העם הישראלי בהיותם הראשונית. שיטה זו מיוסדת על טשטוש וסלוף שיטתי נועז של כל תולדות ישראל בימי קדם. "מלכות האלהים" של תקופת השופטים היא בבואה של התיאוקרטיה המאוחרת. התורה מאוחרת מן הנבואה הספרותית. ס' הכהנים נתחבר בימי בית שני. אגדות בראשית הן פרי השפעה בבלית מאוחרת, אולי — מימי גלות בבל. מזמורי ס' תהלים נתחברו רובם ככולם בימי בית שני. וכן להלן. על זה נוסף טשטוש כל המטבע הישראלי המיוחד של יצירת התקופה העתיקה: של הנבואה הקדומה, של הדרישה באלהים, של הקרבן, של החג וכו'. ישראל לא רק עבד לאלהי נכר, אלא הישראליות עצמה היתה אלילות. והכל על יסוד מדרשי כתובים בהתאם לקו השבלונה האלילית. המדע המקראי עמד בשנים האחרונות על כובם של כמה מן הסלופים האלה. אבל ברובם הוא מחזיק עדיין. אולם מי שהכיר, שהתורה קודמת לנבואה הספרותית, שמזמורי תהלים הם רובם מימי בית ראשון (כמו שאוכיח בדרך ב' של ספרי), ש"מלכות האלהים" הנבואית היא קדומה, שייצירת בית ראשון היא מונותאיסטית בכל תגיה, מוכרח להניח, שקיים היה

בכבשונה של היצירה הלאומית

קבוץ אתני מונותאיסטי עוד לפני בית שני. זאת אומרת, שיש ראל היה עם מונותאיסטי ושה"אלילות" של ימי בית ראשון היתה באמת רק תופעת-שטח, ספיה-סרק נמושי ללא פרי תרבותי.

מן המפורסמות היא, שהתהוותה של כל תרבות היא פרי יצירה אינטואיטיבית ולא שכלית-מושגית. וכן שחיות התרבות בנפש האדם היא ברובה ויסודה התרחשות אינטואיטיבית. וזה אמור לא רק ביחס ליסוד-הצורה שבתרבות אלא גם ביחס ליסוד האידיאוני שבה. גם האידיאה היא על פי רוב סכויח בחוש פנימי ולא תפוסה תפיסה מושגית מופשטה. דוגמה לכך יכולה לשמש לנו הלשון. גם הכללים והחוקים הטבועים בה נוצרים בחוש אינטואיטיבי ובלי ידיעה של "דקדוק". וכך הם גם נקנים ליחיד.

את הדת עלינו לחשוב בלי ספק על היצירות האידיאוניות-האינטואיטיביות. הדת כוללת אמונות ודעות מסוימות על עולם ומלואו. אבל אין מדרכה — לפחות בימי קדם — לנסח את אלה נסוח עיוני-מושגי. היא מביעה את עצמה באותות וסמלים. החוקר את הגבושים האלה יכול לחשוף את ה"מהות" שבהם ולנסח נסוח אידיאוני-מופשט. אבל דרך יצירתם אינה מן המופשט. לדוגמא: ביסודה של המגיה הנפוצה בכל העולם מונחת תפיסת-עולם מסוימת, ופעולותיה כפופות לכללים מסוימים, כמו שהראו פרזר ואחרים. אבל יוצרי המגיה לא נסחו את "מהותה" מעולם, ואת כללי פעולתם לא ידעו מעולם ידיעה מושגית. המגיה נוצרה ונתממשה בדרך האינטואיציה.

והוא הדין בכל האלילות כולה, כשאנו תופסים אותה כהויה אחת. בספרי הראיתי, שבכל הדתות האליליות על פני כל האדמה טבועה אידיאה יסודית אחת: שעבוד האלהות למערכה ולהויה על-אלהית. האלילות היא איפוא בכללה וביסודה בבחינה זו יצירה אידיאונית. אבל אין מן הצורך להטעים, שהאלילות לא נסחה את עצמה מעולם ולא קבעה את "מהותה" במושגים. כל שכן, שלא נבראה מן הרעיון המופשט. היא קיימת בכל מקום על פני האדמה, ובכל מקום טבועה בה האידיאה ההיא. המובעה באלפי סמלים ולבושים. את האידיאה יכולים אנו לנסח בצורה עיונית. אבל באלילות גופה היתה זו אידיאה-שלטת אינטואיטיבית, שרקמה לה ממעמקים את רקמת סמליה בכל אומה ולשון.

ואם כן, הרי אין פלא, אם גם האידאיה הישראלית — אלהות על־טבעית, עליונה על כל הויה — באה לעולם בדמות סכיה אינטואיטיבית ללא נסוח מושגי, ואף היא יצרה לה ממעמקי הנפש סמלים ולבושים, כמו שהראיתי בספרי. רק מתוך הנחה זו נפתח לנו פתח להציץ לתוך ערפל מסתריהם של „מדדומי אלים” בישראל בימי קדם. כיצד החריבה האידאיה הדתית החדשה את העולם האלילי, שבו חיו שבטי ישראל לפני, וכיצד החלה לבנות לה עולם חדש ממכתחו? התרחשות זו מעולפת מסתרים. כי במקרא אין אנו מוצאים תשובה מפורשת על שאלה זו. אדרבה: המקרא אינו נלחם כלל באילולות האמתיות, המיתולוגיות, אלא רק בענין טפל שבה — בעבודת הפסילים. מלחמה זו בעבודת הפסילים מנוסחת במקרא נסוח מושגי. יש לה לבוש עיוני של טענות והוכחות: היעשה לו אדם אלהים?... מי יצר אל ופסל נסך?... ועוד ועוד. אבל ברור, שמלחמת־מושגים זאת, שטחית ופריפריית, אינה המלחמה המכרעת. ולהלן: מכיון שהמקרא אינו תופס תפיסה מושגית את מהות האלילות, הרי שגם את הניגוד הפנימי האמתי שבינו ובין האלילות אינו מביע במושגים מנוסחים. המלחמה העיקרית התנהלה איפוא בעל כרחך בשטח אחר: בספירה של היצירה האינטואיטיבית.

התופעה הזאת, שהמקרא אינו פוקד את האלילות המיתולוגיות כלל, אף בדבור אחד, היא התופעה המופלאה ביותר בתולדות האמונה הישראלית, ויש בה כדי להדהים אותנו. מן הנסיון אני יודע, שאין איש יכול להכחיש את עצם העובדה, אבל אין איש מקבל את המסקנה הנובעת ממנה. והמסקנה יכולה להיות רק אחת: התקופה המקראית כבר לא הכירה את האלילות בהיותה האמתית. מר קמיקא (במאמרו „הנ”ל) מודה, שהעובדה הנזכרת היא „דבר אמת ויציב”. אבל הוא חושב, שזה הוא „מן הדברים היותר נועזים” בשיטתי, שאני מניח, שסופרי המקרא לא ידעו את האלילות. לדעתו, ידעו הנביאים והמשוררים ואנשי החכמה בישראל גם את הספורים על האלים וגם את הדעות התיאולוגיות של כהני האלים. ולא עוד, אלא שלדבריו גם קבלו השפעה מדעותיהם, והשפעה זו אולי אף היתה מגורמי התהוות האמונה באל אחד ומוסרי. אולם ראשית — אין בידנו חומר להכריע על פיו, אם ידע פלוני או אלמוני בישראל בימים ההם את האלילות כהיותה, אם לא ידע. השאלה העיקרית היא: אם היתה „האלילות” של עם ישראל אלילות אמיתית. ובשים לב לשאלה זו עלינו לומר: אילו היה ישראל עם אלילי באמת, אי

אפשר היה, שסופרי המקרא ימנעו מלפגוע באלילות האמתית אף במלה אחת. ושנית — היכן הרמז בדברי סופרי המקרא עצמם על ידיעת האלילות האמתית? הלא הם פונים בדבריהם גם כלפי הגוים. ואם הכירו את האלילות האמתית, איך יכלו להאמין, שטענותיהם בענין עבודת "עץ ואבן" ישפיעו במשהו על אלה? ולהלן: היכן הם מבחינים בין האלילות ובין דעות כהני האלילים? האין הם חושבים גם את החכמה האלילית לחטא ומרי? מר קמינקא אומר, שמלחמת המקרא באלילות היא "חידה המחכה עוד לפתרון". וכנראה לא מצא בדברי אף נסיון לפתור את החידה הזאת. אבל באמת הצעתי פתרון, ואין אני רואה אפשרות של פתרון אחר. והפתרון הוא: הקרב המכריע עם האלילות בישראל התחולל בראשית נצנוצה של האידיאה החדשה, בימי משה. הקרב היה קצר, האלילות הישראלית הוכתה לרסיסים, והאמונה החדשה נוטעה בישראל. דבר מעין זה קרה גם בערב בימי מוחמד. האלילות נעלמה מאז מאופק האומה ונראתה לה מתוך הערפל. נשארו בעם רק שרידים נמושים של אלילות. וגם השפעת האלילות הנכרית על ישראל היתה מעטה נמושת, בשטח עבודת "פסילים". הנחלה התרבותית, שקבל ישראל מן האלילות — אגדות, חוקים, שירים וכו' — היא נחלת עברו האלילי של ישראל, שאז היה מחובר אל עולם-התרבות האלילי. אין שום דבר בנחלה זו, שיכריחנו להניח מגע מאוחר דוקא. מפני זה רואה המקרא כולו את האלילות מתוך הערפל ותופס אותה כעבודת פסילים. יש לזכור, שגם מסופרי האיסלם הספיקה האלילות להשתכח בזמן קצר לערך, ואף הם יודעים אותה כמעט רק כעבודת פסילים.

אולם משהתחוללה המהפכה ההיא בישראל בראשית תולדותיו התחילה האמונה החדשה בונה לה את עולמה המיוחד. כל חיי ישראל ותרבותו שמשו לה חומר. התחיל תור הזהב של היצירה הישראלית המקורית. ומאז אנו רואים כאילו עולם נתון בתוך עולם או ליד עולם, ואין שני עולמות אלה נוגעים זה בזה. ישראל כאילו סגור בתוך עולמו, הוא נתון כולו לבנין עולמו החדש. בעבודת היצירה הזאת, ברקימת הסמלים והלבושים לאמונה החדשה, מתבצעת המלחמה האמתית עם האלילות. מזמן לימן עוברים זרמים דלוחים של "אלילות" בעם, ביחוד — ממקור חצרות המלכים ונשיהם הנכריות. אבל אין אלו אלא זרמי-שטח. לא העם וגם לא סופרי המקרא אינם יודעים כבר את האלילות האמתית.

ואל יהיו הסתגרות כזאת ואף סגורים כאלה תמוהים בעינינו. באמת

אנו מוצאים דוגמתם בכל מקום שתרבות לאומית מקורית נולדת ובאה לעולם. בין מצרים ובין שאר ארצות התרבות המזרחית היה מגע קרוב. אבל הרי כל יצירות האמנות, שיצרה מצרים בתקופתה המקורית, יש בהן סגנון אחד, וכיצד זה לא נתערב באמנות זו דבר מעולם-יצירה אחר? האם לא ראו האמנים המצרים סגנוני-אמנות אחרים? וכלום אין כאן סגנונים? מעין יחוד-סגנון כזה וסגנונים כאלה תמצא בכל תחום של יצירה לאומית מקורית. כל שכן ישראל, שבאמונתו היה לא רק משום חדוש "סגנון", אלא משום יצירה חדשה ומנוגדת לאליליות ניגוד שרשי ותהומי.

שאמנם כך היה הדבר, מעידה עדות מכרעת התופעה המקבילה, והיינו, שהעולם האלילי אף הוא אינו יודע את האמונה הישראלית. בזה, דומני, לא יטיל איש ספק. והרי גם זה פלא הוא: במשך יותר מאلف שנים קיימת היתה אמונה זו, שעתידיה היתה להחריב את האליליות, מבלי שהעולם האלילי ידע מה טיבה. הנביאים טענו: עץ ואבן! והגוים ענו: איה אלהיכם? זהו כל הפולמוס. הלא עוד בעיני משכילי יון ורומא היתה היהדות דת של לא-אלהים. וזה — בשעה שהיהודים כבר היו פזורים בין הגוים והשתדלו להפיץ ביניהם את דתם. הרי שני עולמות סגורים זה בפני זה! סגורים כנגד סגורים!

פתרון החידה הוא איפוא: תקופת המקרא אינה יודעת את האליליות, מפני שהיא תקופה של יצירת-מעמקים תרבותית לאומית מקורית על מסכת האידיאה המונותאיסטית. היא לקויה בסגנוני יצירה. ועל המדע המקראי אפשר לומר: מכיון שהתופעה היסודית הזאת, שהמקרא אינו יודע את האליליות, נעלמה ממנו, הרי שנעלמה ממנו, בעצם, מהותה של כל התקופה המקראית. מכיון שנעלמה ממנו החידה, לא יכול ממילא למצוא את הפתרון. וכך הפך את תקופת היצירה המונותאיסטית המקורית בתולדות ישראל לתקופה של יצירה אלילית.

¹ השוה לכל השאלה הזאת ספרי "גולה ונכר", כרך א', ע' 59 ואילך.

² בוסטנאי, תרצ"ט, גליון כ"ד.

³ עיין ספרי זה, כרך א', ספר ב', ע' 287—289, 315—323; שם גם דחיתי דעה זו.

⁴ עיין מוסף "דבר", ר' באלול, תרצ"ח.

⁵ עיין: Monatsschrift für Geschichte u. Wissenschaft des Judentums, 1938

⁶ עיין "מאונים", כרך ח', תרצ"ט, ע' 469—476.

א. לחקר תולדות האמונה הישראלית

שאלת ראשיתה של אמונת האחדות

השאלה היסודית של תולדות האמונה הישראלית היא שאלת היחס בין האמונה המקראית ובין האלילות. המסורת המקראית קובעת את ראשית אמונת האחדות בתקופה שלפני „מתן תורה“ לישראל. בימי אבות העולם, בימי אדם הראשון ונח ואברהם ויצחק ויעקב, נתגלה האל האחד לבני אדם, ואף כרת עמם בריתות ונתן להם מצוות¹. לפי מסורת זו היתה אמונת האחדות בראשית האלילות נולדה אחר כך, היא היתה פרי ירידה והתנוונות². השקפה זו על קדמות אמונת האחדות שלטת היתה ביהדות, בנצרות ובאיסלם, ומקובלת היתה גם על המחשבה האירופית בדורות האחרונים. למחשבה הרציונליסטית של תקופת ההשכלה היתה האמונה הצרופה באל אחד (ה„דיאיזמוס“) יסוד מיסודות השכל האנושי, אמונה-הכרה „טבעית“, אנושית-ראשונית.

1 עיין בר' א', כח—כט, ולפי המשך בב', א—ג נראה, שמצות שבת נתנה לאדם הראשון. אחרי הסבול כרת אלהים ברית עם נח ובניו ונתן להם מצוות, בר' ט' (הז), שבע מצוות, שנתנו לפי המסורת התלמודית, לאדם ולבני נח, עיין סנהדרין נ"ו, ע"ב, ועיין רמב"ם, משנה תורה, הלכות מלכים ט'). לאבות ישראל נתנלה אלהים כמה פעמים: עם אברהם כרת ברית (בר' ט"ו) ונתן לו מצות מילה (י"ז).

2 במקרא אין אנדה מפורשת על ראשית האלילות, אבל תפיסת האלילות כפרי ירידה ובערות נלומה בכל השקפת העולם המקראית. לפי האנדה המאוחרת היתה האלילות פרי בגידה באלהים, מעשה שטן ורוחות, שהדיתו את האדם, עיין ס' היוכלות י"א; ס' חנוך הכושי י"ט. לפי צוואת נפתלי, נוסח עברי, ט', בחור העמים ברור ההפלגה, בעטיו של נמרוד, במלאכים שריהם לעבוד להם כאלהים. השוה צוואת נפתלי, נוסח יוני, ג'; עזרא הרביעי ג', ז ואילך. השוה גם דברים רבה ב', כד. לפי האנדה המדרשית נולדה האלילות ברור אנוש או ברור הפלגה (עיין בראשית רבה כ"ג, ט; כ"ה, ב; ל"ה, ו). אבל כבר אמרו על נעמה אחות תובל קין, שהיתה „מנעמת בתוף לעבודה זרה“ (שם כ"ג, ד).

אבל גם המחקר ההיסטורי נסה לבסס השקפה זו בדרך הנסיון, ובראשית המאה הי"ט עדיין היתה שלטת תורת ההתנוונות, האומרת, שמתחלה קיים היה מונותאיזמוס קדמון ושהאלילות נולדה מתוך התנוונות האמונה הדתית.³

אולם השקפה זו לא יכלה להחזיק מעמד משהתפשטה תורת ההתפתחות בעולם וכבשה את כל המדעים, וביניהם גם את חקירת תולדות התרבות. התפתחות ולא התנוונות, פרוגרס ולא רגרס — חוק זה שולט גם בעולם הרוח והתרבות. האדם עלה מדרגת תרבות נמוכה לדרגת תרבות גבוהה, ולא להפך. וגם בתחום האמונה הדתית עלה האדם מדרגה לדרגה. האמונות הנמוכות קדמו בזמן לאמונות הגבוהות והעליונות. המונותאיזמוס הוא הדרגה העליונה של האמונה הדתית, ולפיכך הוא המאוחר. קדמו לו אמונת רב, או אמונת שדים ורוחות או אמונת כשפים. אמונת האחדות נבראה מתוך האלילות בדרך התפתחות והתאצלות ההכרה הדתית — זו היתה ההלכה, שנקבעה עתה. מכלל גדול זה נתחייבה מאליה הדעה, שהאמונה הישראלית המונותאיסטית לא היתה פרי התגלות קדמונה וראשונית אלא נולדה מתוך האלילות. גם היא כפופה היתה לחוק ההתפתחות. היא נולדה בדרך ההתהוות המודרנית, מתוך נפתולים קשים עם האלילות, שקדמה לה. ולא עוד אלא שאף היא אחוזה היתה תחילה באלילות בשרשיה, ולא כבשה את האלילות אלא כבוש אחרי כבוש, שעל שעל. השאלה הגדולה היתה: מתי חלה ראשית ההתפרדות מן האלילות? ואיך ובכח מה נתבצעה ההתפרדות הזאת?

בין חוקרי תולדות הדת היו מי שדמו למצוא את ראשית אמונת האחדות הישראלית במצרים: במונותאיזמוס הסולרי של פרעה אחנאטון (אמנחותפ הרביעי, לערך 1375—1358), ששלל את עבודת כל אלהי מצרים ובקש להנהיג את עבודת השמש (אתון) בלבד, או באותה הנטיה „ההנותאיסטית“, שאנו מוצאים באלילות המצרית (כמו גם בדתות אליליות אחרות), ליחד את מעלת האלהות לאל אחד או בנטיה להבליע את האלילים זה בזה, כאילו הם רק דמויות שונות של אלהות אחת. אחרים (אנשי האסכולה „הכל-בבלית“) בקשו את ראשית המונותאיזמוס הישראלי בבבל. בבבל מצאו מין „מונותאיזמוס כבוש“. דת הכהנים והחכמים הבבליים שונה היתה מן הדת המיתולוגית של העם. להם שמשו

8 חוקרי תרבות שמרניים, ביחוד מבין הקתולים, פחזקים כרעה זו עד היום. עיין על כל השאלה הזאת להלן: „האלילות“.

אגדות המיתוס רק סמלים. להם היו „האלים” רק גלויי אלהות אחת המתגלמת בעולם ובמחזורי גרמי השמים. גם בבבל אנו מוצאים את הנטייה להבליע את האלים זה בזה ולהעלותם בדמות אחת.⁴ אבל הנסיונות האלה למצוא את ראשית המונותאיזמוס הישראלי מחוץ לישראל לא הצליחו, ורק יחידים האמינו בהם. האסכולה השלטת, שמיסדיה ונושאייה המובהקים היו רוברטסון סמית, ולהויזן, קינן, שטדה, דוהם, סמנד, מרטי, קיטל, גונקל, גרסמן ועוד, בקשה את ראשית המונותאיזמוס בישראל עצמו. האחדות נולדה על ברכי האלילות, אבל על ברכי האלילות הישראלית. בישראל התחוללה התמורה. אמונת ישראל היא שעלתה והגיעה לרעיון האחדות אחרי שעברה דרגות דרגות של התפתחות. את המונותאיזמוס יש לבאר מתוך תולדות עם ישראל.

את המסורת המקראית על דבר עבודת האלילים של ישראל בימי קדם (עד חורבן בית ראשון) העריכה אסכולה זו הערכה חדשה. האלילות ההיא לא היתה זנות מעל יהוה, כמו שהמסורת דנה בה, אלא היא היא שהיתה דתה המקובלת של האומה באותה תקופה. אלהיה של האמונה הישראלית הקדומה לא היה אל-עולם יחיד. הוא היה אלהי ישראל בלבד, אל לאומי, אלהי מלחמות ישראל. העם האמין, שיש אלים רבים בעולם ושבעמים אחרים וארצות אחרות מושלים אלים אחרים. בארץ כנען עבד לבעלים, מפני שחשב אותם לאדוני הארץ, לנותני היבול וברכת העדרים. הוא לא נתכוון למרוד באלהיו, הוא רק האמין ברשויות אלהיות שונות. יש סבורים, שזו היתה דרגת הדת העממית בישראל ושדת משה שללה מלכתחילה עבודת אלהים אחרים. אולם גם הללו סבורים, שהשלילה לא נבעה מאמונה מונותאיסטית עיונית ומוחלטת אלא מדרישה של

4 עיין: וינקלר, KAT, ע' 208 ואילך; Baentsch, Aitorientalischer und israelitischer Monotheismus (1906) ע' 99—100, 48 ואילך; וכן ירמיה, ATAO, ע' 269 ואילך ועוד, וכן בשאר ספריו. השוה גם: Gruppe, Griechische Mythologie, חלק ב', ע' 722. ועיין: Hehn, Die biblische und die babylonische Gottesidee (1913). ההן דוחה את ההשקפות האלה ומשתדל לבאר את המונותאיזמוס הישראלי ביאור „לאומי” (השוה להלן, הערה 9). על הנסיונות האלה אפשר להשוב גם את נסיונו של רנן, שבקש לתפוס את המונותאיזמוס כצורת האמונה הדתית של השמיים בכלל, אפשר לומר — של האלילות השמית. המונותאיזמוס הוא לא יצירת רוח ישראל, אלא פרי „המדבר”. האלילות השמית, שהמדבר היא עריסתה, אין בה מיסוד הרמיון המיתולוגי, עניה היא בדמויות וגוונים, ומתוך עניות זו היא נוטה כלפי „מונותאיזמוס”. שבתפיסה זו אין ממש, הוכר זה כבר.

מונולטריה: מן הדרישה, שדרשו נושאי האמונה המדברית מישראל, שיעבוד לאלהיו בלבד. לא אל יחיד בעולם, אלא: אל יחיד לישראל. המונר-תיאיזמוס נוצר רק בתקופת הנבואה הספרותית. השקפה זו כרוכה בדעה, שהתורה לא „נתנה“ לישראל במדבר ולא קדמה לנבואה, אלא שהתורה היא גבושה המאוחר של הנבואה הספרותית. הנבואה היא שהתירה את הקשר העתיק בין ישראל ובין אלהיו, והיא שהעלתה את אמונת יהוה מדרגת אמונה באל לאומי לדרגת אמונה באלהי עולם. מן הצמצום הלאומי להרחב האוניברסלי — זה היה דרך התפתחותה של האמונה הישראלית. הנביאים אסרו מלחמה על האלילות, הנכריה והישראלית, בשם האל האחד המושל בכל העולם והפועל בתולדות כל העמים. הפרישה מן האמונה העממית והתמורה המונותיאסטית נתבצעו על מסכת הזעזועים המדיניים הגדולים, שהביאו תחילה לידי חורבן מלכות אפרים ואח"כ לידי חורבן מלכות יהודה. העם לא האמין באפשרות החורבן. הוא האמין בישועת האל הלאומי וגם האמין בצדקתו לפני אלהיו. אבל הנביאים נבאו פורענות וחורבן. בנבואה זו גלום היה הרעיון, שיהוה אינו אל „לאומי“; יהוה יכול לנתק את הקשר בינו ובין ישראל. בנבואת החורבן כרוכה היתה שלילה מוחלטת של האמונה העממית. אין בטחון ברוב קרבנות וחגים ומזבחות. יהוה דורש צדק ומשפט. ואם לא יחזור העם בתשובה דתית ומוסרית, לא תהיה לו חנינה. בדרישה המוסרית המוחלטת הזאת כלול היה שחרור הדת מצמצומה הלאומי. יהוה האל המוסרי הוא גם אל אוניברסלי. הנביאים הם ששללו את מציאותם של אלהי הגויים, והם שהמליכו את יהוה על כל העמים. מתוך השקפתם זו הסבירו הנביאים את המאורעות המדיניים. נצחונות אשור ובבל הם לא נצחונות אלהי אשור ובבל אלא — נצחונות יהוה. אשור הוא שבט אפס, ובבל הוא מטה זעמו. הפורענות והחורבן הבאים על ישראל הם פועל יהוה. עונש אלהים הם על החטא. החורבן הנחיל נצחון להשקפה זו.

ול הויזן, החוקר השיטתי ובהירהשכל ביותר בין אנשי המדע המקראי, מודה בפה מלא, שסוף סוף אי-אפשר לבאר, מפני מה הלכה האמונה הישראלית, שהיתה דומה בראשיתה לדת מואב או עמון, בנתיב מיוחד ומפני מה נעשתה דת מונותיאסטית. אפשר רק לתאר את דרגות המעבר בדרך זו מן האלילות אל עבודת האל האחד⁵. אבל המדע המקראי נסה בכל זאת לבאר את התופעה ההיא. הוא אף ראה בזה את תעודתו

החשובה ביותר: לתת ביאור היסטורי להתהוות המונותאיזמוס במקום הביאור הדוגמטי של המסורת. הוא בקש לברר את הגורמים ההיסטוריים או הסוציאליים, שמתוכם נבראה אמונת האחדות. אולם אי־אפשר לומר, שהצליח בנסיון זה.

מה היה הגרעין האידיאוני, שהיה טמון באמונת יהוה מראשיתה ושהכשיר אותה ליעשות דת מונותאיסטית?

דעה רווחת הוא בין אנשי המדע המקראי, שיהוה היה מתחלה אל טבעי, אלהי הסערה והרעם או אלהי הר־געש (סיני)⁶. אבל הקשר המיוחד, שנקשר בין יהוה ובין תולדות חיי עם ישראל, גרם לכך, שדת יהוה נעשתה במשך הדורות דת מונותאיסטית מוסרית. ביסוד ההיסטורי־החברותי־המוסרי שבדת יהוה מבקשים החוקרים, אם כי בדרכים שונות, את ראשית התהוות המונותאיזמוס. יהוה נעשה אל לאומי, והיחס המיוחד, שנקבע בינו ובין גורל האומה, מלא את דת יהוה תוכן מוסרי יותר ויותר. מתפיסת יהוה כאל היסטורי־חברותי נבעה תפיסתו המוסרית, מן התפיסה המוסרית נבע רעיון האחדות. יהוה היה שונה מאלהי הגויים בהיותו המוסרית, וזאת היתה מעלתו המכרעת. בתור אלהי המוסר והצדק, שאין בהם צמצום לאומי, נעשה אלהי כל העולם⁷. או: יהוה היה מתחלה אל קני או מדייני, שעבודתו היתה בהר סיני (או בקדש); משה למד את עבודתו מן המדיינים (מיתרו, כהן מדין), הוא כרת ברית בין האל הזה ובין ישראל. הקשר בין יהוה ובין ישראל היה איפוא מלכתחילה לא קשר טבעי אלא קשר־ברית. יהוה היה „אל בחירה“. הקשר היה תלוי ברצון, ומפני זה — בתנאים מוסריים, במלוי דברי ברית יהוה ודרישותיו, מפני זה יכלה דת יהוה ליעשות דת־עולם מוסרית⁸. או:

6 עיין להלן: „האמונה הישראלית“.

7 עיין: ולהויון, Geschichte, ע' 32—33; סמית, Prophets, ע' 67 ואילך, 70 ואילך; Kuenen, Volksreligion und Weltreligion (1888), ע' 114 ואילך, 119 ואילך; Cornill, Der Israel, ע' 63—64, 149—150; Marti, Geschichte der israelitischen Religion (1887), ע' 47—48, וכן הרבה חוקרים אחרים. והשווה: Alt, Der Gott der Alt, ע' 5 ואילך, 67 ואילך: המדה המהותית המיוחדת של דת יהוה (שהיה מתחלה אלהי הר סיני) היא ההטעמה המיוחדת של היחס בין האל ובין האדם או בין אגוד של בני אדם, ואפיה זה הוכשר על ידי האמונה הקדומה ב„אלי האבות“, אלים של בתי אבות בלי קשר קבוע למקום מסוים.

8 עיין: בודה, Religion, ע' 7 ואילך, 15—20; נרסמן, Mose, ע' 482 ואילך. ועיין ובר, Religionssoziologie, ע' 127 ואילך, 136, 140, 177 ואילך: יהוה היה

יהוה נודע לישראל בפעולה היסטורית — ביציאת מצרים, והוא עלה בעיני העם למדרגת אל אדיר בגבורה בעטין של המלחמות הלאומיות. משה הבטיח לעם גאולה בשם יהוה, אל הר סיני, והעם ראה בטביעת המצרים בים סוף (על ידי התפרצות וולקנית וכיו"ב) אצבע יהוה. העם ראה בזה אות, שיהוה גדול מאלהי מצרים. יהוה אמת איפוא את אלהותו במעשה היסטורי. ואחרי כן הראה את כחו בנצחונות על אויבי ישראל. האמונה ביהוה היה לה איפוא שורש היסטורי, יסודה היה מעשה-חסד של האל, והיחס אל האל היה מפני זה מוסרי בעצם שרשו. מכאן ההתפתחות המיוחדת של דת זו.⁹

אולם הביאורים האלה והדומים להם אינם מבארים באמת כלום. כי אלים חברתיים, היסטוריים, מוסריים, וכן אלי-ברית מצויים לרוב בעולם האלילי, ובכל זאת לא נעשו אלים אלה בשום מקום אלי-עולם יחידים.

התפקיד החברותי הוא תפקיד יסודי של האל לפי תפיסת כל העמים. האל עוזר לעמו במלחמתו עם איביו, הוא ראש העם ומצביאו. טפוס האלה-מלך של השמיים הוא טפוס של אל חברותי מובהק. מסוג זה הוא אשור האשורי או כמוש המואבי. גם אלים טבעיים עשויים למלא תפקידים חברתיים ולאומיים: ליעשות אלהי ערים ומדינות, אלהי מלחמה ושלום. מרודך, אלהי השמש, נעשה אלהי העיר בבל ואלהי המדינה הבבלית, ותפקידו זה נעשה עיקר בזמן מאוחר. יופיטר נעשה „סטטור“, אלהי צבאות רומא. אנו מוצאים בין האלים טפוסים של אלים מנחי

„אל ברית“, „אל בחירה“, ומפני זה דרש אטון והיה אל קנא, מפני זה היה אל הגאולה והפעולה המדינית, מפני זה היה היחס אליו „רציונלי“. השוה הנ"ל, *Wirtschaft und Gesellschaft* (1922), ע' 236 ואילך: יהוה היה אל זר לישראל, פעל מטרחקים, ולפיכך יכול היה ליעשות אל אוניברסלי. על השערת הקיני עיין גם: שטר, *Theologie* ח"א, § 17; הנ"ל, *Geschichte*, ח"א, ע' 131; Schwally, *Semitische Kriegeraltertümer*, ע' 1 ואילך; מייאר, *Israeliten*, ע' 80 ואילך; זלין, *Geschichte*, ע' 586—587; *YBL*, 1933; Schmölke; Vischer, *Jahwe der Gott Kains* (1929); *Jahwe und die Fremdvölker* (1894), ע' 10 ואילך. עיין גם הולצינגר בביאורו לשם' ג, יד (ע' 13—14).

9 עיין בודה, שם, ע' 13, 19; גרסמו, שם, ע' 442 ואילך; דוהם, *Propheten*, ע' 29—34; זלין, *Geschichte*, ע' 57 ואילך, 87. השוה: קיטל, *Geschichte*, ח"א, ע' 586 ואילך, 591 ואילך. לפי זהו נבעה אמונת האחדות מתוך הצורך הלאומי לאחר את השבטים, כדי לגאול אותם ממצרים אלים רבים היו מכיאים לירי פירוד. עיין ספרו הנ"ל (למעלה, הערה 4), ע' 380 ואילך.

תרבות ומלמדי תרבות לאדם, והללו הם טפוסים חברתיים והיסטוריים מובהקים. משמרת המוסר והצדק היא אחד מתפקידיהם הקבועים של האלים. ולא עוד אלא שיש אלים, שהשמירה על המוסר והצדק היא עצם תפקידם ומהותם. לפי אמונות כל העמים מפקחים האלים על הסדר החברתי, והם גומלים טוב לצדיק ורע לרשע. כחו ומישרו האשורים, צדק הכנעני, תמיס היגית וכר' וכר' הם טפוסים של אלהי מוסר מובהקים. כמזכר כן אנו מוצאים באלילות גם את המושג „אל ברית“. בעצם עמד כל אגוד תחת חסות האל שלו ובפרט — אגודי שבטים. אפולון מדלוס הוא אלהי הברית של השבטים היוונים. כל הדת הרומית מיוסדת על מושג „הברית“ או אפילו האמנה המשפטית בין האל ובין החברה (או היחיד). הדת הרומית היא „מוסד מדיני“. היא נקבעה, לפי תפיסת הרומיים, כהסכם משפטי בין האלים ובין העיר רומא על ידי המלך נומה, שמלך אחרי רומולוס, מיסד העיר. על זה עומדת עבודת האלים הרומית: האדם ממלא את החובות, שקבל על עצמו כלפי האלהות, מתוך ההנחה, שגם האלהות תמלא את התחייבותה¹⁰. אין לך „דת בחירה“ גדולה מזו!

ואם אנו רואים, שהתפקידים המוסריים והחברתיים האלה של האלים לא הביאו בשום מקום לידי יצירת מונותאיזמוס, ברור, שגם המונותיאיזמוס הישראלי אינו מתבאר מתוך התפקיד המוסרי והחברתי, שנתלה באחד האלים הטבעיים.

ובכלל אין הנסיון לבאר את אמונת האחדות מתוך תפיסת האלהות המוסרית אלא „קפיצה“ הגיונית, ואין הוא אלא קונסטרוקציה מלאכותית. התפיסה המוסרית אינה מביאה מצד עצמה לידי רעיון האחדות. השאיפה להאצלה מוסרית של האלהות אינה סותרת מצד עצמה לפוליתיאיזמוס. באמת הלא פעלה שאיפה כזאת באלילות תמיד, ותוצאותיה היו: תפיסה מוסרית יותר של הוית האלים. חכמי יון, שהתנגדו לספורי המיתוס מטעמים מוסריים, דורשים תפיסה מוסרית יותר של האלים והגבורים, אבל אינם מוציאים מכאן מסקנה מונותאיסטית. אף אפלטון אינו מוציא מסקנה כזאת. מפני מה נניח איפוא, שהתפיסה המוסרית של האלהות היא שהביאה בישראל, לא לידי האצלת אמונת הרבוי, אלא לידי אמונת אחדות?

10 עיין: Wisowa, Religion und Kultus der Römer (1912) ע' 380 ואיך.

כל שכן שאין למצוא את ראשית המונותאיזמוס — המוחלט או אפילו היחסי, היינו: המונולטריה — בנסיון ההיסטורי של העם הישראלי: ביציאת מצרים או במלחמות כנען. אמנם, האגדה המקראית עצמה מרבה להשתמש „במופת ההיסטורי“ ומביאה ראיות ממפעלות יהוה ונפלאותיו בישראל. אבל לא יהיה זה אלא רצינוליזמוס תמים, אם נבוא להפשיט מעל הנפלאות האלה את מעטה הפלא ולהסביר אותם על פי „הטבע“ (כ„התפרצות וולקנית“ וכיוצא בזה) ונאמין, שמצאנו בדרך זו את המקור ההיסטורי-הנסיוני של האמונה באל האחד-העליון. מן הנסיון ההיסטורי של ישראל, מהצלחותיו בשעת יציאת מצרים או במלחמות כנען, לא יכלה להולד שום אמונה מיוחדת באפיה, שום הכרת-אלהים מיוחדת במינה. כי בבחינה היסטורית אוביקטיבית לא היה בהצלחות אלה שום דבר מיוחד. מקרים היסטוריים כאלה — השתחררות מעול מדכא, נצחון, כבוש — אנו מוצאים בחיי כל העמים והשבטים על פני האדמה. ולא עוד אלא שכל העמים תולים את הצלחותיהם באלהיהם, וכל העמים מקשטים את ראשית קורותיהם באגדות וספורי נפלאות. ואם עשויה הצלחה מדינית להביא לידי אמונה ביחודו של האל הלאומי, הרי היו עמים, שהצלחתם המדינית עלתה לאין שיעור על זו של ישראל. בעמל רב ומתוך מלחמות בלתי פוסקות כבש לו ישראל ארץ קטנה ויסד ממלכה קטנה, שנתפלגה עוד מעט לשתי ממלכות ושלא הגיעה מעולם למדרגת מדינה גדולה. כל ההיסטוריה המדינית של ישראל לא היתה אלא אפיוזדה קטנה בתולדות קדמת אסיה, פרקבינים פרובינציאלי בתולדות מלכויות אשור, בבל ומצרים. מלכות עולם לא יסד ישראל מעולם. המדינה נוסדה בימי דוד, ובימי בנו כבר נראו סימני הירידה. ויותר ממה שהיה בהיסטוריה המדינית של ישראל כדי לפרנס אמונה בשלטון האל הלאומי היה בה כדי להכשיל אמונה זו. הכשלויות רבו לאין ערוך על ההצלחות. המאורעות זקקו „תיאודיציה“ מתמדת. ומה מזהירה היתה לעומת זה ההיסטוריה המדינית של בבל, אשור, מצרים, פרס, יון, רומא! ואילו גרמה ההיסטוריה המדינית, הרי היו מלכויות-העולם של העמים האלה מקומה הטבעי של האמונה באלהי עולם. ברור, שבשים לב להיסטוריה המדינית של ישראל יש לראות את המונותאיזמוס הישראלי כפרובלמה קשה; לבאר אותו מתוכה אי אפשר בשום פנים. לא ההצלחה קבעה בלב העם את האמונה באל יחיד וגבור, אלא האמונה באל יחיד וגבור היא שהלהיבה את הדמיון העממי והראתה לו את ההצלחה באור אגדי נפלא. האמונה באחד-העליון היתה בהכרח בראשית.

בכל אופן, כל הנסיונות לבאר את המונותאיזמוס מתוך איזה גורם או ביקטיבי שהוא — מאורע מדיני, צרוף-תנאים סוציאלי או אפילו אידיאלי — אינו מבאר את העיקר: את הולדת האידאיה המונותאיסטית עצמה. מכיון שהגורמים האוביקטיביים האלה מצויים היו גם בעמים אחרים, הרי אין לראות אותם כמקור המונותאיזמוס הישראלי. הגורמים ההם יכלו להיות לכל היותר מסגרת חיצונית, מצע לאמונת האחדות, תנאי הכשרה. המקור האמתי היה סוף סוף הכח היוצר של האומה או של האישיות הגאונית, שחקקה נתיב ליצירת האומה. ולפיכך אין לראות את הולדת האידאיה המונותאיסטית כקשורה בהכרח באותם הגורמים ובהשפעתם המדרגת. השאלה היא סוף סוף נסיונית: מה היא העדות על נצנוצה הראשון של האידאיה הזאת בישראל?

ההתגלות הראשונית של אמונת האחדות

ההנחה המשותפת של כל נסיונות המדע המקראי לבאר את התהוות המונותאיזמוס הישראלי היא, שהמונותאיזמוס הוא פרי מלחמת המקרא — התורה והנביאים — באלילות. מלחמה זו היא לא התאבקות חיצונית של שתי תורות, מלחמת נושאי אמונת האחדות, שנתנה זה כבר בשלמותה, באלילות, שהעם „זנה“ אחריה מזמן לזמן, אלא מלחמה פנימית, נפתולים, שבהם נתבגרה ההכרה הדתית בישראל ונתאצלה יותר ויותר עד שהגיעה לרעיון האחדות. את תקופת המלחמה המקראית באלילות תופס המדע המקראי כתקופת התהוותו של המונותאיזמוס. באותה התקופה נפגשה אמונת-יהוה בדתות האליליות הגדולות, הושפעה מן המיתוס האלילי, גלחמה בו, „עבדה“ אותו וקבלה מן המאור שבו. מתוך הפרוצס הזה נבראה אמונת האחדות. אולם מן המדע המקראי נעלמה לגמרי התופעה ההיסטורית הגדולה והמופלאה, שבמקרא אין כל מלחמה במיתוס האלילי. יותר מזה: למרות כל המלחמה באלילות אין אנו מוצאים במקרא ידיעה נכונה של האלילות ההיסטורית. יש ידיעה אינטואיטיבית עמוקה-במהותה. יש מלחמת-מעמקים בכל היותה. אבל אין ידיעה נכונה בצורותיה ההיסטוריות, באמונותיה המיתור-לוגיות. האלילות נתפסת כמעט בכל מקורות המקרא כפטישיומוס בלבד. תקופת המקרא כאילו רואה כבר את האלילות ממרחקים, באספקלריה עכורה. על התופעה הזאת נעמוד להלן בפרוטרוט. המחקר המקראי הרגיש לפעמים בזרותה של מלחמת המקרא באלילות, אבל התעלם מן הפרובלמה הזאת והשתדל לפטור אותה בתירוצים של מה בכך. באמת זוהי שאלת-

היסוד של תולדות האמונה המקראית. להכרת העובדה ההיא יש ערך מכריע.¹¹

אולם לתופעה הזאת מצטרפת תופעה מופלאה אחרת, והיינו: הדת המקראית אינה מיתולוגית. אמנם, יש בדת המקראית שיירי קלפות של מיתוס, אבל מיתוס אין בה. אלהיה הוא על-מיתולוגי, לא-מיתולוגי. להלן נעמוד בפרוטרוט על תופעה זו ונראה, שהדת המקראית נצחה את המיתוס בכל גלוייה ופרטי פרטיה: באגדה, בנבואה, בפולחן, בכל תפיסת עולמה. ויכוח-שלדברים עיוני נגד המיתוס אין, אבל כל גבושיה של הדת המקראית הם לא-מיתולוגיים. שלילת-מיתוס זאת היא מהותו האמתית של המונותיאזמוס, שורש ישותו.

שתי עובדות אלה הן הקובעות את השקפתנו על ראשית המונותיאזמוס: האחת — בתקופת האלילות הישראלית של ימי בית ראשון אין מלחמה במיתוס; השניה — המיתוס נוצח ואיננו.

הכרת שתי העובדות האלה אינה נובעת מנתוח מקורות או מצירוף מקראות סתומים ומדרש רשומות וחמורות וגם לא מעדויות בודדות וארעיות. איז היא לא הנחה ולא השערה וגם לא הסבר. אלא כל המקרא כולו בכל גלוייו מעיד עליה עדות גלויה וברורה. יש כאן תעודה היסטורית מוגמנטלית, ששום תעודה חצובה באבן או כתובה על קלף לא תשוה לה.

בתקופת המלחמה המקראית עם האלילות אין כל מלחמה על האידיאה היסודית של המונותיאזמוס: על האידיאה של האל העל-מיתולוגי והעל-מגי. האידיאה ההיא אינה נובעת איפוא מתוך אותה המלחמה, אלא היא הנחתה של המלחמה. בשאלה היסודית, שאלת המיתוס האלילי, כבר באה ההכרעה קודם לכן. המיתוס כבר נשבר לרסיסים. האידיאה החדשה, שזרתה על האומה הישראלית, הובישה את שורש חייו. הוא חור וגוע זה כבר. העם הישראלי חדל להיות עם אלילי-מיתולוגי עוד לפני המלחמה ההיא. האלילות השפיעה עוד, אמנם, בבחינה ידועה (באיוזו בחינה — נבאר להלן), אבל היא נראתה כבר מתוך הערפל. תקופת המקרא המאוחרת לא ידעה אותה כבר על בוריה.

למלחמה סופרי המקרא באלילות קדם איפוא מתן האידיאה המונותיאזסטית היסודית: האידיאה של האל העל-מיתולוגי. לא „מתן תורה“ במובן דוגמטי, מתן דת שלמה בעניינה, מוגמרת בכלליה

ופרטיה, בסמליה וחוקיה, אלא — נצנוץ האידאה היסודית, שבה היו תולדותיה של דת זו מקופלות וגנוזות, שבה כאילו „נתנה“ כל התורה כולה. האידאה הדתית החדשה, שבה גלומה היתה שלילת תפיסת־העולם המיתולוגית־המגית, לא נולדה בסוף תקופת „עבודת האלילים“ הישראלית של ימי בית ראשון אלא לפנייה. תולדות האמונה הישראלית הן לא תולדות התהוותה של האידאה הזאת אלא תולדות התגלמותה ופעולתה. זהו יסוד מוסד וראשית בנין חדש של תולדות האמונה הישראלית.

מתוך השקפה זו אנו רואים את התפתחות האמונה הישראלית לא כהתהוות אטית של תורת המונותאיזמוס מתוך מין הצטברות מכנית של רעיון לרעיון, דרגות דרגות עם דרגות־ביניים, על פי סכמה מלאכותית של „התפתחות“ מודרגת, אלא כהתגלמות אורגנית של אידאה יסודית. התגלמות זו היא התפתחותה. המונותאיזמוס בישראל היה לא דעה, השקפה, דוגמה תיאולוגית־פילוסופית, אלא אידאה יסודית של תרבות עממית, הרגשת עולם שלמה של אומה. האידאה הזאת „נתנה“ מתן אחד, ככל אידאה של תרבות. היא היתה אינטואיציה ראשונה חדשה. ודאי היה גם מתן זה תלוי בתנאים היסטוריים ידועים. התגלמות האידאה אף היא היתה תלויה בתנאים ההיסטוריים של כל תקופה. אבל בתולדות הרוח אנו מוכרחים לראות את האידאות עצמן ואת כח הגידול הגנוז בהן כראשית עצמאית. האידאה המקורית היא בבחינה ידועה עילת־עצמה, שאין אנו יכולים „לבאר“ אותה. היא עולה מגנוי רוח האדם, היא משתרשת בנפש האדם, ובכחה הפנימי היא מפרה את החיים, היא נעשית גורם בין גורמי החיים. את נצנוץ הקו הראשון של סגנון־בנאות חדש, השרטוט הראשון של ציירות חדשה, הצליל הראשון של מוסיקה חדשה אין אנו יכולים לבאר. אבל עם נצנוץ זה נתן סגנון־תרבות מקורי מתן ראשון, נזרע זרע חדש של גדול תרבותי. עוד לא נבראה התרבות החדשה, אבל היא נזרעת. גדולה מתוך הזרע הזה היא עצם התפתחותה. מתן ראשון מעין זה נתנה גם האידאה היסודית של האמונה הישראלית בראשית תולדות ישראל. מתוכה גדלה התרבות הישראלית בסגנונה המיוחד. האידאה ההיא טבעה במטבע מיוחד את כל היצירה הישראלית ואת כל החיים הישראליים. החזון הראשוני יצר לו גבושים וסמלים, באגדה, כנבואה, בפולחן; הוא נתלבש בחמרי־תרבות ישנים וחדשים. האידאה החדשה כבשה את האלילות הישראלית בסערת־התגלות ראשונה. אבל היא מוכרתה היתה

לחיות ולהתפתח בעולם אלילי, ונגזר עלה להלחם עוד מלחמה ארוכה עם האלילות. בתקופת המלחמה הזאת נבראו ערכי חיים ותרבות נשגבים. נשמד הפולחן האלילי מישראל, נכרתה ברית-עולם בין ישראל ובין האל האחד. נבראה האמונה המוסרית-הנבואית — שיא השקפת העולם הישראלית העתיקה. נברא חזון אחרית-הימים הנבואי — חזון מלכות עולם של האלהים. הונח היסוד למלחמה על האלילות של הגויים. אחר כך נבראה תורת-הגיון היהודית. נבראה האסכטולוגיה האפוקליפטית והיהודית-המאוחרת. נבראה תורת הגמול האישי המאוחרת. אבל המצע לכל היצירה הזאת היתה האידיאה הראשונית, שהתגלותה קדמה לכל אלה. — על אופן התגלותה והתגלמותה של האידיאה ההיא נעמוד להלן¹².

12 את התפתחות האמונה הישראלית תפס הר"ן קרוכמל (ב"מורה נבוכים הומן"), בעקבות הגל, כהתפתחות אורגנית של אידיאה תרבותית-מטפיסית. בקו זה יש דמיון בין ההשקפה המורצה בזה ובין תורת הר"ן. אבל דוקא בגלל דמיון זה מן הראוי אולי להעיר על קויה-הבדל היסודיים. תורתו של רנ"ק היא מדרש פילוסופי, הגליוני, למסורת היהודית, שהוא מקבל אותה (ביחוד במה שנוגע לתקופת התורה והנביאים) כמו שהיא כמסורת היסטורית בכל פרטיה ואינו נמנע גם מלצרף לה לפעמים את אגדת חז"ל. מדרש זה חסר איפוא יסוד היסטורי-יבקרתי לגמרי. מלבד זה יש במדרשו אותו עירוב של מחקר היסטורי ודוגמטיקה מטפיסית האפיוני לאסכולה ההגליונית. לפי הרנ"ק נתגלתה לישראל בימי קדם האידיאה ההגליונית של "רוחני המוחלט" בכל הפשטה המושגית-פילוסופית. לאידיאה זו מכוונים גם הסמלים המגשימים שבכתבי הקודש: הם "אות" לרוחני זה. בתפיסת האידיאה עצמה לא חלה בעצם כל התפתחות. ההתפתחות היתה רק בפעולה המדינית-החברתית. באמת נראה להלן, שהאידיאה היסודית נצנצה בישראל לא כמושג מופשט, במלוא שלמות היותו הפילוסופית, אלא כחזון אינטואיטיבי, דונסת נצנוצה של כל ראשית-תרבות מקורית. "רוחני מוחלט" לא הובע בה מכל מקום. מלבד זה מבקש הרנ"ק לגזור מן האידיאה ההיא את כל תולדות ישראל, מתוך ההנחה ההגליונית, שהעולם הטבעי וההיסטורי אינו אלא התגלמות של האידיאה. ישות מטפיסית מודקרת כאן לתוך ההיסטוריה. חוק התגלמות האידיאה עולה למדרגת חוק המתנה הוא לבדו דרך להיסטוריה. ולד זה פועלת גם "ההנהגה האלהית" המצרפת את התופעות להכנית מושגית. וכל הפעולה הזאת כגורה במסגרת ההתפתחות המשולשת של האור-גניזומם בשלשת מועדיה: גדול — בנרות — כליה. לכל המושגים האלה אין מקום בהשקפה המורצה למעלה. פעולת האידיאה היסודית הישראלית לא היתה פעולת מקור מטפיסי של ההיסטוריה הישראלית, והתגלמותה אינה החוק של ההיסטוריה ההיא. האידיאה היתה רק גורם אחד, גורם עיקרי וראשוני, בתולדות ישראל, שמהלכן נקבע גם על ידי כמה וכמה גורמים אחרים. (ע"ד ההבדל בין חוק וגורם עיון ספרי "גולה ונכר", כרך א', פרק א'). כל שכן שתולדות ישראל ותולדות דת ישראל לא היו כפופות לשום סכמה משולשת. "אורגנית" היתה התפתחות האידיאה

הספרות המונותיאיסטית העתיקה

המהפכה, שחולל המדע המקראי בתפיסת האלילות הישראלית של תקופת הבית הראשון, נתבססה על המהפכה בתפיסת תולדות הספרות המקראית, ביחוד — בשאלת זמנה של התורה. המדע המקראי, בצורה שלבש בשיטת גרף-ולהויון, שולל את קדמות התורה. שלילה זו אינה השקפה היסטורית-ספרותית בפני עצמה. בתורת ולהויון, שגבש וסדר ונסח באופן קלסי את השיטה השלטת, נצטרפה שלילת קדמות התורה לשלילת קדמות המונותיאזמוס לשיטה אחת. שלילת קדמות התורה סוף מובנה הוא: שלילת מציאותה של ספרות מונותיאיסטית עתיקה בישראל.

הפרובלמה הכללית של התורה נפרדת לכמה וכמה שאלות ראשיות: שאלת הבחנת מקורות התורה, שאלת זמנו של כל מקור, שאלת היחס של המקורות זה לזה, שאלת הרכבת המקורות (זמן הרכבתם ראשון הרכבתם), שאלת זמן חתימת ספר התורה ופרסומו כספר חוקים יסודי המקובל על כל האומה.

לפי ההשקפה הקלסית של אסכולת ולהויון יש להבחין בתורה ארבעה מקורות ראשיים (המורכבים אף הם ממקורות שונים): ספר יהוה (ס"י), ספר אלהים (ס"א; וחבורם — ספר יהוה-אלהים: ס"א), ס' דברים (או משנה תורה; ס"ד), ספר הכהנים (ס"כ). בכל מקור יש יסוד ספורי המשמש מסגרת לסדר-חוקים מיוחד (אלא שס"י וס"א הם בעיקרם מקורות ספוריים). המקור העתיק ביותר הוא ס"א, שנתחבר בערך במאה התשיעית או השמינית לפני ספירת הנוצרים. מאוחר ממנו ס"ד, שנתחבר בתקופת יאשיהו. מאוחר מס"ד ס"כ, שנתחבר בימי גלות בבל וראשית בית שני. ס"ד השתמש בס"א. הוא מרצה הסופרים לפי נוסח ס"א, ובחוקיו הוא מבליע את חוקי ס"א (את ספר הברית וספיתיו) ומרחיב אותם. את ספורי ס"כ ואת חוקיו איננו יודע. ס"כ נובע מס"ד, מאוחר שהוא קלט את תורת אחדות הפולחן במקדש אחד, והוא מניח אותה כמובנת מאליה. ולא עוד אלא שהוא מעלה אותה עד ימי משה.

הישראלית רק בטובו זה, שנגזרה היו אתונים בשורש ראשוני אחד; שנבששה כאילו צמחו ועלו מאינטואיציה ראשונית אחת. להרחבת מושג ה"אורגניות" עד כדי חוק היסטורי שלם בטובנה של האסכולה ההגליינית או, למשל, בטובנו של שפנוגר, אין יסוד היסטורייניסטי.

שהרי הוא מיחס לו את עשית המשכן, שהוא דוגמא לבית הבחירה המאוחר. מכאן אנו למדים, שס"י וס"א נתאחדו תחלה. אחר כך נצטרף לס"א ס"ד. ס"כ נתאחד לבסוף עם סיא"ד, ובאופן כזה נברא ספר התורה. האחד האחרון היה בראשית בית שני. בימי עזרא ונחמיה נתפרסם ספר התורה ונעשה ספר היסוד של חיי הכנסיה היהודית. אבל „גבולות“ שונות (חוקים נוספים) נוספו בתורה גם אחר כך, כגון חוקת יום הכפורים, שבימי נחמיה עוד לא היתה ידועה.

את ההשקפה הזאת על אופן חבורה וזמן חבורה של התורה (היא „השערת גרף-ולהיוון“) בססו החוקרים על ראיות מרובות ושונות.

בין הראיות האלה יש ערך מכריע ביוחד לחקר תולדות החוקים. ולהיוון הוא שבירר והשלים והסדיר, בעקבות גרף, את הראיות הללו ובנה עליהן בנין שיטתי משוכלל. הראיות הובאו מחקר החוקים על מקום הפולחן, על הקרבנות, על החגים, על הכהנים והלויים, על מתנות הקודש. דרכי המחקר היי: השוואת חוקי התורה עם הספורים שבנביאים ראשונים ודברי נביאים אחרונים, השוואת חוקי התורה זה לזה, בחינת ההתאמה בין התקופות ההיסטוריות ובין סדרי החוקים. מלבד זה נסמכו ולהיוון וסיעתו על השוואת ס' שופטים, שמואל ומלכים עם ס' דברי הימים וכן על תולדות הרעיון התיאוקרטי בישראל.

מן הספרים ההיסטוריים ומדברי הנביאים נמצאו למדים, שעד ימי יאשיהו לא היתה תורת אחדות הפולחן ובית-הבחירה ידועה בישראל. בחוקי ס"א איננה משנן אותה ומזהיר עליה ס"ד. היא הנחה מובנת מאליה. לדעת האטכולה של ולהיוון, בס"כ. התאמת התקופות המתחייבת מזה היא: ס"א זמנו לפני יאשיהו, ס"ד — בימי יאשיהו, ס"כ — אחריו. ואימתי היתה אחדות הפולחן דרישה מובנת מאליה? בראשית בית שני. שהרי עולי בבל לא חדשו את הבמות ובנו רק את המקדש בירושלים. ס"כ מתאים איפוא לזמן זה.

בהתפתחות הקרבנות מטעים ולהיוון ביוחד על התרבותם ועל שנוי אפים. בימי קדם היה הקרבן הראשי זבח שלמים. עיקר תכליתו היתה סעודת שמחה לפני יהוה. כזה הוא עדיין אפיו של הקרבן גם בס"ד. החטאת אינה ידועה עדיין לס"ד (ולא נפקדה במקורות העתיקים). ואילו בס"כ החטאת היא הקרבן הראשי. תמורה זו תולה ולהיוון במהפכה, שבאה ברוח העם עם החורבן. הקשר הטבעי בין חיים ושמחת החיים ובין הדת נתרופף. הרגשת החטא גברה. מתוך

כך נעשתה החטאת יסוד הפולחן. בשיטת הקרבנות של ס"כ נשתקף איפוא הלך-רוח שלאחרי החורבן.

החגים הישראליים הקדומים היו חגים עממיים טבעיים, שהיו קשורים ביבול האדמה ושגר העדרים. עיקרם היתה השמחה לפני יהוה, הסעודה והצהלה והמחול. חגים אלה אנו מוצאים בס"א ובס"ד, המזכירים שניהם רק את שלשת החגים החקלאיים. גם בסה"ק (ויק' כ"ג, שרובו סה"ק) עוד נשתמר עיקר אופי זה של החגים, ואילו בס"כ נהפכו החגים לחגי זכרון היסטוריים והעמדו בעיקר על שיטה מדוקדקת של נימוסים מקדשיים (במ' כ"ח—כ"ט). אפים העממי ניטל. גם תמורה זו תלויה בחורבן: העם נהפך לכנסייה פולחנית.

בספרים ההיסטוריים העתיקים אין כל זכר לדבר, שמשרתי המקדשים היו מחולקים לכהנים, בני אהרן, וללויים, שאין להם זכות כהונה. עוד בס"ד מצוי הבטוי „הכהנים הלויים“. כל „הלויים“ יש להם זכות לכהן במקדש (דב' י"ח, ו—ח). עד יחזקאל (ועד בכלל) אין אנו מוצאים את הבטוי „בני אהרן“. הוא מופיע בס"כ, ואחרי כן הוא שולט בספרות בית שני. ראשית הפלוג במעמד משרתי המקדש הוא ברפורמה של יאשיהו, שפסלה את כהני הבמות ויצרה מעמד של כהנים ללא-מזבח. במשך הזמן יצא מהם מעמד הלויים. הפלוג נתגבש בראשית בית שני. בס"כ הוא מופיע כקבוע ועומד מימי משה. מכאן, שס"כ זמנו באותה תקופה.

מתנות הקודש היו בימי קדם לא מיני מסים למקדשים ולמשרתיהם, אלא תרומות, שהובאו למקדשים ביחוד בחגים ושנועדו לאכילת בעלים. מסעודות הקודש האלה נהנו גם המקדשים ומשרתיהם, אבל בעיקר—הבעלים עצמם. בצורה זו מופיע עוד המעשר בס"ד: המעשר נאכל לבעלים בעיר הקודש; אלא שהבעלים מצווים להנות ממנו גם את הלוי. וכן נאכלים לפי ס"ד הבכורות לבעלים. ואילו בס"כ נהפכו המתנות למסים הנתנים לכהנים וללויים ושאין לבעלים חלק בהם. מלבד זה נתרבה בס"כ מספר המתנות. גם תמורה זו תלויה בתמורה, שחלה עם החורבן: העם נהפך לכנסייה דתית, הכהנים כבשו להם את השלטון על העם.

בימי קדם אין אנו מוצאים בישראל שום שאיפה למשטר תיאוקרטי, לשלטון כהנים. האידיאל השליט הוא המלוכה. המלוכה נחשבה למרום חסדי יהוה עם ישראל. הכהנים היו פקידי המלכים. לא כן בס"כ. ס"כ מתאר את ישראל בימי משה ככנסייה תיאוקרטית, שבמרכזה עומד מקדש (אהל מועד), ובראשה — הכהן הגדול. את המלוכה אין ס"כ פוקד. לעומת הדר התיאוקרטיה וקדושתה אין המלכות אלא ירידה ופרי חטא. אולם

תיאוקרטיה כהנית לא היתה בישראל לפני החורבן. רק חורבן המדינה הישראלית ורק השלטון הזר (הפרסי) אפשר משטר זה של שלטון הכהונה, שהתחיל מתגבש בימי בית שני. בס"כ משתקפים איפוא סדרי חייה של הכנסייה היהודית המאוחרת.

אם אנו משווים את הספרים ההיסטוריים העתיקים (שופטים — שמואל — מלכים) ל„דברי הימים“ אנו מוצאים הבדל יסודי בתיאור התקופה העתיקה ובתפיסתה. בספרים העתיקים אנו רואים עם נלחם את מלחמת קיומו הטבעית. לסדר החיים והפולחן של ס"כ אין עוד זכר. אין מקדש אחד, אין שלטון של כהן גדול, אין כהנים ולוויים עם משמרותיהם וכו'. אין החיים מרוכזים מסביב למקדש ולפולחן, ואין הפולחן כשהוא לעצמו תכלית החברה. וגם אין עדיין זכר לשלטון יחיד של ספר מקודש באותיותיו, שהכל נעשה על פיו. בחיים הרוחניים שלטת הנבואה, דבר האלהים החי בפי אנשים חיים. בחיי החברה שלטת המלוכה. לא כן בדברי הימים. כאן המקדש והפולחן עומדים במרכז. אפילו המלוכה כאילו אינה אלא בסיס לפולחן. תפארת מעשיו של דוד היא קביעת סדרי העבודה במקדש. לכהנים הלויים נתן מקום בראש. כל סדרי ס"כ ידועים היטב, והמלכים הצדיקים שוקדים על שמירת מצוותיו. ההבדל הוא איפוא: בין התקופות נברא ס"כ, וספר התורה נעשה יסוד החיים.

ההבדל בין בית ראשון ובין בית שני הוא איפוא: „התורה הופיעה בינתיים“.

הרעיון המרכזי של שיטת ולהויון הוא לפי האמור: החורבן הוא „פרשת המים“ הגדולה של תולדות ישראל. החורבן חוצה את ההיסטוריה הישראלית לשנים. הוא מפסיק בין תולדות העם הישראלי ובין תולדות הכנסייה היהודית. ההבדל מתבטא בכל פרט ופרט. בסיא"ד משתקפים חיי עם, בס"כ — חיי כנסייה דתית. ס"כ הוא מפני זה האחרון במקורות התורה, וזמן חברו הוא זמן חתימת התורה. חתימה זו נתבצעה בין שני פרקים: היא התחילה בזמן יאשיהו, שאז נתחבר ס"ד ונכרתה עליו ברית, ונגמרה בזמן עזרא ונחמיה, שאז נשלם ס"כ ונכרתה אמנה על ס' התורה. אולם גם אחרי זמן עזרא ונחמיה נוספו בספר התורה פרקים וקטעים שונים.

בשיטת ולהויון בנסוחה הקלסי יש משום שלימות משחדת. יש בה התאמה מפליאה בין הכללים ובין הפרטים. נדמה, שיש בה כדי לבאר את כל התופעות ביאור טבעי. זה היה סוד הקסם שלה.

אבל במשך הזמן התחילה הבקורת לערער את יסודותיה אחד

אחד¹³.

בקורת שנונה בקר אותה ארדמנס¹⁴. ואף על פי שבבקרתו יש הרבה דברי הבאי ואף על פי שהוא לא הציג שום דבר שיטתי במקום השיטה השלטת, קלע אל המטרה ביחוד בדבריו על ס"כ. הוא הטעים, שחותם העתיקות טבוע בחוקי ס"כ, ואף על פי שלא נזכרו במקורות המקראיים העתיקים, אין ספק, שקדומים הם מזמן החורבן. איי ספלדט¹⁵ בקר את השקפת ולהויון על מתנות הקודש והראה, שבין סיא"ד ובין ס"כ אין אותו ההבדל, שמצא ולהויון. דיסון¹⁶ עמד על התפתחות הקרבנות וטען, שקרבנות ס"כ הם עתיקים, ומוצאם כנעני. קיטל¹⁷, שנספח על האסכולה והסכים, שס"כ נשלם אחרי החורבן, השתדל להוכיח, שבס"כ עלו חלקים, שמוצאם מלפני החורבן. מלבד זה נתערער היסוד המוסד של ולהויון, שכל העממי והפרימיטיבי שבדת הישראלית הוא העתיק ביותר ושכל הכהני, המקדשי, ה"תיאולוגי" הוא המאוחר. גונקל¹⁸ השתדל להוכיח, שגם בספרי ס"כ עלו יסודות עתיקים, שיש בהם מטבע מיתולוגי, ושאי אפשר לבאר את הספורים האלה מתוך "ספיריטואליזמוס" כהני מאוחר. אולם כל המבקרים האלה (מלבד ארדמנס, שעמדתו לא היתה ברורה) קיימו וקבלו בכל זאת את השיטה בכללה: גם את הסדר היחסי של המקורות היינו: ס"א—ס"ד—ס"כ, וגם את קביעת הזמן ההחלטית: ס"ד לפני החורבן וס"כ — לאחריו. ועם זה גברה הנטיה להפריד

13 מבקרים ומתנגדים היו לשיטת גרף־להויון, כטובו, חסיד. התנגדו לה שמרנים כקלוסטרמן, אבל גם לא־שמרנים כנלדקה, הומל וכו'. עיין הומל *Überlieferung*, ע' 18 ואילך; הסקירה אצל קיטל, *Geschichte*, ח"א, ע' 275 ואילך. כאן אנו עומדים על הבקורת, שהתחילה אחרי שהאסכולה הניעה לנצחון ולטמשלה בכפה. כנבול בין תקופה לתקופה יש לראות את מציאת כתבי יב, שנחשבה אישור אחרון ומכריע להשקפת גרף־להויון. נלדקה הודיע או, שהוא מקבל את השערת גרף־להויון, אחרי שהתנגד לה זמן רב, ושחוק השערה זו היא "המסקנה החשובה ביותר", שיש להסיק מן האפיפוריו של יב, עיין מאמרו על כתבי יב ב *Zeitschrift für Assyriologie*, 1908, כרך XXI, ע' 202—203 והערה 1 לע' 203.

14 *Eerdmans, Alttestamentliche Studien I—III* (1912). עיין ביחוד הספר השלישי:

Leviticus

Eissfeldt, Erstlinge und Zehnten im Alten Testament (1917) 15

Dussaud, Les origines cananéennes du sacrifice Israélite (1921) 16

17 קיטל, *Geschichte* (1921), I, ע' 317 ואילך.

18 עיין פירושו לכראשית, הוצאת Nowack.

בין המסקנות הספרותיות ובין המסקנות ההיסטוריות הדתיות. סדר-הזמנים ההוא נכון הוא ביחס למקורות הספרותיים. אבל אין זאת אומרת, שגם החוקים והנמוסים התפתחו בהתאם לסדר-זמנים זה. המקור הספרותי המאוחר יכול להיות עתיק מצד חמרו. כך טען דיסו, שחבור שתי הפרובלימות הללו הביא את האסכולה הבקרתית לידי טעויות וכשלונות¹⁹. ובעצם כבר הודה ולהיוון עצמו כלאחר יד, שחומר ס"כ הוא עתיק ושנקבע בו בכתב המנהג, שהיה נוהג בימי בית ראשון במעשה. אולם — כיצד אפשר לקיים את המסקנות הספרותיות, אם אנו מוותרים על הראיות מחומר החוקים והנמוסים? מזה, שנמוסי ס"כ לא נפקדו לא בספרים ההיסטוריים ולא בנביאים ולא בסי"א, מבקשת האסכולה להביא ראיה, שהספר לא היה קיים בימי בית ראשון. אבל אם אנו מודים, שהנמוסים עצמם היו, אף על פי שלא נפקדו, מה ראיה יש כאן לגבי הספר? לא הרגישו כלל, שעם ויתור זה ויתרו על הכל. מן הראיות היסודיות של ולהיוון לא נתעוררו עד עתה, בעצם, הראיות מתולדות מתנות הקדש, מתולדות הכהנים והלוויים, מתולדות האידיאל התיאוקרטי. על הראיות הללו נעמוד להלן. נראה, שגם בהן אין ממש ושהשיטה היא באמת „בית, שנטלו יסודותיו“, כמו שהמליץ עליה הלשר²⁰.

אולם אם אנו דוחים את השיטה בכללה, בתור שיטה, אין זאת אומרת, שאנו באים לשלול את כל מסקנות המדע הבקרתית. יש בין המסקנות האלה דברים, שבא עליהם המופת ההיסטורי וששום מחקר מדעי אינו יכול להתעלם מהם.

קודם כל אין להטיל כל ספק בהבחנת שלשת המקורות הראשיים שבחזרה: סי"א, ס"כ, וס"ד — שלשת סדרי החוקים עם מסגרותיהם הספוריות²¹. כמו כן ברור, שגם בסי"א יש שני מקורות מקבילים אלא שלא

19 בספרו הנ"ל, ע' 4. ושם בהערה 2 הוא מביא דעה זו גם בשםם של Hubert-Mauss (1906), שהביעו אותה עוד בשנת 1900.

20 עיין 'ZAW 1922' ע' 283. על דעותיו של הלשר עצמו, שבהן נתבטאה התנוונות הנמורה של האסכולה, עיין להלן: „ספר דברים“.

21 אני מקבל את הסימונים ס"י וס"א וסי"א כסימונים „היסטוריים“, אבל לבקיאים אין צורך לומר, שהבחנת שמות האלהים, שבה התחילה בקורת המקורות, אינה מכרעת, וכל שכן שאין היא הסימן היחיד להבחנת המקורות. בכל מקום אין קביעת שלשת המקורות הראשיים (סי"א, ס"כ, ס"ד) תלויה באותה ההבחנה

תמיד אפשר להבחין ביניהם בודאות. ההפרדה בין שלשת המקורות הראשיים ברורה ביותר בחלק החוקים. שלשה סדרי חוקים לפנינו, השונים זה מזה בסגנונם הכללי ובמונחיהם המשפטיים, שיש בהם חוקים מקבילים וחוקים הסותרים זה את זה בפרטים ובכללים. (על כל זה נעמוד להלן בפרוטרוט). שום תירוצים „הרמוניסטיים“ אין בהם כדי להכריע עובדה זו. חכמי ההלכה הרגישו בזה יפה, והשתדלו לישוב את השנויים והסתירות בדרך המדרש. רק מי שחושב את מדרש ההלכה המיישב את הסתירות לפשוטו של מקרא יכול לכפור בדבר, שיש כאן לפנינו שלשה מקורות שונים. אבל דרך זו ודאי אינה דרך המדע.

אולם עם הבחנת המקורות הראשיים מסתיימת ידיעתנו הודאית בענין זה. הבחנת ה„מהדורות“ השונות של המקורות, הבחנת המקורות הראשונים והשניים והשלישיים, הבחנת הוספות העורכים וההוספות להוספות עד אין סוף — בכל אלה יש לעתים רחוקות מאד מן הברי או מן הקרוב לשכל. הנתחנות כפי שפתחה חכמי גרמניה ודאי הגיעה לידי אבסורד. היא עומדת ברובה המכריע על הנחות מלאכותיות. היא משתמשת לרעה בגלוי לקויי סדר, הפרעות ההמשך הרצוף, הכפלת דברים, יתר דברים, הערות מפסיקות וכיוצא בזה, ועל יסוד אלה היא מבחינה „מקורות“ או מוחקת מחיקות כדי להשיב את הנוסח „האמתי“ על מכוננו. והיא לא הוכיחה עדיין, שבמקור העתיק היה סדר מדויק, בלי הפרעות ההמשך, בלי הכפלות, יתר, הערות וכו'. מניין לנו, שהסדר והצמצום וההמשך הרצוף הם סימן לעתיקות? ושמא היה אופן כתיבתו של הישראלי שונה בכלל מזו של בן זמננו, שנתחנך על כתיבת „חבור“ על פי „תכנית“? מצד שני, אם עלו בתורה כל כך הרבה יסודות שונים — היתכן, שיעלה בידנו עתה להפרידם זה מעל זה? לבנות על יסוד רעוע כזה אי אפשר בכל אופן כלום. וגם אין לנתחנות זו ערך לפתרון השאלות הגדולות של תולדות האמונה הישראלית.

ידיעה ודאית שניה היא, שספר התורה בצורה שהוא נמצא בידנו ובתור ספר חתום ומקודש באותיותיו ומקובל על כל האומה לא היה בימי בית ראשון. התורה (ובכלל זה גם ס"כ) קיימת היתה כספרות,

אף במקצת. קביעה זו עומדת כראש וראשונה, כמרומו בפנים על בחינת סדרי החוקים, שהמסורה נופה מסרה אותם לנו בהפרדם המוחלט, באופן שההפרדה היסודית קיימת כאן בעין ואינה תלויה בשום נתוח ספרותי, ולפיכך היא למעלה מכל ספק. עיין על זה בפרוטרוט להלן: „סדרי החוקים“.

במקורות שונים ובנוסחאות שונות ומתחלפות, אבל הספר האחד עוד לא נתגבש.

העובדה, שהתורה מורכבת משלשה מקורות ראשיים השונים זה מזה כל כך בסגנונם ובתכנם, מוכיחה, שלספר התורה קדמה תקופה ארוכה של ספרות-תורה, שהיתה מתפתחת ולובשת צורות שונות בחוגים שונים של כהנים ויודעי דברי יהוה. לגבוש הקבוע קדמה ההתהוות וההתפתחות, במסורת שבעל פה ושבתב. כמו כן מעידים המקורות עדות ברורה — וזו היא הידיעה הודאית השלישית — שעד תקופת חזקיהו נחשבו הבמות לחוקיות, ומעולם לא נסה איש להסירן. שלמה, שבנה את בית המקדש בירושלים, לא הסיר את הבמות. גם המלכים, שעשו „את הישר בעיני ה'": אסא, יהושפט, יהואש, אמציה, עזיהו, יותם, לא הסירו את הבמות (מל"א ט"ו, יד; כ"ב, מד; מל"ב י"ב, ד; י"ד, ד; ט"ו, ד, לה). יהודע הכהן, שהשמיד את הבעל מהיודה הורה את יהואש לעשות את הישר בעיני ה', לא הסיר את הבמות (מל"ב י"ב, ג—ד). בהר הכרמל היה מזבח ליהוה, ואליהו „רפא" אותו (מל"א י"ח, ל) והקריב עליו. אליהו קובל על ישראל, שהרסו את מזבחות יהוה בארץ (שם י"ט, י, יד) ²². הנביאים אינם דורשים מישראל אחד הפולחן בבית אחד. הושע חושב את המקדשים באפרים לחוקיים (ט, ג—ד). עוד נראה, שלא רק ס"א אלא גם ס"כ אינו דורש את אחדות הפולחן. ברור איפוא, שס"ד מוצאו מאוחר. להלן אנו מוצאים, שבימי קדם ישראלים מקריבים קרבנות, ביניהם צדיקים ונביאים: שמואל, שאול, שלמה, אליהו. בני דוד משמשים כהנים (ש"ב ח', יח). לאלישע מביאים בכורים (מל"ב ד', מב). מהוך ההנחה, שס' התורה היה מקובל ומפורסם באומה בזמנים ההם, אין לדברים אלה וכאלה כל באור טבעי. — „ביחו' מ' — מ"ח אנו מוצאים חוקה

22 ועיון ולהויון, Prolegomena, ע' 21 ואילך. אבל ממל"א י"ט, כא אין ראיה. — ר"ד הופמן מניח את האפשרות, שאחרי התפלגות המלכות לא נחשבה עוד ירושלים לעיר בחירה, ולפיכך הותרו הבמות. שהרי ס' דברים נותן מקום להתיר את הבמות שלא בזמן „מנוחה ונחלה" (רב' י"ב, ט), עיון ספרו *Instantzen*, הערה ל'ע' 87. אבל קודם כל הרי גם בימי שלמה לא הוסרו הבמות. מלכר זה מסני מה לא דרשו הנאמנים במלכות הצפון לאחר שם את הפולחן ב„בית בחירה" אתר? וביחוד: מתפיסת ס' מלכים וכל הספרות המאוחרת אנו למדים, שברור ס"ד נחשבו הבמות לאסורות משנבנה הבית בירושלים, גם אחרי התפלגות המלכות. דוקא בתקופת חזקיהו ויאשיהו, שלא היתה תקופה של גבורה מדינית, הסירו את הבמות. גם עולי בבל לא חדשו את הבמות, אף על פי שזמנם לא היה זמן של „מנוחה ונחלה" כלל וכ"ל.

הדומה בסגנונה לס"כ והסותרת לס"כ ברוב פרטיה. בזה הרגישו הקדמונים, שבקשו "לגנוז" את ספר יחזקאל. מתוך ההנחה, שבזמן ההוא כבר היה קיים ס' התורה, קבוע באותיותיו ומפורסם באומה, אין גם לדבר זה שום ביאור טבעי.

מלבד זה יש ראיות מספיקות (ועליהן נעמוד להלן) לדעה, שס' דברים נתפרסם בימי יאשיהו ושס' התורה כולו נחתם ונתפרסם בימי עזרא ונחמיה. זמן התגבשות ס' התורה הוא איפוא באמת בין זמן יאשיהו וזמן עזרא ונחמיה. אלא שעלינו לדחות בהחלט את השקפת בית ולהויון על אופן התהוות ס' התורה והרכבת מקורותיו זה בזה. השקפה זו חושבת את זמן התגבשותו של ס' התורה גם לזמן יצירתו (או להמשך זמן יצירתו). הטענה היא: אי אפשר להניח מציאות ספר חוקים, שאין פעולתו נכרת; ספר חוקים השרוי במשך דורות במצב של "מות מדומה". לפי ההשקפה ההיא עלינו לדמות כל חלק מן התורה בשעת יצירתו כספר פעיל ונכר, שפעולתו היתה צריכה להשאיר רושם בספרות המקראית; כספר, שהשפיע על החיים השפעת "תורה", מעין השפעת ספר התורה של בית שני. ואם השפעה כזאת לא היתה, סימן, שהספר לא היה קיים. אולם אם אנו מניחים מציאות התורה בצורת ספרות מתפתחת, ספרות נתונה בנוסחאות שונות ובמגילות שונות, אין מקום לטענה הנזכרת. הספרות הזאת היתה קדושה, אבל היחס אליה לא היה דומה ליחס הדורות המאוחרים אל התורה. היא לא נתקדשה עדיין באותיותיה, היא לא געשתה ליסוד החיים של כל האומה. את הטענה ההיא של בית ולהויון אפשר לטעון נגד האמונה, שס' התורה, שנתן לאומה במעמד חגיגי ונתקבל עליה, נשתכח אחר כך במשך דורות רבים. כמו כן יש מקום לראיה, "מן השתיקה" ביחס לחוקת אחדות הפולחן של ס"ד ולחוקת הכהנים והלויים של ס"כ, מאחר שהללו הם חוקים כוללים ומקיפים. אין להניח, שחוקת אחדות הפולחן, הדורשת מטבע מיוחד של כל עבודת האלהים, היתה קיימת במשך דורות מבלי שמי שהוא נסה פעם להגשימה או דרש להגשימה. כמו כן אין להניח, שפלוג כזה במעמד משרתי המקדש, שס"כ מספר עליו, היה קיים מבלי שנוכח בכל הספורים הרבים על המקדשים בישראל. (על ביאור כל התופעה הזאת נעמוד להלן). אבל בנוגע לפרוטרוט החוקים אין הראיה "מן השתיקה" מכרעת. הלא בסדרי החוקים עצמם יש חוקים, שנמצאים רק בסדר אחד, והסדרים האחרים עוברים עליהם בשתיקה. יש חוקים בס' הברית העתיק, שאינם לא בס"ד ולא בס"כ. יחזקאל מדבר על מעלות המזבח (מ"ג, יז), כאילו אינו יודע

את האיסור של ס' הברית (שם' כ', כו). את המעשר, את חג השבועות, את לחם הפנים, את המנורה אין הוא מזכיר, אף על פי שכל אלה עתיקים בלי ספק. ההנחה, שהתורה (ובכלל זה ס"כ) היתה מצויה זמן רב בתור ספרות עד שנתגבשה בספר נוטלת איפוא מאת "הראיה מן השתיקה" את כח ההוכחה שבה.

והנה להלן נראה, שסה"ב וס"כ קדומים מס"ד (היינו: מן השכבה המשנה-תורתית שבס"ד), ושתקופת התהוותם של שלשת סדרי החוקים האלה קדמה לתקופת התגבשותו של ספר התורה, שלא היתה אלא תקופה של לקוט וסדור וחתימה. תקופת ההתגבשות נמשכה עד זמן עזרא ונחמיה, ואילו תקופת היצירה נפסקה כבר בימי בית ראשון. אנו דוחים איפוא את השקפת בית ולהויזן על סדר זמניהם של המקורות, על זמן התהוותם ועל אופן התגבשותם בספר אחד. כמו כן אנו דוחים את ההשקפה השוררת באסכולה של ולהויזן על היחס שבין התורה ובין הנבואה הספרותית. הנבואה אינה "ראשיתה האידיאלית" של התורה. תקופת התהוותה של התורה התחילה לפני הנבואה הספרותית, והנבואה הספרותית לא השפיעה על ספרות התורה כלל. על פרטי השאלות האלה נעמד להלן.

חשיבות יתרה נודעת לבירור קדמותה של ספרות התורה. כי הראיה על קדמות ספרות התורה היא הראיה על קדמות מציאותה של ספרות מונותאיסטית בישראל, ספרות מונותאיסטית, שקדמה לנבואה הספרותית. ספרות זאת כוללת לפי תכנה האידיאלי, כמו שנראה, דרגה לפני-נבואית של אמונת האחדות. אין לנו שום אפשרות לדעת ידיעה היסטורית, אם ומה יש בה מדברי משה, שלפי המסורה נתנה על ידו. אבל מציאותה של ספרות-תורה מפותחת, בסגנונים שונים ובנוסחאות שונות, לפני הנבואה הספרותית וללא תלות בנבואה הספרותית היא כשהיא לעצמה עדות מכרעת על קדמות המונותאיזמוס בישראל. לבירורה של שאלה זו אנו פונים קודם כל.

ב. התורה והנבואה

תורת בית-דלֹהִיִּין בסגנונה הקלסי הניחה כיסוד מוסד את ההנחה, שהנבואה הספרותית היא „ראשיתה האידיאלית“ של אמונת האחדות הישראלית. זה היה רעיונה המהפכני היסודי. היא הפכה את סדרה של המסורת וקבעה הלכה: הנבואה היא שהיתה בראשית. את המונר־תיאיזמוס המוסרי יצרו הנביאים־הסופרים, והתורה אינה אלא גבושה המאוחר, הכהני־העממי של תורת הנביאים, הצורה המוחשת, שלבשו הרעיונות הנאצלים של הנביאים כשהגיעה שעתם ליעשות אמונה עממית. חוקרי בית-דלֹהִיִּין השתדלו השתדלות נמרצה לחשוף את שרשם הנבואי של כל גופי תורת האחדות הישראלית.

אולם מעט מעט דמדמה ועלתה ההכרה, שהשקפה זו אינה מתאימה לעובדות ההיסטוריות. הכירו יותר ויותר, שבהתפתחות המונותיאיזמוס הישראלי היה ערך עצמי לגורמים, שקדמו לנבואה ושפעלו מחוץ לנבואה¹. אלא שעם כל זאת לא חפצו לותר על עקרה של תורת ולֹהִיִּין והמשיכו ליחס לנבואה הספרותית תפקיד של גורם שליט ומכריע. רעיון האחדות נצנץ בתקופה שלפני הנבואה הספרותית, אבל הנביאים־הסופרים הם שיצרו את המונותיאיזמוס העיוני והאוניברסלי ההוא. שטבע בחותמו את ההתפתחות הדתית המאוחרת של ישראל². ומכיון

1 הכירו בזה חוקרים בעלי סגנונות שונות. פיאר, Israeliten, הביע את ההשערה, שכבר במאה התשיעית לפני סנין הנוצרים נתעוררה בישראל על ידי הכהנים הלויים תנועה של רפורמה, ששאפה לטהר את אמונת יהוה ולבער את האלימות. את ההשערה הוא עבֵּל חוקרים רבים. הלשר, Propheten, ע' 185, הזהיר, „שלא יראו את התנועה הדתית בישראל בתחומים צרים יותר מדי“. קיטל, Geschichte, ב' ע' 404 ואילך, הטעים, ש„אידיאות נבואיות“ פעלו בישראל זמן רב לפני „הנביאים הקלסיים“. וכן הטעים זלין בבאורו לעמוד (Sellin, Das Zwölfprophetenbuch, 1922). שלא יתכן לחשוב את עמוד לאבי המונותיאיזמוס. וכן אחרים.

2 עיי, למשל, הלשר, Geschichte, § 44, 52 ועוד; קיטל, שם, ע' 414 ואילך; ואילך; Gunkel, Elias Jahwe und Baal, ע' 52, 53. וכן רבים.

שהמונותיאזמוס הוא שורר גם בתורה, הרי שגם התורה נוצרה מריחה של הנבואה. סימן לדבר מצאו חוקרים רבים להלן ביסוד המוסרי שבתורה (ביחוד בספר דברים), שאינו אלא פרי רוחה של הנבואה המאוחרת. שאלה זו שנויה אמנם במחלוקת, אם יש לראות את הדת המוסרית כפרי רוחה של הנבואה דוקא. אבל לא נחלקו אלא בהערכת המומנט המוסרי: אם יש לו מקור נבואי דוקא או אם יש לו גם מקור כהני³.

אולם באמת אין לצמצם את הפרובלמה בתחום שאלת היחס שבין היסוד הכהני-הפולחני ובין היסוד הנבואי-המוסרי שבאמונה הישראלית. הפרובלמה "תורה ונבואה" רחבה הרבה יותר. להלן נשתדל להראות שבין התורה ובין הנבואה יש הבדל עמוק בהשקפותיהן היסודיות. הבדל זה יש בו כדי להוכיח, שהתורה והספרים הקרובים לה באפים הם יצירה של חוגים, שמחשבתם הדתית לא הושפעה על ידי הנבואה הספרותית כלל; שאת התורה ואת הנבואה יש לראות כשתי צורות שונות של התפתחות המונותיאזמוס הישראלי, שיש להן אמנם מקור משותף, אלא שאינן תלויות זו בזו.

מלבד הסימנים, שעל פיהם אנו יכולים להבחין בספרי המקרא מקורות שונים ולהפריד באופן זה את הספרים ליסודותיהם, יש סימנים, שעל פיהם נוכל להבחין בספרי המקרא קבוצות שונות, מגבשים, שנכללו בהם ספרים שלמים. סימנים כאלה יכולים לשמש לנו אידיאות מסוימות, העוברות כחוט השני בקבוצות-הספרים השונות והתחומות תחומים מדויקים ביניהן.

ספרי המקרא נפרדים בבחינה זו בדרך כלל לשלש קבוצות, שאת תחומיהן אפשר לסמן בנקל על יסוד סדרה של המסורה. הקבוצה הראשונה כוללת את ספרי התורה ואת הספרים ההיסטוריים ("נביאים ראשונים"; קבוצה זו נטמן להלן בשם "קבוצת התורה"). הקבוצה השנייה כוללת את ספרי הנביאים ("קבוצת הנבואה"). הקבוצה השלישית כוללת כמה מספרי ה"כתובים", שעליהם אפשר להוסיף גם כמה מן "הספרים החיצוניים". בחינת ספרי המקרא מצד

3 עיין הסכום של בנטזן: Bentzen, Die Josianische Reform, ע' 61 ואילך, 102

ואילך. עיין גם Rad, Das Gottesvolk im Deuteronomium (1926), ע' 72 ואילך.

יחסם הכללי לאותן האידיאות (שנעמוד עליהן להלן) מפיצה אור מיוחד על שאלת היחס שבין התורה ובין הנבואה. גם לפי השקפת המסורה, המקדימה את התורה לנבואה, גם לפי השקפת המדע המקראי החדש, המקדים את הנבואה לתורה, יש קשר היסטורי-פנימי, קשר אב ותולדה, בין התורה ובין הנבואה. ולא נחלקו אלא בשאלה, איזו מהן היא האב ואיזו היא התולדה. אולם אם נבחן את הקבוצות הספרותיות הנזכרות (ביחד את שתי הראשונות) בבחינה האמורה זו לעומת זו, נבוא לידי מסקנה, שהחלוקים שביניהן הם כל כך יסודיים, עד שאי אפשר להניח קשר אב ותולדה ביניהן כלל.

הספרים ההיסטוריים והנבואה הספרותית

ההערכה המקובלת של הנבואה הספרותית בתור גורם היסטורי אינה נותנת, לכאורה, מקום להניח, שהיה בישראל סגנון מסוים של תורת-האחדות, שלא רק התפתח בדרך מיוחדת לו, אלא שלא הושפע מן הנבואה הספרותית כלל. הערכה זו מניחה, שכל מה שנאמר או נכתב על ידי נביא מן הנביאים-הסופרים נעשה מיד לקנין הכללי והשפיע מיד השפעה דתית וספרותית; שכל אידיאה נביאית חדשה פתחה מיד „תקופה” בחייה הדתיים של האומה. אולם הערכה זו אינה נכונה. יש לנו עדות גאמנה לכך, שחוג השפעתם של הנביאים-הסופרים בדורם היה באמת מצומצם מאד ושרק מעט מעט ורק בזמן מאוחר לערך נעשתה יצירתם גורם חשוב ומכריע בחיי האומה.

כי עובדה מפליאה היא, שהספרים ההיסטוריים אינם מזכירים את הנבואה הספרותית כלל וכלל. בספר מלכים לא נזכר אף אחד מן הנביאים-הסופרים מלבד ישעיהו; וגם ישעיהו נזכר לא בתור מוכיח ומורה, אלא בתור יודע עתידות ורופא חולים ועושה נפלאות. בספר מלכים תופסת הנבואה כשהיא לעצמה מקום גדול. הנבואה נחשבת בספר הזה בכלל לתופעה דתית עליונה: בה נתגלה יהוה מדור דור לעמו. הנביאים תופסים מקום מרכזי בחיי ישראל לפי הספורים שבספר מלכים ושבשאר הספרים ההיסטוריים. ומפני זה מופלא וחשוב הדבר ביותר, שגבורי הספורים שבספר מלכים הם דוקא הנביאים הראשונים; אולם על הנביאים-הסופרים אין ספר זה יודע לספר כלום. עמוס, הושע, אבות הנבואה הספרותית, שחזו את חורבן מלכות אפרים מראש, לא נזכרו אף בשם. לא נזכר אף בשם גם

ירמיהו, שפעל במשך תקופה ארוכה ושנבא לחורבן יהודה⁴. ועל אחת כמה וכמה שאין ספר מלכים יודע את הנבואה הספרותית בתור תנועה דתית מיוחדת במינה, בתור נושאה לרעיונות דתיים חדשים, שיש בהם משום השקפה חדשה על מאורעות הזמן. אילו לא נשארו לנו ספרי הנביאים לפליטה, לא היינו יודעים מספר מלכים אפילו על דבר מציאות הנבואה הספרותית, ועל אחת כמה וכמה שלא היינו יודעים כלום על דבר רעיונותיה המוסריים.

מדבר זה נמצאנו למדים קודם כל, שספרי הנבואה שבידינו נעשו ספרי-עם מקודשים ומוסכמים רק בזמן מאוחר. הנביאים-הסופרים היו בדורותיהם בעיני העם "נביאים" דומים להמון הנביאים האחרים. היו להם בודאי בעם חסידים ומתנגדים, אבל ודאי אף בין חסידיהם היו רק מעטים, שקלטו את רעיונותיהם החדשים. העם החשיב את הנביאים (ובכללם גם את הנביאים-הסופרים) בעקר בתור מגידי עתידות ועושי נפלאות, והשקפה זו היא השלטת גם בספר מלכים. הנבואה הספרותית בשעתה לא עמדה איפוא כלל וכלל במרכז החיים הדתיים של העם. אולם יותר מזה נמצאנו למדים מן העובדה המפליאה, שהנבואה הספרותית לא נפקדה ולא נזכרה בספר מלכים, והיינו, שספר זה עם השקפותיו הדתיות (וכן גם שאר הספרים ההיסטוריים הקדומים) לא נברא בבית-מדרשה של הנבואה הספרותית. כי איך יתכן, שתלמידיהם או תלמידית-למידיהם של הנביאים-הסופרים, שחשבו להם לחובה לספר לדור אחרון על דבר מעשיהם ועלילותיהם של

4 במל"ב י"ד, כה נזכר בשם יונה בן אמתי, אבל לא נזכר עמוס. שם כ"ב, יד ואילך נזכרה חולדה, אבל לא ירמיהו. הסופרים, שאנו מוצאים בעמ' ז', י ואילך; הושע א'—ג'; יש' ו'—ח'; כ'; כ"ב, טו ואילך; י"ז—ט"ז; יר' א'; י"ח—כ' ועוד, מוכיחים, שקימת היתה ספרות ספורית, מעין זו שבס' מלכים, שנבזויה היו הנביאים-הסופרים. בקטע מן הספרות הזאת (ע"ד ישעיהו) השתמש, כנראה, מסדר ס' מלכים (מל"ב י"ח, יג—כ', יט; יש' י"ז—ט"ז). אבל דבר זה אינו מוכיח, כמובן, שהמסדר ידע גם את תורתם של ישעיהו וחבריו. ברם, אין כונתנו לומר, שסופרי "קבוצת התורה" לא ידעו על דבר הנביאים-הסופרים כלום. אולי רק מקרה הוא, שבס' מלכים לא נשתמר מן הספורים עליהם כמעט כלום. אבל הרי ברור הדבר, שאילו היו מלקטי ומסדרי הספרים ההיסטוריים תלויים באיוו בחינה שהיא כנבואה הספרותית ותורתה החדשה, לא היה "מקרה" כזה יכול לקרות. המלקטים החם העלו מן הספרות הנביאית-הספורית מה שנראה חשוב בעיניהם ביותר, ואם לא תקצו מקום לנביאים הסופרים, אין זה אלא מפני שלא הרגישו כחשיבותה המיוחדת של הנבואה הספרותית. ורק בדבר זה אנו דנים כאן.

הנביאים בישראל, ישכיתו דוקא את שמותיהם ואת מעשיהם של אותם הנביאים, שמהם קבלו את אמונותיהם ודעותיהם החדשות? אילו היתה ראשיתה של ההשקפה הדתית-ההיסטורית השלטת בחלק זה של „קבוצת התורה“ נעוצה בנבואה הספרותית, היתה נבואה זו תופסת כאן בהכרח בבחינה זו או אחרת מקום מרכזי, ובכל אופן מן הנמנע היה שלא תהיה נזכרת כלל. ולפיכך יש ללמוד מן העובדה ההיא לבדה, שלא הנבואה הספרותית יצרה את אמונת-האחדות המקראית והספרות המונותאיסטית הקדומה (ובתוכה גם התורה) לא היתה חלויה בה. ואמנם, השואת האמונות והדעות השולטות ב„קבוצת התורה“ אל האמונות והדעות של הנביאים-הסופרים תוכיח לנו, שבספרי „קבוצת התורה“ נתגבש זרם מיוחד של המונותאיזמוס הישראלי. זרם זה מתקרב בכמה מקומות עד מאד לתורת הנביאים, אבל זרם הוא בכל זאת תמיד בתריצו המיוחד.

ההשקפה על תולדות ישראל

אם נשוה את ההשקפה ההיסטורית השלטת בספרים ההיסטוריים הקדומים שבמקרא (יהושע, שופטים, שמואל א' וז', מלכים א' וז') אל ההשקפה ההיסטורית של הנביאים, נמצא ביניהם הבדל מובהק ויסודי. הנביאים רואים שתי קלקלות בישראל: קלקלה מוסרית וקלקלה דתית. הם חושבים את שתי הן לסבת הפורענויות הבאות על ישראל בכלל ולסבת החורבן בפרט. ולא עוד אלא שהנביאים מטעימים ביחוד על הקלקלה המוסרית. ואתה מוצא, שהנביא-הסופר הראשון, עמוס, מוכיח את ישראל כמעט רק על הקלקלה המוסרית. אולם בספרים ההיסטוריים אין זכר לקלקלה המוסרית, שמעידים עליה הנביאים. יודעים הם את הנוסחה: חטא — פורענות — תשובה — ישועה. אבל ה„חטא“ הוא חטא דתי בלבד, והתשובה — תשובה דתית בלבד. הנביאים מתארים לנו תמונה מחרידה מן הסדרים הסוציאליים, ששלטו במלכות ישראל ויהודה: המשפט לא היה משפט צדק; השופטים לקחו שוחד והטו משפט העניים; הרכוש נתרכז בידי מתי מספר; העשירים הוציאו מעט מעט את הקרקע והבתים מידי העניים, הגיעו „בית בבית“ ודכאו את העם, ועוד ועוד. הספרים ההיסטוריים אינם יודעים לספר על זה כלום: ישראל ויהודה חטאו ליהוה על ידי שעבדו אלהי-נכר והלכו בחוקות הגויים — ולא יותר. הקלקלה המוסרית לא נזכרה אף במאמר אחד, ולוא גם רק במאמר כולל, בתור

זכר לתוכחות הנביאים. ואילו לא נשארו לנו ספרי הנביאים לפליטה, לא היינו יודעים מן הספרים ההיסטוריים על דבר קלקלה זו כלום. אבל אין לחשוב, שההשקפה הדתית-המוסרית אינה ידועה בכלל לבעלי הספרים האלה. יהוה הוא גם להם אלהי הצדק והמשפט. יהוה שופט את בני-האדם על החטאים, שהם חוטאים איש לחברו (ש"א ב', כה). הם מספרים על הרבה חטאים מוסריים וענשם: רעת אבימלך בן גדעון וענשו (שופ' ט'), פילגש בגבעה (שם י"ט ואילך), מעשה בת שבע (ש"ב י"א; י"ב), רציחת נבות היזרעאלי (מל"א כ"א). אבל הקלקלה המוסרית אינה נחשבת בעיניהם לחטא היסטורי מתמיד, לחטא לאומי הרובץ על כל החברה הישראלית, וכשהם באים לבאר את סבות הפורענות, שבאה על העם, אינם מונים אותה. ביחוד חשובות לענין זה הסקירות הכלליות, שבהן הרצו המספרים (או המסדרים) את השקפותיהם על הגורמים, שהשפיעו על תולדות האומה. בסקירות אלה אין המומנט המוסרי תופס מקום כלל. לפי השקפת מסדרי הספרים ההיסטוריים התחילו בני ישראל עושים את "הרע בעיני יהוה" מיד אחרי מות יהושע והזקנים והיו זונים פעם בפעם אחרי אלהים אחרים מאלהי העמים אשר סביבותיהם. ובגלל זה מסר אותם יהוה פעם בפעם בידי אחד העמים. בצר להם היו בני ישראל פונים אל יהוה, ויהוה היה מקים להם שופט ומושיע (שופ' ב'; ש"א י"ב ועוד). על פי הסכימה הזאת מסופרים כל מאורעות תקופת השופטים (שופ' ג', ז ואילך, יב ואילך; ד', א ואילך; ו', א ואילך; ח', לג; י"ג, א). קלקלה מוסרית אינה נזכרת כאן כגורם מיוחד, שהשפיע על תולדות האומה. וכן אין הסקירות הכלליות שבספר מלכים, שבהן מרצים המחברים (או המסדרים) את השקפתם על סבות חורבן מלכות ישראל ויהודה, כוללות שום מומנט מוסרי. בחלום שלמה (מל"א ט', ב—ט) וכן בנבואת אחיה השילני על ירבעם נזכרת רק עבודת-האלילים בתור סבת החורבן העתיד לבוא על ישראל (שם י"ד, טו). באור מפורט לחורבן שתי הממלכות אנו מוצאים במל"ב י"ז, ז—כג. רשימה שלמה של חטאים אנו מוצאים כאן: בני ישראל חטאו ליהוה ועבדו לאלהים אחרים, בנו להם במות בכל עיר וכפר, הציבו מצבות ואשרים, עשו מסכה שני עגלים, השתחוו לבעל ולצבא השמים, העבירו את בניהם ובנותיהם באש, קסמו קסמים והלכו בכל חוקות הגויים. בגלל החטאים האלה התאנף יהוה בעם ישראל, קרע עשרה שבטים מעל דוד ומאס אחרי כן "בכל זרע ישראל" והביא עליהם צרות רבות "עד אשר השליכם מפניו" — את ישראל תחלה, ואחרי כן את יהודה, אשר הלך גם הוא "בחקות ישראל". בעל הסקירה הזאת מזכיר את העדות, שהעידו

הנביאים והחזוים בעם (יג). אבל, שהנביאים הרעישו את העולם על הקלקלה המוסרית-החברתית, אינו מזכיר. רק בבאור לתורבן יהודה נזכר בספר מלכים חטא מוסרי, אבל הזכרה זו אפינית היא מאד. על מנשה מספר הכתוב, ששפך דם נקי הרבה מאד — „לבד מחטאתו אשר החטיא את יהודה לעשות את הרע בעיני יהוה“ (מל"ב כ"א, טז), ואת החטא הזה הוא חושב לאחד מגורמי התורבן (כ"ד, ד). אבל אפיני הוא, שבשני המקומות הוא פותח את הזכרת החטא הזה במלה „וגם“ — מעין הוספה על העקר. ביחוד מתמיה הדבר בפרק כ"א, ששם הוא מזכיר שפיכת הדם הנקי אחרי שכבר סיים את פרוט מעשיו של מנשה ואחרי שכבר ספר על דבר גזרות התורבן, שנגזרה מלפני יהוה (ב—טז). בכל אופן, חטא זה הוא חטאו האישי של מנשה („לבד מחטאתו אשר החטיא את יהודה וגו'"), חטא בודד וארעי, שיהוה פקד גם אותו ביום פקדו. כבר אמרנו, שיהוה הוא לפי השקפת סופריהעתיים העבריים אל צדיק ושופט את האדם על חטאי המוסריים. ודוקא מפני זה מופלא הדבר, שקלקלה מוסרית בתור תופעה חברתית-עממית, כזו שמדברים עליה הנביאים, לא נזכרה על ידם, לא בתור סבת הצרות הארעיות ולא בתור סבת התורבן. החטא המתמיד של האומה הוא לפי הספרים ההיסטוריים החטא הדתי בלבד. מן ה„שוסים“, שבידם החל יהוה לתת את ישראל בימי השופטים, עד התורבן, שאז „השליכם“ מפניו לגמרי, נענשו ישראל על החטא הלאומי האחד — על עבודת האלילים (מל"ב י"ז, כ; השוה שופ' ב, יד). בהשקפה ההיסטורית הזאת על מהלך תולדות עם ישראל מראשית היותו לעם עד התורבן אין החטא המוסרי תופס מקום כגורם מכריע בגורלה של האומה.

והנה מענין הדבר, שהשקפה היסטורית כזאת אנו מוצאים גם בספרי התורה.

אלהי התורה הוא אלהי הצדק והמשפט. יהוה נתן לעמו חוקים חברתיים-מוסריים ותרבה לזהויר אותו עליהם. ולא עוד אלא שאצל הרבה חוקים מוסריים נאמר בפירוש, שבהם תלויה הצלחתם ואריכות ימיהם של בני ישראל על האדמה אשר נתן להם יהוה (שמי' כ, יב; דב' ט"ז, י; יח; ט"ז, כ ועוד בהרבה מקומות). אבל ספרי התורה אינם מונים קלקלה חברתית-מוסרית בין גורמי הפורענויות והגלות. החטא הקדמוני של ישראל, שבגללו בקש יהוה לכלותו מעל פני האדמה, הוא חטא העגל — חטא הזנות הדתית (שמי' ל"ב; דב' ט', ח—ט). החטא הגדול השני, שגם בגללו בקש יהוה להכות את ישראל בדבר

ולא שמידו מן הארץ, הוא חטא המרגלים — חטא חוסר האמונה ביהוה (במ' י"ג—י"ד; דב' א', כב—מה). בגלל חוסר־אמונה ומרידה ביהוה באה מגפה על העם בקברות התאוה (במ' י"א, לג, השוה שם, א). מגפה היתה בעם גם בגלל חטא בעל פֿעֹר בשטים (שם כ"ה). כמו ספורי הספרים ההיסטוריים כך יודעים גם ספורי התורה רק חטאים דתיים בתור סבות לפורענויות לאומיות. אבל חשובים מזה הם הבאורים, שאנו מוצאים בספרי התורה לפורענויות והחורבן העתידיים לבוא על העם באחרית הימים. בספר ויקרא אנו מוצאים הרבה חוקים מוסריים־חברתיים. אבל בעונש הגלות מאים הכתוב רק על חטאים, שיש בהם „טומאה“, היינו על חטאים מוסריים־ריטואליים: על גלוי עריות, משכב בהמה, העברת הבנים למולך (ויק' י"ח; כ'). התוכחה בויקרא כ"ו מדברת אמנם בדרך כלל על כל „החקות והמשפטים“, אבל בתוך התוכחה עצמה נזכר רק חטא עבודת האלילים (ל) וחלול קדושת שנת השמיטה (לד—לה, מג). ספר דברים כולל גם הוא תורה מוסרית שלמה. אבל בעונש הגלות גם הוא מאים רק על חטא עבודת אלילים (ד', כד ואילך; ו, י—טו; ז', א—ד; ח', יט—כ; י"א, טו—יח). גם התוכחה שבדברים כ"ח מדברת, לכאורה, על כל „המצות והחקות“, אבל בכל פעם שהיא פורטת את החטא, שבגללו באה הפורענות, היא פורטת רק חטא עבודה זרה (יד, כ, מז, נח). ההשקפה הזאת, שהצרות, וביחוד צרת הגלות, עתידות לבוא על ישראל בתור עונש על עבודת אלהים אחרים נתבטאה בבחיירות מיוחדת בפרקי־הסיום של ספר דברים: כ"ט, ט—ל"ב, מז. בצורות ונוסחאות שונות נאמר ונשנה הרעיון הזה בפרקים הפרוזאים (כ"ט—ל"א) ובשירת האזינו (ל"ב). משה צופה מראש, שעם ישראל עתיד לזנות מעל יהוה וללכת אחרי אלהים אחרים, והוא מגיד לו מראש את הרעות והצרות אשר תמצאנה אותו „באחרית הימים“ וכותב את השירה לעד. אבל בכל החזון הזה אין רמו, שבני ישראל עתידים להפיר צדק ומשפט ושיהוה עתיד לפקוד עליהם גם חטא זה. — על נקודת ההשקפה הזאת עומדת גם הסקירה ההיסטורית ביהושע כ"ג—כ"ד.

הנה אם נניח, שספרי קבוצת התורה פרי רוחם של הנביאים־הסופרים הם, שתלמידי הנביאים־הסופרים היו מחולליהם ועורכיהם, איך נוכל לבאר את העדר היסוד המוסרי־נבואי בהשקפתם על מהלך תולדות האומה? על ידי שנוי־צורה כהני או עממי? יכולים אנו להעלות על דעתנו, שהצורה המוסרית המובהקת של האמונה הנבואית נפגמה ונטשטשה בבית מלאכתה של הכהונה. אבל שהאמונה הזאת, שראשית דברה בצאתה

לאויר העולם היתה דרישת התשובה המוסרית, הפסידה בידי החוגים, שקבלו אותה, את היסוד המוסרי-ההיסטורי לגמרי — דבר זה לא יצויר בהחלט. וביחוד לא יצויר הדבר מטעם זה, שבספרי קבוצת התורה אין התנגדות להשקפה הנבואית על סבת הצרות והחורבן. גם ספרים אלה מאמינים באפיו המוסרי של יהוה. ולא עוד אלא שראינו, שבעצם גם התורה מלמדת, שהצלחת העם ואריכות ימיו תלויה גם בקיום חוקי המוסר והצדק. אלא שבספרי קבוצת התורה לא הגיע הפרינציפיון המוסרי לידי שמוש היסטורי. הספרים האלה אינם דנים על תולדות האומה מנקודת השקפה מוסרית-חברתית. הם אינם מסיקים מסקנה היסטורית מעקריהם המוסריים. וכבר ראינו, שספר מלכים הוסיף על רשימת גורמי החורבן גם חטא מוסרי בודד. אבל בספרי קבוצת התורה לא עלה הגורם המוסרי למדרגת גורם היסטורי מתמיד שזה או דומה בערכו לגורם הדתי-הפולחני. ולפיכך אי אפשר לראות בהשקפה ההיסטורית של קבוצת התורה התפתחות מאוחרת, כהנית-מעשית או עממית, של השקפת הנביאים. אדרבה, השקפה היסטורית זו לא הגיעה לידי השקפת הנבואה. היא נובעת ממקור מיוחד, לא-נבואי, ובדרך התפתחותה לא הגיעה לידי הרעיון, שגורל ישראל הוכרע גם על ידי חטאים מוסריים. זאת היא השקפה שלפני הנבואה הספרותית ולא של אחרי נבואה זו.

רק מתוך כך יובן לנו כל צרכו החזיון, שכבר הראינו עליו למעלה, היינו, שספר מלכים אינו מציין את ראשית פעולת הנבואה הספרותית ואינו מודיע לנו בכלל כלום על דבר הנביאים-הסופרים ופעולתם בישראל (מלבד דברי נפלאות אחדים על ישעיה). ראינו, שההשקפה ההיסטורית של מחברי הספרים ההיסטוריים שונה היא באמת תכלית שנוי מזו של הנבואה הספרותית: מה שהיה לנביאים-הסופרים עיקר חסר כאן לגמרי. זאת אומרת, שמחברי ספרים אלה לא קבלו את תורתם מפי הנביאים-הסופרים. ולפיכך אין פלא, שלא הרגישו צורך מיוחד להשאיר זכרם לדורות הבאים.

הפולחן והמוסר

בהבדל הזה שבהשקפה ההיסטורית כרוך הבדל כללי בהשקפות הדתיות-המוסריות, העושה את הקבוצות הספרותיות הללו לשתי חטיבות מיוחדות.

התורה הגדולה, שהנבואה הספרותית הכריזה עליה, היתה: המוסר ולא הפולחן הוא עיקר הדת. "כי חסד חפצתי ולא זבח" (חושע ו', ו) —

זוהי הנוסחה הקלסית של התורה הזאת. את השאלה, אם התנגדו הנביאים לקרבנות בכלל, יכולים אנו להניח בצריך-עיון. אבל שהם חשבו את המוסר לעקר הדת ושהחשיבו אותו מן הפולחן — זאת הרי הורו בפרוש. בהכרזת הפרימט של המוסר נפתחת הספרות הנביאית, ועוברת היא כחוט השני כמעט בכל ספרי הנביאים. וגם ביהדות המאוחרת נעשה הרעיון הזה לאמת מוסכמת. בספרות המאוחרת אין אנו מוצאים את תורת הפרימט של המוסר בצורה קיצונית. ערך המצוות המעשיות אינו נשלל; גם הן נחשבות למצוות אלהים. אבל בהרבה פרקים ומאמרים הדנים על החסידות האמתית ועל הדרישה, שאלהים דורש מן האדם, הוטעם הרעיון, שהמעשה המוסרי הטוב הוא ראשית חסידות ויראת ה'. ה"צדיק" שבספר תהלים הוא הענו, העני, ההולך תמים ופועל צדק וכו'; ה"רשע" הוא, "אוהב חמס", עריץ העושק את העני ואת היתום (תהלים ה'; י"ב—ט"ו; כ"ד; ל"ד; ל"ו; ל"ז ועוד). את הציורים האלה מן הצדיק והרשע אנו מוצאים גם בהמון פתגמים בספר משלי. אבל גם הגיונות ברוח הנביאים על דבר פחיתות ערכם של הקרבנות לעומת המדות הטובות והמעשים המוסריים אנו מוצאים בספרות הזאת. השקפה קרובה להשקפת הנביאים אנו מוצאים בס' תהלים. אלהים אינו הפץ בזבח ומנחה ואינו שואל עולה וחטאת; הוא דורש מן האדם, שיקיים את תורתו (תהלים מ', ז). לא זבח ועולה — רוח נשברה ולב נשבר רצויים לאלהים (נ"א, יח—יט). אלהים אינו מוכיח את האדם על שמנע ממנו קרבנות, כי לאלהים עולם ומלואו; בשר אבירים לא יאכל ודם עתודים לא ישתה (נ', ח—יג). התורה הנביאית על דבר החשיבות היתרה של המוסר לעומת הקרבנות נעשתה משל עממי: "עשה צדקה ומשפט נבחר לה' מזבח" (מש' כ"א, ג). אבל ביהוד היתה חביבה בדורות מאוחרים נוסחה שלילית של הרעיון הזה, והיינו: תועבת הרשע החפץ להצדיק נפשו בקרבן ותפלה. "זבח רשעים" ותפלתו תועבה הם לאלהים (מש' ט"ו, ח; כ"א, כז; כ"ח, ט). הרשע המתרועע עם גנבים ועם מנאפים, המדבר מרמה ודופי מחלל שם אלהים בספרו חוקי אלהים ובנשאו בריתו על פיו (תה' נ', טז ואילך). המביא קרבן לאלהים מרכוש עשוי בעולה קרבנו תועבה, מלמד בן-סירא. עושק וחמס לא יכופרו בזבחים ותפלה; צעקת העשוק עולה לאלהים ומבטלת תפלת העושק; קיום המצוות — זהו הזבח הטוב; עשה חסד וסור מרע — אלו הם החטאות והעולות הרצויות לאלהים (בן-סירא ל"ד, כא—ל"ה, טו). תורת הפרימט של המוסר קבלה את בטויה התמים ביצירות מעין "ספר טוביה" (עיין ביחוד פרק ד'). הדעה ההיא היא גם דעה מוסכמת אצל הפרושים, כמו

שמעיד מאמרו הידוע של הלל הזקן המעמיד את כל התורה כלה על כלל מוסרי (שבת ל"א, ע"א).

אולם בספרי קבוצת-התורה עדיין אין זכר לרעיון זה. היסוד הדתי והיסוד המוסרי מוטעמים בתורה שניהם במדה שוה. הצוויים המעשיים והמוסריים נסדרו זה אצל זה בערבוביה, והתורה אינה מבחינה כלל בין ערכם. גם בפנה זו אין התנגדות לדעת הנביאים. לא נאמר בתורה כלום נגד הפרימט של המוסר, אלא שהתורה אינה מביעה את דעתה בענין זה כלל. את העדר רעיון הפרימט של המוסר אי אפשר לבאר על ידי התרחקות מאידיאלי הנביאים ועל ידי האינטרס הכהני המיוחד לכל עניני הדת המעשית. אינטרס יותר גדול אל המצוות המעשיות מזה, שהיה ליהדות המאוחרת, קשה לשער. אבל למרות זאת, הרי לא זוהי היהדות המאוחרת מן העקר הנבואי הנזכר. ובאמת, הטעמת חשיבותה המיוחדת של תורת-המוסר אינה כוללת בהכרח את שלילת ערכן של המצוות המעשיות, ו"הכהנים" עורכי התורה לא יכלו לראות ברעיון ההוא סכנה ל"ריטואליזמוס". ובכל אופן יש להתפלא על העדר רעיון הפרימט של המוסר בצורתו השלילית המצויה בספרות המאוחרת: בתורה לא הובע אף פעם אחת בפרוש הרעיון הכללי, שקרבן גואל הוא תועבה לה' (כעין מה שנאמר באתנן וזנה ומחיר כלב, דב' כ"ג, יט) ושקרבן הרשע לא ירצה לאלהים, וכיוצא בזה. הפרימט של המוסר בצורה זו הרי ודאי לא היה בו כדי למעט את דמותה של תורת "הכהנים", מאחר שהקרבנות. שבתורה בין כך וכך אינם באים ברובם לכפר על עבדות שבין אדם לחברו. והעדרו של הרעיון ההוא אינו סמן לדרגת-התפתחות מאוחרת לנבואה, אלא, להפך, לדרגת התפתחות קדומה לנבואה. מן הרוח המוסרית הכללית השוררת בתורה עד רעיון הפרימט של המוסר רק צעד אחד (השוה, למשל, דב' י', יז ואילך). אבל הצעד הזה עדין לא נעשה כאן. רעיון הפרימט של המוסר כבר גלום בתורה, אבל כאילו לא יצא עוד מן הכת אל הפועל. חסר עוד המאמר היוצר של הנבואה.⁵

5 גם את עשרת הדברות אין לראות כפרי רוחם של הנביאים המאוחרים, ודאי גם לא של תלמידי ישעיהו, כדעתו של מובינקל (Monwinckel, Le Décalogue), ע' 107 ואילך, עיין שם גם ע' 168 ואילך). עשרת הדברות אין כונתן להקדים את המעשה המוסרי למעשה הדתי. בדברה הראשונה כלולה אוהרה על הפולחן, וזו הוקדמה לשאר האוהרות. השוה: Schmidt, Festschrift für Gunkel, ע' 88 ואילך. בזה מורה כעצם גם מובינקל (ע' 98 ואילך). שעשרת הדברות לא נבראו בבית-מדרשם של הנביאים. יש לזמור מדרשת-עשרת-הדברות בדב' ד', שבת אנו מוצאים את ההשקפה

גם בספרים ההיסטוריים שבקבוצת התורה עדיין אין אנו מוצאים את רעיון הפרימט של המוסר. הרבה נביאים מופיעים פה לפנינו, וביניהם נביאים הבאים בשליחויות מוסריות, כגון נתן הנביא בספור בת שבע (ש"ב י"ב, א ואילך), אליהו בספור נבות (מל"א כ"א). אבל אף מפי אחד מהם אין אנו שומעים את הרעיון הנבואי המובהק ההוא. אולם אם את הרעיון הזה עצמו אין אנו מוצאים שם, דוגמתו אנו מוצאים, דוגמה המבהיקה את ההבדל היסודי שבין הספרים ההיסטוריים וספרי הנבואה. בספור על דבר עוזן בני עלי, שנאצו את "מנחת יהוה" ושאלהים נשבע, שלא יתכפר להם, "בזבח ובמנחה" (ש"א כ', יב—לו; ג', יא—יד), ובייחוד בדברי התוכחה של שמואל לשאול על שלא מנע את העם מלקחת מחרם עמלק (החפץ ליהוה בעולות וזבחים כשמע בקול יהוה? הנה שמע מזבח טוב, להקשיב — מחלב אילים, שם ט"ו, כב—כג), הובע הרעיון, שהקרבת אינו המעשה הדתי העליון. אבל לא חוקי המוסר העמדו כאן לעומת הקרבן, אלא כבוד קדשי אלהים וההקשבה לאלהים (היינו: קיום דברו ופקודתו המיוחדים ביד הנביא). על הנאצה והמרי אין קרבן מכפר. אבל לא נאמר, שאין הקרבן מכפר על פשע מוסרי או שהצדק והמשפט חשובים מן הקרבן. אפשר אפוא לומר: תורת המוסר של קבוצת התורה מתקרבת לתורת המוסר של הנביאים המאוחרים, אבל אינה משיגה אותה. והיחס שביניהן מראה, שבשום פנים אי אפשר לחשוב את הראשונה לתולדתה של השנייה.

תורת אחדות הפולחן

לעומת שתי אידיאות יסודיות אלה של הנבואה המאוחרת הנעדרות בספרי קבוצת התורה אנו מוצאים שם אידיאה מיוחדת, שאין לה שורש באמונה הנבואית: את רעיון בית הבחירה, השולט בקבוצה זו מספר דברים ואילך. ספר דברים אוסר את עבודת־יהוה בבמות משיבואו ישראל, "אל המנוחה ואל הנחלה" ומשיבנה בית־המקדש לאלהים, "במקום אשר יבחר"⁶. הרעיון הזה, שאסור לעבוד ליהוה בשום מקום מלבד

ההיסטורית המיוחדת לקבוצת התורה: שמירת הדברה הראשונה היא לכה שאֵלֶּה הנזר של האומה. והשנה: קיטל, Geschichte, ח"א, ע' 854, והודאת מובינקל, שם, ע' 108.

6 השאלה, אם נתכוון בעל ספר דברים עצמו לרכוז הפולחן אם לאו, אינה חשובה לעניננו: אם גם נניח, שהדיון עם אסכרייכר, שטרק וחבריהם הטוענים, ש"במקום אשר יבחר" פרושו: בכל מקום אשר יבחר, הרי לא זה עריו העוברת

מקום הבחירה, נעשה מסוף בית ראשון ואילך לרעיון יסודי של האמונה העברית. רעיון זה עובר כחוט השני גם בס' מלכים. בין החטאים הגדולים, שחטאו ישראל בשבתם על אדמתם, מונה ס' מלכים את חטא עבודת יהוה בבמות. חטא זה הוא יסוד מתמיד של זנות העם מאחרי יהוה. בזה משפטו חרוץ על מלכות ישראל. אבל ס' מלכים מזכיר את חטא הבמות גם כמעט אצל כל מלך ממלכי יהודה. גם המלכים הטובים, שעשו את "הישר בעיני יהוה", לא הסירו את הבמות. רק חזקיהו ואחריני ביהוד יאשיהו הסירו מעל יהודה את החטא הזה, שהיה (למרות מה שהורחק כבר לגמרי בימי יאשיהו) אחד מגורמי החורבן לפי השקפת ס' מלכים (מ"ב י"ז, ט ואילך). תורת בית-הבחירה טבעה בחותמה את התפתחות היהדות המאוחרת כולה. וגם התפתחות הנצרות תלויה היתה בבחינה ידועה בה.

אלם איסור עבודת אלהים בבמות ורעיון בית-הבחירה אין להם שום יסוד ושורש בתורת הנביאים-הסופרים שלפני ספר דברים. הנביאים מוכיחים את העם על עבדו לאלהים אחרים, על הזנות הפולחנית, על חטאי המוסריים. אבל אין אנו מוצאים אצלם את הרעיון, שצריך לעבוד את האלהים במקום נבחר (או במקומות נבחרים). הם מוכיחים את העם על שהוא עובד את יהוה בנמוסים זרים, אבל לא על שהוא עובד אותו במקום שלא נבחר. אמנם, הנביאים מקדישים את הבית בירושלים וחושבים אותו למעון אלהים. אבל אין בדבר זה משום שלילת הבמות. שהלא גם עם יהודה, שהיה זוכה בבמות, היה מעריך ביהוד את הבית הגדול בירושלים. בעבודת הבמות היה יסוד אלילי, שהנביאים נלחמו נגדו, אבל הרי גם במקדש שבירושלים הנהיגו הרבה מלכים נמוסי-עבודה אליליים. עובדה מכרעת היא, שלא עמוס ולא הושע, לא ישעיהו ולא מיכה אינם מוכיחים את אפרים על שאינו זוכה בירושלים. על אופן העבודה הם מוכיחים את ישראל ויהודה

מסקומה, שהתרכוות הפולחן, שנתנשטה בכל אופן בימי בית שני, מקורה בספר דברים ולא בנבואה. מלכר זה יש להטעים, שאם גם נניח, שס"ד נתכוון להלחם רק נגד המקדשים הנרחים והבמות של יחידים ושהוא דרש את רכוז הפולחן במקדשים "נבחרים" (עיון: 1824 : Deuteronomiums, Staerk, Das Problem des ע' 37 ואילך, ואת באוריו בספר-היובל לזלץ, Festschrift für Sellin, 1927, ע' 149), הלא גם אידיאח זו (שגם היא כוללת סוגי-סוף דרישה של רכוז I) מיוחדת לס"ד ואינה אצל הנביאים-הסופרים. הנביאים נלחמו גם ב"מקדשי מלך", כנון אלה שבבית-אל, דן, שומרון וכו'. על השאלה בכללה עיון להלן: - "ספר דברים".

יחד. המסקנה הנובעת מתוך תוכחות הנביאים, היא שצריך לטהר את העבודה בבמות (כמו במקדש ירושלים) מיסודותיה האליילים, אבל לא להסירן ולאבדן לגמרי.⁷

הדעה, שבטול הבמות נבע כמסקנה מתוך תורת-האחדות של הנביאים, אין לה שום יסוד.⁸ אחדות הפולחן אינה נובעת בשום פנים מלמודי הנביאים כשהם לעצמם. הנביאים למדו, שיש אל אחד וכבודו מלא עולם — כלום מכאן יוצא, שאסור לעבוד לאלהי העולם בכל העולם כלו? המונותאיזמוס של היהדות המאוחרת התגבר באמת על דרישה זו של אחדות הפולחן. היהדות היתה נאמנה, אמנם, לאסור-הבמות הפורמלי, אבל חדשה באמת את „הבמות“ הקדמוניות, אם גם בצורה אחרת לגמרי: בצורת „מועדי אל“, בתי-כנסיות. ואף מקדש הקימה לה' בארץ מצרים, על „אדמה טמאה“, כדמות המקדש אשר בירושלים.

אמנם איסור הבמות כרוך (בס' דברים ובספרות התלויה בו) ברעיון האחדות. אבל אין ספק, שיש כאן לפנינו סגנון מיוחד, סגנון כהני, של תורת האחדות, שאין לראות אותו בשום פנים כ„מסקנה“ מתורת הנביאים. הנביאים עצמם אינם מסיקים מסקנה כזו מתורתם; הנביאים שלאחרי ספר דברים קבלו את רעיון אחדות הפולחן, אבל לא הנבואה היא שחדשה ויצרה אותו. ובאמת, עוד נראה מיד, שהסרת הבמות בימי

7. כבר הוסכם, שדברי הנביאים הקדמונים על דבר חטא העבודה על „ההרים“ ו„הנבעות“ אין כונתם לשלול את רבוי מקומות הפולחן. הושע, המוכיח את ישראל על שהוא מובח על ההרים ומקטר על הנבעות (ד', יג), המננה את הנלגל, את בית און, את נלער (ד', טו; ו', ח; י"ב, יב), המוכיח את אפרים על שהרכה מזבחות (ח', יא), אינו מזכיר את ירושלים ומקדשה. וכן אין עמוס, המננה את בית אל, את הנלגל, את באר שבע (ח', ה) והמוכיח את הנשבעים באשמת שומרון, באלהי דן ודרר באר שבע (ח', יד) וכיוצא באלו, מתכוון נגד הרבוי, מאחר שאין הוא מביע רעיון זה בשום מקום. המלא „במות“ בהושע י', ח; עמ' ו', ט אין בה טעם לנאי (במיכה א', ה צריך להיות במקום „במות“ — „חטאת“ כנרסת הסורי, הע' והתרנום). רק אצל ירמיהו אנו מוצאים כבר השפעת רעיון אחדות הפולחן, אבל גם אצלו אין הוא מוטעם כל צרכו. ועיין עוד למעלה, ע' 20.

8. כך אומר ו' הויזן: „וכנראה נבעה מן המונותאיזמוס המסקנה, שהאל האחד יכול לשכון ולשמוע תפלה רק במקום אחד“ (Geschi § 10), ע' 136). אבל „מסקנה“ כזו אינה נובעת כלל מן המונותאיזמוס באשר הוא מונותאיזמוס. הנחתו של ולהויון אינה אלא צורך „השיטח“, ומקורה באיפה לכאור את כל התנלמות המונותאיזמוס בישראל מתורתם של הנביאים הסופרים.

יאשיהו לא באה בעטים של הנביאים־הסופרים. והנה רעיון אחדות הפולחן, שנעשה אחד מגופי דת ישראל ושאין לו יסוד ושורש בתורת הנבואה הספרותית, מוכיח לנו בברור, שאמונת־ה"תורה" אינה תולדתה של הנבואה הספרותית. ולא זו בלבד שהנבואה הספרותית לא השפיעה על התורה, אלא, אדרבא, התורה היא שהשפיעה על הנבואה הספרותית: הנבואה שלאחרי ס' דברים מקבלת גם היא את רעיון אחדות הפולחן, שהנבואה הקדומה לא ידעה אותו. ומפני שאמונת־התורה צמחה משרשים מיוחדים לה ולא חיתה מפני הנבואה הספרותית, יכלה להשפיע על חיי העם השפעה משלה ולהוליך את התנועה המונותיאסטית, שטבעה מימי קדם בחותמה את חיי העם, בנתיבותיה המיוחדות, שהנביאים־הסופרים הראשונים לא שערון.

תנועות הרפורמה בישראל

שהתפתחות המונותיאזמוס בישראל לא היתה תלויה בנבואה הספרותית ושלא הנבואה הספרותית אלא התורה בתור יצירה עצמית, סגנון עצמי, כהני־עממי, של המונותיאזמוס הישראלי, עמדה במרכזה, יכולים אנו ללמוד גם מן הספורים שבס' מלכים על הרפורמות של חזקיהו ויאשיהו. קודם כל — הספורים כשהם לעצמם, מבלי לשים לב לשאלת נאמנותם ההיסטורית: אף במלה אחת לא נאמר, שרפורמות אלו כללו יסוד חברותי־מוסרי. כמו הספורים על דבר הרפורמות של אסא (מל"א ט"ו, יב—יד), יהוא (מל"ב י', טז ואילך) ויהוידע (שם י"א, יז—יח) כך גם הספורים על דבר הרפורמות של חזקיהו ויאשיהו אינם מספרים אלא על טהור עבודת האלהים. זאת אומרת, שבחוגים אלה לא הורגש הצורך לתאר את המלכים הטובים כמתקנים חברתיים, אף על פי שבעלי ספר מלכים מכירים את האידיאל של המלך העושה צדק ומשפט (מל"א ג', ט ואילך; י', ט ואילך; כ', לא; כ"א, יח ואילך ועוד). אולם אין יסוד להניח, שהספורים אינם מתאימים למציאות ההיסטורית ושספר מלכים השמיט מה שהשמיט. שהרי מה היה יכול להניע את המספרים או את המלקטים לכך? אפשר איפוא להניח בודאות, שגם הרפורמה הגדולה של יאשיהו, שחלה (כמו זו של חזקיה) בתקופת הנבואה הספרותית, היתה באמת פולחנית בלבד. יאשיהו ממלא (לפחות, לפי הספור שבספר מלכים) אחרי מצותו הגדולה של ספר דברים ומסיר את הבמות. אולם יסוד נבואי־מיוחד אך לשוא נבקש בין מעשיו הרבים, את מלכות הצדק והמשפט, שעליה חלמו הנביאים, לא יכלו

ליסד, כמובן, לא חזקיהו וגם לא יאשיהו, למרות רוחו הכביר ורצונו הטוב לעשות את „הישר בעיני יהוה“ מבלי נטות ימין ושמאל. אבל הלא גם נסיון של רפורמה חברותית לא נסו, גם תקונים חלקיים, כגון אלה שתוקנו בימי צדקיהו (יר' ל"ד, ח ואילך) או בימי נחמיה (נחמ' ה') לא תקנו. בעל „דברי הימים“ מספר, שיהושפט המלך שם שופטים צדיקים ביהודה (דה"ב י"ט, ד ואילך). אולם על חזקיהו ויאשיהו לא סופר לנו אף מעין זה. הם לא העמידו שופטים צדיקים, לא הסירו את המתקנים „חקקי און“, לא נלחמו נגד המקריבים בית בבית, נגד הטוחנים פני עניים וכיוצא בזה מן הדברים, שהנביאים קנאו להם קנאה כל כך גדולה⁹. אמנם, בין מעשי המלכים המתקנים היו הרבה דברים שרוח נביאים היתה נוחה מהם, ולא מצינו באמת, שהנביאים התנגדו לתקונים האלה. אבל אילו היו כאן נביאים — מסיעתם של הנביאים הסופרים — המעוררים והמשפיעים, כלום יצויר, שלא היו מכניסים למעשי התקונים יסוד מוסרי-חברותי, שהיה עיקר העיקרים בתורתם? אמנם, גם „הספר“, שנמצא בבית יהוה ושעורר את יאשיהו לתקן את תקונו (הוא ס"ד)¹⁰, מצוה על הצדק והמשפט. אבל מכירים אנו כאן את עומק ההבדל שבין השקפת הנבואה והשקפת התורה. לנביאים היתה שאלת הצדק והמשפט שאלת הזמן. הם תלו בה את גורל האומה והמדינה; הם נבאו לפורענות העתידה לבוא בתור עונש על הקלקלה המוסרית. אולם יאשיהו נמצא תחת רושם התוכחות של „ספר התורה“. כל מעשיו מכוונים להשיב את הרעה, שבה אימו התוכחות הללו לו ולמלכותו. כונה זו היתה הרוח הכללית בכל מעשיו: הוא קורע בגדיה, שולח לדרוש ביהוה וחרד מפני החמה אשר נצתה ביהודה. אולם התוכחות שבספרי התורה אינן תולדות את אינמיהן בקלקלה המוסרית החברתית, כמו שראינו למעלה. הן נבאות

9 לרעת מנחם (Menas, Die voralexilischen Gesetze Israels, 1928) ע' 67 ואילך היתה הרפורמה של יאשיהו דוקא סוציאלית כיסודה, אלא שבעל ספר מלכים השמיט את היריעות על דבר זה. מפני מה? לא פורש. השקפתו של מנחם בנויה על באור לא נכון של הסושן „עם הארץ“ ועל פרוש בלתי מבוסס לצפ' א' ד ואילך. באיומיו של הנביא על כל יושבי ירושלים, על עובדי האלילים וכו' וביחוד על „נטילי הכסף“ ועל „הקופאים על שמריהם“ מוצא מנחם „יריעות אותנטיות“ על דבר מהפכה סוציאלית: הנביא נלחם במעמד העשיר והשליט. אבל אם כן, מדוע הוא מאים, על כל יושבי ירושלים? מנחם משמיט בתרגומו את המלה הקטנה „כף“! — לשאלת נאמנות הספור ע"ד הרפורמה של יאשיהו עיין להלן: „ספר דברים“.

10 עיין להלן: „ספר דברים“.

להחמה העתידה לבוא בתור עונש על הקלקלה הדתית. עבודת־יהוה תמימה היא שיכולה להשיב את רוע הגזרה. ויאשיהו מפנה לבו קודם כל לדרישת־הזמן זו: להעמיד את עבודת יהוה על טהרתה.

ואמנם — מלכים אינו מזכיר ואינו מרמז, שהנביאים בכלל והנביאים־הסופרים בפרט היו בין מחוללי תנועת־התקון הגדולה של יאשיהו. הַכֹּהֲנִים הם המוציאים והמביאים. לא ספר מספרי הנביאים עורר את המלך לעשות מה שעשה, אלא „ספר התורה“, שנמצא בבית יהוה (כ"ב, ח ואילך). דוקא בדור ההוא, בימי מלכותו הארוכה של מנשה ובראשית מלכותו של יאשיהו, לא קם שום נביא גדול, שבהשפעתו אפשר היה לתלות את המאורע ההוא. יאשיהו שולח, אמנם, שליחים לחולדה הנביאה לדרוש באלהים על דבר „הספר“, שנמצא בבית יהוה (כ"ב, יג ואילך). זכן אנו מוצאים את „הנביאים“ משתתפים באספה הגדולה, שאסף יאשיהו למקרא התורה ולכריתת הברית (כ"ג, ב). אבל סוף סוף לא חולדה ולא „הנביאים“ אינם ממלאים תפקיד של עושים ומעשים בעצם המאורע. חולדה נבאה את נבואתה אחרי שכבר נמצא הספר. ו„הנביאים“ באו יחד עם „כל העם למקטן ועד גדול“. ולא זו בלבד, אלא שלא בנוגע לחולדה ולא בנוגע לשאר „הנביאים“ אין לנו עדות, שתוכיח לנו, שהיו בין נושאי רוח הנבואה הספרותית. רוח נבואי לא הכניסו לתוך המאורע הגדול ההוא. והמספר שם בפי חולדה נבואה, שאנו מכירים בה את סמנה המובהק של רוח התורה ולא של רוח הנבואה הספרותית: יהוה יביא רעה על „המקום הזה ועל יושביו“ תחת אשר עזבו אותו „ויקטרו לאלהים אחרים“ (כ"ב, טז ואילך). החורבן יש לו סבה אחת: זנות מעל יהוה. את הקלקלה התברותית אין חולדה מזכירה.

חזון אחרית הימים

על ההבדל העמוק שבין קבוצת־התורה ובין קבוצת־הנבואה ועל אי־האפשרות המוחלטת לגזור אחת מתברתה אנו עומדים ביחוד מתוך השואת האסכטולוגיה של התורה אל האסכטולוגיה של הנבואה.

מרום גבהה של האסכטולוגיה הנבואית הוא חזון מלכות עולם של יהוה. „באחרית הימים“ עתידה דעת יהוה למלא את כל הארץ. יהוה עתיד לגלות את כבודו באחרית הימים לכל באי עולם. עבודת האלילים תכלה מן הארץ, וכל העמים יקראו בשם יהוה. גם אידיאל זה היה לנחלה ליהדות המאוחרת. אמנם, האסכטולוגיה הנבואית הלכה ונשתנתה מדור לדור. פרטי

ההשקפות האלה על דבר היחס שבין יהוה ובין העולם נבעו בדרך הטבע מן המציאות ההיסטורית. רק עם ישראל ידע את יהוה ורק ישראל קרא בשמו; אומות העולם עבדו לאלילים — זו היתה המציאות. אין פלא, שהאמונה תלתה לפי תומה את ההבדל הדתי הזה בין ישראל ובין העמים ביהוה עצמו. אנו מוצאים את ההשקפות האלה באמת גם אצל הנביאים: גם הם מאמינים, שרק בישראל נתגלה יהוה ושישראל לבדו הוא חבל נחלתו. אולם כאן אתה מוצא את ההבדל העמוק בין אמונת-התורה ובין אמונת-הנבואה. דבקות הגויים באלילות בעבר ובהווה היא עובדה ממשית, שהנביאים לא יכלו, כמובן, להעלים עיניהם ממנה. אבל האמונה הנביאית ראתה בחזונה את בטול האלילות באחרית הימים. היא נבאה ליום, שאז יעבדו כל הגויים את יהוה לבדו. ולעומת זה אתה מוצא, שבאמונת-התורה ההבדל הדתי בין ישראל ולעמים הוא הבדל תמידי. גם באחרית הימים היא רואה שני עולמות עומדים זה נגד זה: ישראל, עם יהוה, והגויים עובדי האלילים. היא אינה חולמת על מלכות-עולם של יהוה באחרית הימים ואינה נבאה לאבדן האמונה האלילית. ההבדל הדתי בין ישראל והעמים נחשב בתורה להבדל „טבעי“ ממש, לחוק מחוקי-בראשית, שאין לו הפסד. ההבדל ה„טבעי“ הזה קים לפי ציורי התורה גם „באחרית הימים“. באכסטולוגיה שבתורה אין מומנט של תמורת-עולם דתית; היא אינה נבאה קץ לעבודת האלילים. גם באחרית הימים ישראל הוא עם יהוה, והגויים עובדים לאלילים, אשר חלק להם יהוה. גם בתקופה „המשיחית“ יש עוד תהום בין ישראל ובין העמים; התקופה המשיחית שבתורה אינה תקופת מלכות-אלהים ושלום-נצח המיוסדה על דעת-יהוה הממלאה את כל הארץ; גם אינה תקופת מלכות-אלהים העתידה לבוא אחרי אבדן הגויים; מרום קץ החלומות המשיחיים שבתורה הוא: תקופת שלטון ישראל על אויביו או על כל הגויים עובדי האלילים¹¹.

11 עיין פרקי אחרית הימים: ויק' כ"ו, נ-יג; דב' כ"ח, א-י; י', א-י, ביהוד פסוק ז; י"ב, ד-מג. השקפות כאלה אנו מוצאים גם בקטעי-חזונות אחרים שבתורה, שכונתם הראשונית היתה באספת אכסטולוגית, אלא שנשתכחה אחר כך תחת השפעת המטבע, שטבעו הנביאים בחזון אחרית הימים, ועל זה עוד נעמוד להלן. — להבדל זה בהשקפות האכסטולוגיות מתאים ההבדל בהשקפה על הנריים והתניירות. הנבואה צפתה ברוחה ברית חדשה באחרית הימים בין אלהים ובין העמים, אם גם לא צירה לה צורת הכרית הזאת באופן ממש. העמים יעבדו לאלהי ישראל ויתרכו מסביב לישראל. לא כן התורה. התורה אינה סרמה

גם בנבואות שנשארו בספרים ההיסטוריים אין אנו מוצאים את החזון על דבר תמורת-עולם דתית. היסודות האסכטולוגיים בספרים אלה מעטים הם בדרך הטבע. אבל מוצאים אנו כאן פרק אחד, שיש בו כדי להאיר אור רב על השאלה שלנו, והוא: תפלת שלמה במל"א ח', כג ואילך. השקפתו של מחבר פרק זה היא מונותאיסטית-אוניברסלית בהחלט. יהוה הוא אלהי השמים ואדון כל הארץ אשר השמים ושמי השמים לא יכללוהו (כו; השוה יש' ס"ו, א). העיר והבית הם מקומות, שלשם מכונים המתפללים את לבם בכל מקום שהם בהתפללם לאלהי השמים (מח, מט). בתפלה הזאת אנו מוצאים את האידיאל האוניברסלי ביותר של אותם החוגים, שביניהם נוצרה ספרות קבוצת-התורה. שלמה מתפלל, שאם יבוא הנכרי מארץ רחוקה להתפלל לפני יהוה בבית הזה, ישמע ה' את תפלתו: "למען ידעון כל עמי הארץ את שמך ליראה אתך כעמך ישראל ולדעת כי שמך נקרא על הבית הזה אשר בנית" (מא—מג). את המשאלה הזאת, שיהיה יכבד על פני כל העמים, אנו מוצאים הרבה פעמים בקבוצת התורה (שמ' ז', ה; ט', טז; י"ד, ד ועוד; השוה שם ל"ב, יב; במ' י"ד, יג—טו). זהו חפץ טבעי לכל מאמין, שאלהיו יהולל על פני כל. אולם כבוד יהוה זה אינו כולל, לפי ציורי התורה, בטול האלילות במצרים עשה אלהים אותות ומופתים למען ידעו מצרים, כי יהוה הוא האלהים. ומצרים, אמנם, כאילו הכירו בו (שמ' י"ב, לב; י"ד, כה), אבל נשארו באלילותם. יתרו מכיר בגדולת יהוה (שמ' י"ח, יא ואילך), אבל הוא חוזר לארצו ולכהונתו (שם, כו, השוה א). מדין, עם יתרו, נשארו

לה ברית בין יהוה ובין עם נכרי: יהוה הוא חלק ישראל לעולם ועד. אלא שגם התורה אינה טיחת בכל זאת את דת יהוה לבני הנזע הישראלי בלבד וגם היא משירת מקום לכניסת יחידים מבני הנכר בברית אלהי ישראל. התורה (והמקרא בכלל) אינה יודעת עדין, אמנם, את הניגוד הדתי המופשט, ניגוד-הברית, שהוא חרושה של היתדות המאותרת, אבל יודעת היא את הניגוד הלאומי הדתי: את הנר, שדבק בעם ישראל, שבא לגור בארצו, בתור בן חורין או בתור משועבד, וקבל את נמוסי דתו עם שאר נמוסי תרבותו (עיי' על כל זה ספרי, גולח ונכר", כר א, ע' 257 ואילך, ועיי' עוד להלן). ס"כ קובע לענייני הדת, "חוקה אחת" לאזרח ולנר הנר בישראל. השקפה זו של התורה על הנר מוכיחה לנו, שגם כאן אין משום התנגדות. פרינציפיו נית לדעות הנביאים. התורה אינה שוללת את האסכטולוגיה הנבואית, אלא שבהתגלמות דעותיה לא קבלה שום השפעה מרות הנבואה הספרותית, מאחד שהלך יצירתה לא היה תלוי בנבואה זו. השוה להלן בפנים.

זר לישראל¹². העמים המספרים את שם יהוה עדין עובדי אלילים הם, אבל מקנאים הם בישראל, שזכה לאלהים אדירים כאלה ויראים מפניו (דב' ד', ז-ז; כ"ח, ט-י. השה ש"א ד', ח). בתפלת שלמה אנו מוצאים נוסחה יותר מפותחת לרעיון הזה: שלמה מבקש, שכל העמים ילמדו לדעת את יהוה ולירוא אותו כישראל. ובברכה, שהוא מברך את העם, הוא שואל מיהוה, שדבריו יהיו קרובים אליו „לעשות משפט עבדו ומשפט עמו דבר יום ביומו, למען דעת כל עמי הארץ, כי יהוה הוא האלהים אין עוד“ (מל"א ח', נט-ס). בדברים הללו כלול, לכאורה, האידיאל הנבואי של תשובת כל העמים ליהוה. אבל במקום שאתה מוצא את קרבנות של קבוצת-התורה וקבוצת-הנבואה שם אתה מוצא את ההבדל התהומי שביניהן. הנביאים מבשרים את תשובת העמים; הם צופים מראש את בטול האלילות העתידה לבוא באחרית הימים, בשעה שיהוה יגלה את כבודו לכל באי עולם. אולם תפלת שלמה אינה יודעת תקופה יעודה ומובטחה כזאת באחרית הימים. היא אינה מדברת על תפארת הבית לאחרית הימים, שאז יהיה נכון „בראש ההרים“, כל הגויים ינהרו אליו, והוא יהיה „בית תפלה לכל העמים“. היא אינה יודעת תקופה כזאת העתידה לבוא מתוך התגלות חדשה עולמית של יהוה ואינה מצפה לביאתה המובטחת. היא מביעה משאלה בלבד. המשאלה הזאת מוכיחה לנו, שבעליה אינם מתנגדים התנגדות מוכרת לחזון הנבואה. אבל מוכיחה היא, שבעליה אינם יודעים, שכבר הבטיחו הנביאים הבטחה נאמנה בשם אלהים, שדעת יהוה תמלא את הארץ באחרית הימים ושהבית יהיה בית אלהים לכל העמים, ואינם שמים בפי שלמה דבר על תפארת הבית בזמן ההוא. ולפיכך גם הציור מאופן התפשטות דעת יהוה בין עמי הארץ שונה בתפלה זו כל כך מציורי הנביאים. הנביאים רואים את התגלות יהוה העתידה לבוא מתוך מאורעות היסטוריים גדולים וכבירים. התגלות זו עצמה תבוא בתור מאורע היסטורי גדול, כעין התגלות יהוה לישראל בתקופת יציאת מצרים. אולם תפלת שלמה שואלת, שדעת יהוה תתפשט בעולם על ידי זה, שיהוה ימלא את בקשות הנכרים, אשר יפנו אל ביתו בירושלים (מג), ועל ידי זה, שיהוה יעשה משפט עמו ומלכו „דבר יום ביומו“ (נט). מאלי עולה על לבנו מעשה-נעמן: נעמן הארמי גרפא מצרעתו על ידי

12 חבריו של יונה מכירים באלהות יהוה וזוכים לו (יונה א', יר-טז).

אבל לא סופר, שהתהירו ועזבו את אליליהם.

איש האלהים הישראלי בעצת „נערה קטנה“ מארץ-ישראל, ומתוך כך הוא בא לידי הכרה, „כי אין אלהים בכל הארץ כי אם בישראל“ (מל"ב ה'). כך צירו להם האנשים, שבתוכם נוצרה ספרות זו, את התפשטות דעת יהוה בין הגויים. איזה פרוד תהומי בין ציורים אלו ובין ציורי הנביאים! לפנינו כאן חוגים מיוחדים עם השגות ושאיפות מיוחדות. גם האנשים האלה יכולים להתרומם להשקפות אוניברסליות, אבל רוח הנביאים-הסופרים לא רחפה עליהם מעולם. ואמנם, למרות המשאלה האפלטונית שבתפלת שלמה, ציור-העולם שלה דומה הוא לזה שבכל קבוצת-התורה. בבית הזה ישמע יהוה את תפלת ישראל בהנגפו לפני אויביו (לג—לד). בבית הזה יתפלל ישראל בצאתו למלחמה על אויביו על פי מצות יהוה (מד); דרך הבית הזה יתפללו השבויים בארץ רחוקה לאלהים (מז—נ). ישראל הוא עם נחלתו של יהוה, ואותו הבדיל לו לנחלה מכל עמי הארץ (נא—נג). על דבר שלום אחרית הימים, על דבר כליון האלילות באחרית הימים ועל דבר היעוד אשר יעד יהוה לבית הזה בתקופת מלכות שדי אין התפלה יידעת כלום.

מקומה ההיסטורי של התורה

יכולים אנו עתה לסכם. בספרים ההיסטוריים לא נזכרה ולא נפקדה הנבואה הספרותית. בספרי קבוצת-התורה אין זכר לרעיונות היסודיים, שחודשה הנבואה הספרותית: לא להשקפת הנביאים-הסופרים על תולדות ישראל, לא להשקפתם על ערך המוסר ולא לחזונותיהם לאחרית הימים. אחד מגופי אמונותיה של קבוצת-התורה, רעיון מקום הבחירה, שהשפיע השפעה כבירה על התפתחות היהדות, אין לו זכר בספרות הנבואית שלפני ספר דברים. הרפורמה של יאשיהו לא נבעה מרוח הנביאים-הסופרים; אפיה מעיד עליה, שנולדה מרוח ספרות-התורה. ספרי קבוצת-התורה וספרי הנביאים הם איפוא שתי רשויות שונות זו מזו תכלית שנוי. אולם אין לחשוב, שעצמאותה של התורה נתבטאה רק בתחום האמונות והדעות, שדברנו עליהן למעלה. באמת אנו מוצאים בתורה עולם מלא של אידיאות, שאין להן שורש בנבואה הספרותית, והמון ענינים המעידים על קדמותה, כמו שנראה להלן¹³. ולפיכך לא יתכן לתפוס את אמונת-התורה כדרגת התפתחותה

13 עיי' להלן: „ספרות התורה וספר התורה“, ביחור קטע ראשון.

המאוחרת של אמונת הנבואה. מצד אחד לא יתכן בהחלט, שתלמידי הנביאים, שהביאו את דבריהם ותורותיהם אל העם, אבדו בדרך הלוכם את הרעיונות הנבואיים המובהקים ולא הזכירו אותם אף בדבור אחד. מצד שני מעיד שפע האידיאות והסמלים המיוחדים לקבוצת-התורה, שקבוצה זו היא רשות עצמאית ושיש לה שורש-יצירה מיוחד. הנבואה הספרותית אינה יכולה איפוא להחשב ליצירת המונותאיזמוס האוניברסלי. מהלך התפתחותה של האמונה הישראלית היה מסועף ומסורג הרבה יותר גם ממה שמספרת המסורה וגם ממה שמדמה המדע המקראי החדש.

ולהלן: הפרדת הרשויות הספרותיות שהפרדנו למעלה, אינה עומדת על הפרדת מקורות. כל ספרי קבוצת-התורה, מן בראשית עד מלכים ב', הם בבחינה המבוארת גוש אחד. בשום פסוק שבספרות זו אין אף זכר כל-שהוא להשקפה ההיסטורית של הנביאים, לתורת הפרימט של המוסר או לתזון בטול האלילות, ואין שום הבדל בבחינה זו בין מקור למקור ובין ספר לספר¹⁴. את הדעות הנבואיות אנו מוצאים רק בשכבה הספרותית שלאחרי קבוצת-התורה. דעות אלו הובעו בטהרתן בספרי „הנביאים האחרונים“. ולעומת זה אנו מוצאים ב„כתובים“ תערובת של השקפות נבואיות והשקפות התורה. ההפרדה אינה עומדת איפוא על שום השערה אלא על הבחנת המציאות הספרותית. והדיק המפליא של תחומיה דורש ביאור היסטורי. שהמסורה לא סדרה

14 העובדה השלילית הזאת, תהער המוחלט של כל האידיאות הנבואיות המובהקות בקבוצת-התורה, היא היסוד המוצק של הפרדתנו. אולם הקבוצות מצד עצמן אינן כלל וכלל היות אחדותיות מבפנים, ובכל אחת מהן יש רבוי-גונים של רעיונות ומנסות וצורות ספרותיות. די להזכיר את ההבדלים שבין מקורות התורה. וכן אין קבוצת-הנבואה יכולה להחשב כהויה אחדותית. בספרי נביאים אחרים אין אנו מוצאים אידיאות נבואיות מסוימות. אצל עמוס, הושע ועוד אין אנו מוצאים, למשל, את האוניברסליזמוס האסכטולוגי. יחזקאל אינו מביע את רעיון הפרימט של המוסר. מצוות מוסריות ומוסיות שוות בעיניו, ברוחה של התורה (עיי' י"ח, כ' ועוד). מלבד זה הוא נלחם נגד הבטות (כ', כח—כט, מ). יחסו אל האלילות של הנויים דומה ליחסה של התורה. לעומת זה הוא מטעים על הסבה המוסרית של החורבן (ז', יא, כג; ט', ט; י"א, ו; י"ב, יט; י"ח, ה ואילך; כ"ב, א ואילך; כ"ג, לו, מה; כ"ד, ז ועוד). אמינית היא השוואת ישראל אל סדום (ט"ו, מ ואילך). ואף על פי שאינו נבא לתשובת הנויים באחרית הימים, נבא הוא בכל זאת להתגלות יהוה באחרית הימים „לעיני הנויים“ ולמאורעות כבירים, שישנו סררי עולם (ה', ח; כ', מא; כ"ה—כ"ב; ל"ח—ל"ט). בכלל אפשר לומר: בספרי נבואה אחרים נכרת השפעת ספרות-התורה (ביחוד של ספר דברים), אבל לא להפך.

את ספריה בסדר כזה בכונה, ברור כמושכל ראשון. ושאלן כאן סדר מקרי, ברור גם כן. יש לפגינו איפוא שכבות „גיאולוגיות“ שונות זו מזו, שהשתכבו זו על זו מאלהן, מתוך פרוצס של יצירה דתית-ספרותית מודרגת. כל גוש וגוש הוא פרי התהוות דתית מיוחדת, ובסדרם של הגושים משתקפת הדרגה מסוימת של התפתחות היסטורית. מה שמבדיל בין ספרות-התורה ובין ספרות-הכתובים (והספרות היהודית המאוחרת בכלל) הוא: השפעת הרעיונות הנבואיים המיוחדים; בספרות-התורה אין להם זכר, בספרות-הכתובים השפעתם נכרת. אי אפשר איפוא להטיל ספק בדבר, ששלש השכבות הספרותיות הנזכרות הן גבושן של שלש דרגות-התפתחות של האמונה הישראלית, וששכבת-התורה מקבילה לדרגה הקדומה ביותר. מקומה ההיסטורי של התורה (במקצת גם בבחינה כרונולוגית, ובעיקר — בבחינת דרגת ההתפתחות ובבחינת ההשפעה הממשית על חיי האומה) הוא לא אחרי הנבואה הספרותית אלא לפנייה.

לבירור שאלת הרכבה ואופן התהוותה של התורה, השכבה הקדומה ביותר בספרות המקראית, אנו פונים עתה.

ג. סדרי החוקים

בין חומר החוקים לחומר הספורים

בין סדרו ועריכתו של החומר החוקי ובין סדרו ועריכתו של החומר הספורי שבספרי התורה אנו מוצאים הבדל יסודי, שיש לו ערך מכריע לפתרון שאלת התורה. בקורת התופעות, שאנו מבחינים בחומר החוקי, מביאה אותנו בשאלת אופן התהוותו של ספר התורה לידי מסקנה שונה בהחלט מזו שהסיקו אנשי האסכולה של ולהויון, שהשקפתם בענין זה מבוססת בעיקר על בחינת הרכבו של החומר הספורי.

את המקורות הספוריים הבחינו החוקרים על ידי גתוח ספרותי מורכב ומסובך. את חילופי הנוסחאות (ההקבלות), את הסתירות, את אי-ההתאמות, את יחודי הסגנון המשמשים סימנים לרובי מקורות ספוריים אפשר היה לגלות רק על ידי בקורת מפורטת והשוואה מדוקדקת. כי לפי כוונת התורה עצמה (זאת אומרת: לפי כוונת מסדריה, שכנסו יחד את החומר והרכיבו את המקורות) אין בספורי התורה שום חילופי-נוסחאות או סתירות או אי-התאמות גם לפי פשטם. מסדרי התורה עצמם סדרו את החומר הספורי בשיטה „הרמוניסטית“. נוסחאות מקבילות, שמצאו במקור רותיהם, סדרו זו אחרי זו, כאילו הן ספורים שונים הממשיכים זה את זה, או שהרכיבו אותן זו על זו ועשו אותן ספור אחד. בסתירות ובאי-התאמות לא הרגישו. ואם הרגישו, הוסיפו דברים כדי לישב סתירות ולישר הדורים. חוט הספור מבריאת העולם עד מות משה הוא חוט רצוף אחד, המשך אחד. (דב' א'—ג' כולל סכום חלקי של הספור הזה). המסדרים הרכיבו את המקורות זה על זה, ולפרק את ההרכבה אפשר היה רק על ידי הבחנה בקרתית.

לא כן הדבר בחומר החוקים.

ל„הרמוניה“ של מערכת ספורים מקבילה בסדר-חוקים השיטה. סדור הרמוני של החוקים היה דורש את צירוף המקורות לסדר-חוקים שיטתי אחד, את הסרת ההכפלות והסתירות. אולם אם בעריכת הספורים שבתורה יש שאיפה להרכבה הרמונית של המקורות, אין למצוא בעריכת

החוקים שום שאיפה לסדור שיטתי של החוקים הבאים ממקורות שונים. המסדרים מסרו לנו את החומר החוקי למקורותיו כמו שהוא, גושים גושים, בלי כל הרכבה. אין צורך בשום נתוח בקרתי, כדי למצוא את הגושים האלה. הם נתנו לנו בתורה בהפרד גמור.

החוקים מרוכזים בתורה ברובם המכריע בשלשה סדרים רצופים, ומיעוטם קבועים במסגרת ההמשך הספורי. הסדר הראשון הוא סדר חוקי סי"א (חסי"א) הכלולים בס' שמות. הסדר השני הוא סדר חוקי ס"כ (חס"כ), עיקרם בשמ' ויקר', במ', רובם מגילת-חוקים רצופות, ומיעוטם משוקעים בחומר ספורי. הסדר השלישי הוא סדר חוקי ס"ד (חס"ד) הכלולים בס' דברים¹. מצבו של החומר הזה אינו שונה בשום דבר ממצבו של החומר הספורי, כפי שמצאו אותו מסדרי התורה, לפי ההנחה, במקורותיהם. הרבה חוקים נתנו לנו בנוסחאית שונות. כמה וכמה חוקים הוכפלו או שולשו בכתבם ובלשונם. כמה וכמה חוקים סותרים זה את זה. אבל כל החומר נמסר לנו כמו שהוא, בלי כל נסיון של התאמה ושל עבוד שיטתי. העבוד השיטתי היה אחר כך ענין למדרש ההלכה. אנשי ההלכה הרגישו יפה באי-ההתאמה השוררת בחומר החוקי, והם השתדלו לישב את הסתירות ולהכניס סדר ושיטה בחוקים בדרך המדרש. אבל מסדרי התורה עצמם מסרו לנו את חומר החוקים, שמצאו במקורותיהם, בלי כל עבוד, כל מקור לחוד וכמו שהוא.

אולם אין לחשוב, שיש כאן לפנינו קובצי חוקים הנפרדים זה מזה בסימנים חיצוניים (בפתיחות וחתומות מיוחדות וכיו"ב) ובחילופי נוסחאות עראיים ובודדים. באמת מקביל לפירוד החיצוני במסורת הספרותית פירוד יסודי פנימי בהרצאה, בסגנון ובתוכן, למרות מה שיש לסדרי החוקים האלה גזע משותף. הפירוד מקיף את האופי הכללי של סדרי החוקים,

1 על חסי"א יש למנות: שמ' י"ב, כא—כו; י"ג, א—טז; עשרת הדברות — שמ' כ', ב—יז; ספר הברית הגדול — שמ' כ', כב—כ"ג, יט, עם הברכה והאיום שבסופו — כ—ג; ספר הברית הקטן — שמ' ל"ד, יז—כו, עם ההבטחה והאיום שבראשו — י', טז. על חס"כ יש למנות את כל שאר חומר החוקים שבספר שמ' (גם שמ' י"ב, ב—כ, טג—טז), את כל חומר החוקים שבויק' — במ', וכן מצוות בני נח, בר' ט', א—ז; מצות מילה, בר' י"ז, י—יד. כל חס"ד נכללו בס' דברים, עיקרם בפרקים י"ב—כ"ז, ומיעוטם בפרקי המבוא, הכוללים גם נוסחה של עשרת הדברות (ה'), ובפרקי הסיום (ז', א, י—יג).

אנא, עזרו:

אנחנו זקוקים לך! אנחנו זקוקים לך! אנחנו זקוקים לך!

המצות "וכיו"ב (ויק' כ"ו, מו; כ"ו, לד; במ' כ"ט, לט; ל', יז; ל"ו, יג), או סיום יותר כולל: "ושמרתם את..." (ויק' י"ח, כו, לו; י"ט, לו; כ', כב ואילך; כ"ב, לא); וכן משמשת נוסחת-סיום לכמה חוקים המצוה "תורה אחת... לאזרח ולגר..." וכיו"ב (שם' י"ב, יט, מט; ויק' י"ז, טו; כ"ד, כב; במ' ט', יד; ט"ז, טו—טז, כו, השוה כט). — את הבטויים "זאת התורה", "זאת תורת", "זאת חקת התורה" וכיו"ב ביחס לחוק מסוים ("זאת התורה לעלה, למנחה"... "זאת תורת הנזיר", "זאת חקת הפסח" ועוד), כפתיחה או כסיום לחוקים, אנו מוצאים בכלל רק בס"כ (פתיחות: שמ' י"ב, מג; ויק' ו', ב, ז, יח; ז', א, יא; י"ד, ב; במ' ו', יג; י"ט, ב, יד; ל"א, כא; על הסימנים עיין למעלה בסמוך. "זאת התורה" בדב' ד', מד, השוה ו', א, מכון לתורה כולה ולא לחוק מסויים).

בחסי"א ובחס"ד אנו מוצאים את נוסחת-ההנחה הפותחת את החוק ב"כ" או "אם": "כי תקנה עבד עברי" (שמ' כ"א, ב). "אם כסף תלוה" (שם כ"ב, כד). "כי יקום בקרבך" (דב' י"ג, ב) ועוד ועוד. ואילו בחס"כ "כ" בא אחרי הנושא: "אדם כי יקריב" (ויק' א', ב) ועוד ועוד (יותר מארבעים פעם). צורה כזו אין אנו מוצאים אף פעם אחת לא בחסי"א ולא בחס"ד. הנושא הסתמי של החוק האוביקטיבי בחסי"א ובחס"ד הוא "איש", "אנשים", "אשה" (שמ' כ"א, ז, יד, יח ועוד; דב' י"ז, ב; י"ט, יא; כ"ב, יג, כב, כד ועוד), ואילו בחס"כ אנו מוצאים גם: אדם, גפש (ויק' א', ב; ב', א; ד', ב, כז; ה', א ואילך; י"ג, ב; במ' י"ט, יד ועוד), וכן: איש איש (ויק' ט"ו, ב; י"ז, ג, ח, י, יג; י"ח, ו; כ', ב, ט; כ"ב, ד, יח; כ"ד, טו; במ' ה', יב; ט', י), אבל אף פעם אחת לא מצינו נושאים אלה לא בחסי"א ולא בחס"ד.

בחסי"א המלים "אנכי" ו"אני" משמשות יחד בפי הגבורה (שמ' כ', ב; כ"ב, כו; כ"ג, כ; ל"ד, י ועוד). בס"כ אין אנו מוצאים את המלה "אנכי" אף פעם אחת. ולעומת זה אנו מוצאים בחוקי ס"כ בלבד את המלה "אני" בפי הגבורה כשמונים פעם. ואילו חוקי ס"ד משתמשים רק במלה "אנכי", בפי הגבורה או בפי משה. ("אני" בדב' י"ב, ל אינו מוסב לא על אלהים ולא על משה; רק מכ"ט ואילך אנו מוצאים "אני" בפי הגבורה).

אנו מוצאים הרבה בטויים מקבילים זה לזה בסדרים השונים והרבה בטויים מיוחדים לאחד הסדרים.

המלה "לדרתים" (או "לדרתם" וכו') נמצאת בס"כ יותר מארבעים פעם (לרוב — בחס"כ), אבל אינה אף פעם אחת בשאר המקורות. סמוך

[illegible]

כ"ו; יא; כ"ח, מג; כ"ט, י; ל"א, יב). לבטוי "גלה ערוה" בחס"כ (ויק' י"ח; כ'; עשרים ושתים פעמים) מקביל בס"ד הבטוי "גלה כנף" (דב' כ"ג, א; כ"ז, כ); לבטוי "שרט" (ויק' י"ט, כח; כ"א, ה) — הבטוי "התגודד" (דב' י"ד, א); לבטוי "ציצת" (במ' ט"ה, לה, לט) — "גדלים" (דב' כ"ב, יב) ועוד. את הבטויים "אני יהוה", "אני אלהיכם" כבטויים קבועים החותמים מצוה או המטעימים מצוה אנו מוצאים רק בחס"כ (ויק' י"א, מד—מה; י"ח—כ"ו; במ' ג', יג, מא, מה; י', י; ט"ו, מא ועוד—כארבעים וחמש פעמים). מיוחדים לס"כ הם גם הבטויים: ויראת מאלהיך, דמיהם בם, עיר מקלט, נפש (במובן "מת"), מקרא קדש, עדה, קרבן, לרצונכם, בני אהרן ועוד ועוד.

בס"ד אנו מוצאים את הבטויים "אשר אנכי מצוה אתכם", "אשר אנכי מצוה", "על כן אנכי מצוה" כארבעים פעם (דב' ד', ב, מ; ו', ו ועוד), בחס"א — פעם אחת (שמ' ל"ד, יא), בס"כ אף לא פעם אחת. "למען יברכך ה' אלהיך", במובן שכר מצוה, מצינו רק בס"ד (י"ד, כט; ט"ו, י; כ"ג, כא; כ"ד, י"ט; השוה "כי יברכך ה' אלהיך", גם כן רק בס"ד: י"ד, כד; ט"ו, ד; ט"ז, טו; השוה ט"ז, י). מיוחדים לס"ד הם גם הבטויים: שמע ישראל, לא תחוס עינך, ובערת הרע מקרבך, לא תוכל (או "לא יוכל" במובן "אסור"). הכהנים נקראו בס"ד "הכהנים הלויים" או "הכהנים בני לוי" (ולא "בני אהרן") ועוד ועוד.

כמו כן אנו מוצאים כמה וכמה אידיאות כלליות, שבהן סדרי החוקים מצטיינים זה מזה.

בעשרה מקראות מצוה ס"ד על אהבת ה' (על פי רוב בהוספת "בכל לבבך ובכל נפשך": ו', ה; י', יב; י"א, א, יג, כב; י"ג, ד; י"ט, ט; ל', ה, טז, כ; השוה ז', ט; ה', י והשוה שמ' כ', ו). אבל אידיאה זו לא נזכרה בס"כ. ס"כ מזהיר על היראה (ויק' י"ט, יד, לב; כ"ה, יז, לה, מג; השוה י"ט, ל; כ"ו, ב; וכן מזהיר ס"ד על היראה בחמשה עשר מקראות), אבל לא על האהבה. ס"כ מזכיר את אהבת ה' י"ע (ויק' י"ט, יח), אבל לא ס"ד (אף על פי שהרבה מחוקיו מיוסדים עליה, והוא מצוה על אהבת הגר, דב' ו', יח). את המושג חלול שם אלהים (על ידי מעשה האדם) אנו מוצאים רק בס"כ (ויק' י"ח, כא; י"ט, יב; כ', ג; כ"א, ו; כ"ב, ב, לב) ולא בשאר המקורות. רק בס"כ הושווה הגר לישראל לכל דבר תורה (שמ' י"ב, יט, מט; ויק', טז, כט; י"ז, טו; כ"ד, טז, כב; במ' ט', יד; ט"ו, טז, כו, כט; י"ט, י; ל"ה, טו), לא כן בס"ד (דב' י"ד, כא; השוה ויק' י"ז, טו). רק בס"ד מצינו את הרעיון, שלעונש יש תכלית

חנוכית ("ישמעו ויראו": דב' י"ג, יב; י"ז, יג; י"ט, כ; כ"א, כא). בס"ד נזכרה רק מיתת סקילה. בס"כ נזכרה גם שריפה (ויק' כ'; יד; כ"א, ט). ודקירה (במ' כ"ה, ח). עונש ממון, מוט תחת מוט, עונש גלות (לרוצח בשוגג) מצינו בכל שלשת הסדרים. אבל עונש מלקות נזכר רק בס"ד (כ"ה, א—ג; השוה כ"א, יח; כ"ב, יח), ועונש כרת — רק בס"כ ("ונכרתה הנפש ההוא מעמיה", "ונכרת... מקרב עמו" וכיר"ב: בר' י"ז, יד; שמ' י"ב, טו, יט; ויק' י"ז, ד ועוד; עשרים ותשע פעמים) ³.

התהוות עצמאית של סדרי החוקים

בפרקים הבאים נעמוד על ההבדלים הגדולים, שישנם בין סדרי החוקים מצד תכנם בכמה וכמה עניני-פולחן יסודיים: בענין מקום הפולחן, החגים, מתנות הקודש, משמשי המקדש, ועל הסתירות ואי-ההתאמות, שישנן ביניהם בכמה וכמה פרטי חוקים. ועל כמה מן הסתירות ואי-ההתאמות האלה נעמוד עוד להלן בפרק זה. כל השנויים הסגנוניים (שרק חלק מהם מנינו למעלה) והתכניים האלה מוכיחים בבירור גמור, ששלשת סדרי החוקים שלשה מקורות הם. ולא זו בלבד אלא שהבחינה המדויקת עשויה להוכיח, בנגוד להנחת האסכולה של ולהיוון, שסדרי החוקים האלה הם יצירות עצמאיות, בלתי תלויות זו בזו. האסכולה של ולהיוון קובעת לסדרי החוקים מוקדם-ומאוחר זה: חס"א—חס"ד—חס"כ, ועם זה היא סבורה, שבין שלשת סדרי החוקים האלה יש גם מגע ספרותי-היסטורי פנימי, מגע אב ותולדה. ס"ד בנוי על סה"ב וכולל את תמציתו. ס"כ כולל גם הוא את תמצית סה"ב, אבל אין הוא אלא המשכו הכהני המאוחר של ס"ד, ומבוסס הוא על הרעיון היסודי של ס"ד — אחדות הפולחן. בחינת החוקים תראה לנו, שקביעת שלשלת-זמן-התהוות זו אינה נכונה.

אמנם, בשלשת סדרי החוקים אנו מוצאים מצע משותף, הרעיונות הכלליים היסודיים (אחדות האלהים, ברית אלהים עם ישראל וכו') וגם חוקים יסודיים ידועים משותפים לשלשתם. את גופי החוקים של ס"א אנו מוצאים גם בס"כ וגם בס"ד. ולא עוד אלא שיש ביניהם גם מגע ספרותי

3 בענין ההבדלים בשימוש השוון של המקורות עיי' Zunz, Gesammelte Schriften 8 (1875), ע' 223 ואילך; קינן, Einleitung, ספר א', ע' 106 ואילך; Carpenter, The Composition of the Hexateuch (1902), ע' 384—425; דרייבר בביאורו לרב', מבוא, ע' lxxviii ואילך; שטיינרנל בביאורו לרב', מבוא, ע' 41 ואילך. השוה גם החוברת: Krüdtlein, Die sprachlichen Verschiedenheiten in den Hexateuchquellen (1908).

ידוע. ביחוד מרובות נקודות-המגע בין סה"ב ובין ס"ד, ואנו מוצאים בהם גם נוסחאות לשוניות משותפות, מה שנתן מקום לדעה השלטת באסכולה של ולהויון, שס"ד הוא עבודו והרחבתו של סה"ב⁴. ולא זו בלבד אלא שאנו מוצאים בשלשת סדרי החוקים (בגופם ובספיקיהם) אף כמין תכנית כללית משותפת: כולם קשורים בברכה וקללה (שמקומן אינו קבוע בחומר שבידנו). ברכה וקללה אנו מוצאים בסוף סה"ב הגדול: שמ' כ"ד, כ—לג (הסיום, "למוקש" הוא כעין רמז על קללה); השוה פתיחת סה"ב הקטן: שמ' ל"ד, י—טז; בסוף סה"ק: ויק' כ"ז; לפני חוקי ס"ד: דב' י"א, יג ואילך. ולאחריהם: כ"ח. עיין גם הברכה בשמ' ט"ז, כו, אחרי שנזכר שם (כה) "חק ומשפט". לסכמה זו יש, כנראה, מוצא משותף. שהרי גם בסוף חוקי חמורבי אנו מוצאים ברכה וקללה. ובכל זאת גדולים השנויים בין סדרי החוקים כל כך, שאין להניח יחס של תלות היסטורית ביניהם, אף על פי שיש להם שורש משותף. ביחוד חשובים לעניננו השנויים, שאי אפשר להסבירם מתוך איזו נטיה וכוונה מיוחדת, מאחר ששנויים כאלה יכולים להתבאר רק מתוך העדר תלות, מתוך התהוות ספרותית עצמאית.

ספר הברית וספר דברים

היש לראות את סה"ב כמקור ומצע לס"ד, כהשקפת בית ולהויון? הטענה, שעליה נסמכת השקפה זו, שכמה מחוקי סה"ב נתנו לנו בס"ד בצורה מאוחרת ומותאמה לרוח ס"ד, נכונה היא, אמנם, מצד עצמה ביסודה. בכלל יש לראות בחוקת התורה את השכבה המשנה-תורתית (היינו: את כל שיטת החוקים הכרוכה ברעיון אחדות הפולחן) כשכבה המאוחרת והאחרונה. כי לחוקים אלה אין כל זכר לא בחסי"א וגם לא בחס"כ, כמו שנזכר להלן. במובן זה נכון לומר, שס"ד מאוחר מסה"ב (ומס"כ) ושיש חוקים הבאים בס"ד בצורה מאוחרת מזו שבסה"ב (ושבס"כ). אלא שהשאלה היא: אם נכונה השקפת האסכולה של ולהויון, שמתחלה לא היתה שם "תורה" כתובה אלא חוקי סי"א, וביחוד סה"ב, ושבעל ס"ד שקע בספרו את סה"ב אלא ששנה בו שנויים בהתאם לרוחו? או שאין הדבר כך, אלא שהיתה בישראל ספרות משפטית-מוסרית עשירה, אחידת שורש ורבת סגנונים ונוסחאות, שכל שלשת הסדרים הם גבושים מגבושה, ושבאחד מהם, בס"ד, אנו מבחינים שכבה מאוחרת ואחרונה?

את סה"ב אפשר היה לראות כמקור ומצע לס"ד, אילו היה ס"ד מביא את חוקיו של סה"ב עם השנויים המתאימים לרוחו⁵, אילו היה משמיט מהם רק מה שסותר לרוחו, או אילו היה מביא רק את החוקים, שחדש בהם חדש, והיה סומך בשאר החוקים על סה"ב. רק במקרה זה אפשר היה לומר עם ולהויזן, שחוקי ס"ד שונים במדה רבה משל סה"ב רק „בנקודה אחת” — בענין אחדות הפולחן⁶. אבל באמת אין הדבר כך. חוקים מעטים אנו מוצאים בלי שנוי בשני המקורות. חלק גדול של חוקי סה"ב חסרים בס"ד לגמרי. חוקים רבים מחוקי סה"ב אנו מוצאים בס"ד בשנויים כאלה, שאי אפשר לבאר אותם מתוך כונה ורצון מסוים, מאחר שאינם גובעים מן האידיאות המיוחדות של ס"ד.

בדב' י"ד, כא אנו מוצאים את החוק הבא בחסי"א פעמים (שמ' כ"ג, יט; ל"ד, כו): לא תבשל גדי וגו'. את החוק ע"ד גנבת אדם (שמ' כ"א, טז) אנו מוצאים בדב' כ"ד, ז כמעט בלי שינוי. החוק ע"ד השוחד וכן טעם איסור השוחד בא בשני המקורות כמעט מלה במלה (שמ' כ"ג, ח; דב' ט"ז, יט). גם את האיסור לכרות ברית עם שבעת העממים ולהתחתן

5 שנויים כאלה ישנם בחוקי ס"ד ע"ד החגים (דב' ט"ז), השוה ביחוד דב' ט"ז, טז עם שמ' כ"ג, יז; ל"ה, כג. וכן בחוק ע"ד הבכורות דב' ט"ז, כ, השוה עם שמ' י"ג, א, יב, טז; כ"ב, כט (אבל עיין להלן בפנים והערה 8). מתוך דרישת אחדות הפולחן אפשר לבאר, שכרב' ט"ז, יז לא מצינו הנשה „אל האללים” שבשמ' כ"א, ו. וכן מתאים דין ההענקה, דב' ט"ז, יג—יד, לרוחו של ס"ד. עיין קינן, „Einleitung”, ספר א', ע' 160 ואילך. לפי קינן יש לראות גם את דב' י"ט, יג—כשנוי החוק שבשמ' כ"א, יב—יד: במקום המזכחות (הבמות) קובע ס"ד ערי מקלט (עיין ולהויזן, „Prolegomena”, ע' 38). אבל המזכחות לא יכלו להיות גם בשעת קיום הבמות אלא מקום מקלט ארעי, ואילו ערי המקלט ממלאות תפקיד אחר לגמרי. ומצינו ערי מקלט גם בס"ב, שאינו יודע עוד את איסור הבמות. גם מן הלשון „ושמתי לך מקום, אשר ינום שמה” נראה, שהכוונה למקומות מיוחדים לניסת הרוצח בשוגג. אולם שאר ההשוואות, שמשוה שם קינן בין חוקי סה"ב וס"ד, אינן השוואות או אינן מוכיחות כלום, ועיין להלן בפנים. דרייבר בביאורו לרב', מבוא, ע' IV ואילך, מביא מבוא סינאופטית של חוקים „משותפים” לסה"ב ולס"ד (וס"ב). אבל „השוותות” היא לעתים קרובות רק בבלגות הענינים. את ההבדלים היסודיים הוא מבלע בנעימה. גם בתולט בביאורו לרב' (ע' XX—XXV) מביא רשימה של חוקים מקבילים בסה"ב ובס"ד. אבל ההקבלות הן ברובן מרומות. ועיין לשאלה זו ביאורו של שטייארננץ לרב', מבוא, סעיף 16. שטייארננץ סבור, שש' רברים אינו תלוי בסה"ב. וכמדומני, שבאסכולה של ולהויזן זוהי דעת יחיד. — בין החוקים, שס"ד שנה אותם לפי רוחו, יש לראות גם את החוק ע"ד האות והטופות, עיין להלן, הערה 44.

בהם אנו מוצאים בשני המקורות (שמ' כ"ג, לב; ל"ד, יב—טז; דב' ז, ב—ד). חלק מן החוק „עין תחת עין“, שמ' כ"א, כג—כה, אנו מוצאים כמעט מלה במלה בדב' י"ט, כא. כמו כן אנו מוצאים נקודות מגע לשוניות בכמה חוקים אחרים⁷. אבל אם שמש סה"ב לס"ד מקור ובסיס, מה טעם הביא דוקא חוקים אלה ככתבם וכלשונם מתוך סה"ב והשמיט לגמרי הרבה חוקים אחרים? חסרים בס"ד החוקים ע"ד מכה אביו (שמ' כ"א, טו), תשלום שבת ורפוי (יח—יט), הורג עבד (כ—כא), נגיפת אשה הרה (כב), יציאה בשן ועין (כו—כז), כל דיני נזיקין, גנבה, שומרים (כח—לז; כ"ב, א—יד), ברכת אלהים ונשיא (כז), בכור אדם (כח), „שבעת ימים יהיה עם אמר“ (כט)⁸, חמץ על המזבח (כ"ג, יח; ל"ד, כה), פטר חמור (שמ' י"ג, יג). ביחוד מופלאים הפרטים. את דין מזבח האבנים (שמ' כ', כה) אנו מוצאים בדב' כ"ז, ה—ו, אבל האיסור לעלות על המזבח במעלות (שמ' כ', כו) איננו. „עין תחת עין“ אנו מוצאים בדב' י"ט, כא, אבל רק בקשר עם עדים זוממים. כמו כן הוא מביא רק דין מום תחת מום אבל לא דין פצע תחת פצע (שמ' כ"א, כה). בדב' כ"ה, יא מובא חוק הקשור בענין מריבת אנשים, ומצינו כאן אפילו בדיוק לשון „כי ינצו אנשים“ שבשמ' כ"א, כב. אבל את שני החוקים ע"ד מריבת אנשים שבשמ' כ"א, יח—יט, כב אינו מביא. ס"ד שוקד על תקנת העניים, הגרים והעבדים (השוה ביחוד דב' כ"א, י—יד; כ"ג, טו—יז). מה טעם השמיט איפוא דין הורג עבד ודין יציאה בשן ועין, המתאימים כל כך לרוחו? מפליא גם העדר חוק סוציאלי יסודי, שמצינו גם בסה"ב (שמ' כ"ג, י—יא) גם בס"ב (ויק' כ"ה, ב—ז): החוק ע"ד שביתת קרקעות. בדב' ט"ו, א—ב (השוה שמ, ט) מובא חוק ע"ד שמיטת חובות, אבל חסרים בס"ד דיני שביעית, שיש בהם משום תקנת העניים והמתאימים גם הם כל כך לרוחו⁹. להלן: במצות

7 אנו מוצאים מנע לשוני בחוק על העבר העברי, דב' ט"ו, יב—יז (השוה שמ' כ"א, ב—ו). וכן בחוקת החגים, דב' ט"ו, א: „שמור את חדש האביב (השוה שמ' כ"ג, טו; ל"ד, יח); ד: ולא יראה לך שאור וגו' ולא יליו מן הבשר (שמ' י"ג, ז; כ"ג, יח; ל"ד, כה); ה: מועד צאתך ממצרים (השוה שמ' כ"ג, טו; ל"ד, יח; י"ג, י); טו: שלש פעמים בשנה וגו' (שמ' כ"ג, יז; ל"ד, כג). דב' י"ט, טו: עד המס (שמ' כ"ג, א). — ע"ד נקודות המגע האחרות הנחשבות לפרי עריכה משנתורתית של סו"א עיין להלן, הערה 44.

8 „ביום השמיני תתנו לוי“ (שמ' כ"ב, כט) אינו מתאים לחוק של ס"ד ע"ד הבכורות (ט"ו, יט—כג). אבל האיסור להקריבו לפני היום השמיני אינו סותר לחוק זה (השוה ויק' כ"ב, כז).

9 קינו, Einleitung, ספר א', ע' 160, מבליע את ההבדל היסודי הוה בנעימה ומטעים את שותפות הפלה „שמט“!

מקבילים לשמ' כ"ג, ד—ה בדבר השבת אבודה והעזיבה. יש אפילו דמיון במבנה הסינתכטי של המשפטים ("כי תראה... וחדלת..."), לא תראה... (התעלמת...)). אבל מפליא הדבר, שסה"ב מזהיר בפירוש על אבדת האויב ועזיבת השונא (השה ויק' י"ט, יח), וס"ד מזהיר על אבדת האח סתם ועזיבת האח סתם. עובדה זו לבדה יש בה כדי לבטל את כל תורת ה"עבוד" וה"הרחבה" וה"התפתחות"¹². גם כדיני עבד עברי אנו מוצאים הבדל יסודי בין סה"ב (שמ' כ"א, ב—יא) ובין ס"ד (דב' ט"ז, יב—יח). לפי סה"ב אין האמה יוצאת, כצאת העבדים, היינו: אין דין שש ורציעת אונן נוהג בה. האמה היא פילגש, ואדוניה חייב לדאוג גם לעונתה. הוא יכול לקחתה לעצמו או לתת אותה לבנו וכנראה גם לעבדו (שמ' כ"א, ד). אם לא, היא יוצאת, חנם אין כסף. ואילו לפי ס"ד שזה האמה העבריה לעבד לענין שש ורציעה (דב' ט"ז, יב, יז)¹³. גם כאן קשה לראות "התפתחות" מאוחרת. ברור, שמעמד האמה לפי ס"ד ירוד הוא ממעמדה לפי סה"ב, והורדה זו אינה נובעת מרוחו של ס"ד, ואינה פרי כונה מכוונת¹⁴.

את העובדות האלה אפשר לבאר רק מתוך ההנחה, שס"ד לא "עבד" את סה"ב שלנו ולא השתמש בו. סה"ב וחס"ד הם גבושים עצמאיים, בלתי תלויים זה בזה, של הספרות המשפטית-המוסרית הישראלית העתיקה. השותפות העניינית והמגע הלשוני, שאנו מוצאים בין שני סדרי חוקים אלה, מראים רק על קרבה ועל שותפות השורש, אבל לא על תלות היסטורית-ספרותית.

חוקי ספר יהוה-אלהים וחוקי ספר הכהנים

השמש חסי"א מקור לס"כ?

בס"כ אנו מוצאים את רוב חוקי סיי"א. דין מכה נפש (שמ' כ"ג, יב) ודין "עין תחת עין" (כד) אנו מוצאים בויק' כ"ד, יז, כ. חוקת הפסח של ס"כ (שמ' י"ב, א—י) דומה ביסודה לזו של סיי"א (שם, כא—כו). על

12 הרניש בזה קינז, שם, ע' 161, ונסה לתרץ תירוץ נכוד ומנוסגם.

13 חכמי ההלכה הרנישו בכתיבה, שיש כאן בין שם' ובין רב', ודרשו במקראות

ברב' ס"ו, יב, יז מה שדרשו. עיין סיפרי למקראות אלה.

14 החוק, שנוכח ביר' ל"ד, יג—טו, משהו גם הוא אמה לעבר. אבל האם זהו החוק

שבדב' ט"ז? ירמיהו דורש ש"ח כ"ה העברים והשפחות העברים, וכן נהג העם כברית

צדקיהו (יר' ל"ד, ה—י). והרי גם לפי שמ' גם לפי דב' יש עבדים עברים נרצעים, שהם

עבדי עולם. נראה איפוא, שלפני ירמיהו ודורו היה נוסח אחר של החוק. אולי יש גם

בבטוי "מקץ שבע שנים" וכו' נוסח אחר של החוק.

ע"ד האות על היד והטוטפות בין העינים, שאנו מוצאים אותו פעמים בסי"א (שמ' י"ג, ט, טז) ופעמים בס"ד (דב' ו', ח; י"א, יח). וכן אין בס"כ דין גדי בחלב אמו הבא פעמים בסי"א (שמ' כ"ג, יט; ל"ד, כו) ופעם אחת בס"ד (דב' י"ד, כא). הוא מצוה על פדיון בכור הבהמה הטמאה (במ' י"ח, טז; ויק' כ"ז, כז), אבל אינו מביא דין פטר חמור (שמ' י"ג, יג; ל"ד, כ). בחוקי הפסח המפורטים של ס"כ (שמ' י"ב, א—יג, מג—מח; במ' ט', י—יד) לא נזכרה „אגדת אזור" ולא נזכר האיסור לצאת מן הבית בליל פסח, שאנו מוצאים בחסי"א (שמ' י"ב, כב). ס"כ אינו מזכיר את מצות העליה לרגל, שסי"א מצוה עליה פעמים (שמ' כ"ג, יז; ל"ד, כד) ושס"ד מרבה להטעימה על פי דרכו. ס"כ אינו אוסר אכילת טרפה על הישראלים למרות שמ' כ"ב, ל ולמרות מה שהוא מרבה בחוקי קדושה (עיין על זה להלן בהשוואת ס"כ עם ס"ד). ס"כ אינו אוסר להתחתן עם שבעת העממים (השוה במ' ל"ג, נא—נו עם שמ' ל"ד, יא—טז; ועיין על זה עוד להלן). בויק' י"ט, כו, לא; כ', ה, כז נאסרו הנחש, האוב והידעוני, אבל הכשוף (שמ' כ"ב, יז) לא נזכר. בויק' כ', ט נגזרת מיתה על מקלל אביו ואמו (שמ' כ"א, יז), אבל מכה אביו ואמו (שמ' כ"א, טו) לא נזכר. ס"כ מזהיר על הונאת הגר (ויק' י"ט, לג: „לא תנו אותך" מעין לשון שמ' כ"ב, כ), אבל יתום ואלמנה, שנזכרו עם הגר בשמ' כ"ב, כ—כג (וכן תמיד בס"ד), לא נפקדו לא בויק' י"ט (עיין שם, י) ולא בויק' כ"ה (עיין שם, ו; השוה דב' כ"ד, יט—כא) ולא בשום מקום אחר בס"כ. ס"כ איננו מביא את איסור לקיחת שוחד (שמ' כ"ג, ח, עיין ויק' י"ט, טו, לה), את דיני המשכון (שמ' כ"ה, כה—כו). את איסור ברכת השם שבשמ' כ"ב, כז הוא מביא (ויק' כ"ד, י—כג), אבל לא את האיסור לאור נשיא (שמ' שם). אבל בויק' י"ט, לב מצאנו מצוה מקבילה, רחבה יותר. החוק ע"ד עבד עברי בס"כ (ויק' כ"ה, לט—נה) שונה בהחלט מזה של סי"א (ושל ס"ד). לפי חוק זה אין העבד יוצא בשש ואינו נרצע לעבדות עולם, אלא יוצא הוא ביובל. עבד כנעני הוא לפי ויק' כ"ה, מד—מו עבד עולם; שהוא יוצא בשן ועין (שמ' כ"א, כו—כז), אינו מזכיר.

היחס שבין חס"כ וחסי"א דומה הוא איפוא בכלל ליחס שבין חס"ד וחסי"א. בסגנונו רחוק ס"כ מסי"א יותר מאשר ס"ד, אבל יש ביניהם

Prolegomena, ע' 28, הערה 1, הטעם הוא, שהכהנים לובשים, לפי שמ' כ"ה, מב, מכנסים. אצל ראינו, שגם בס"ד, שאינו מזכיר מכנסי כהנים, חסר איסור זה.

מגע עניני בכמה וכמה חוקים. אלא שההבדלים המרובים מעידים גם כאן, שס"כ לא השתמש בחוקי סי"א שלנו ולא "עבד" אותם אלא שהוא מהוה גבוש עצמאי של הספרות המשפטית-המוסרית, בלתי תלויה בחסי"א. בשעת התהוות ס"כ וס"ד עוד לא היה סה"ב ושאר חוקי סי"א "תורה" קבועה באותיותיה. לחוקים אלה, שאנו מוצאים בסי"א, היו נוסחאות שונות בצירופים שונים, ושתיים מהן עלו בס"כ ובס"ד.

ספר הכהנים וספר דברים

גם היחס שבין ס"כ וס"ד דומה הוא ליחס שבין שני סדרי חוקים אלה ובין חסי"א.

היש לראות את ס"כ כהמשכו הכהני המאוחר של ס"ד, כהנחת האסכולה של ולהיוון?

על הראיות, שהביאו ולהיוון וסיעתו. למוצא המאוחר של ס"כ מתולדות הפולחן, החגים, מתנות הקודש, הכהנים והלויים, נעמוד בפרוטרוט להלן. כאן נעמוד רק על השאלה: היש מקום להנחת, שס"כ השתמש בס"ד ועבד אותו והמשיך אותו לפי רוחו? היש לראות את ס"ד באיזו בחינה שהיא כדרגה בהתהוות ס"כ?

השאלה הזאת נמצאת מוכרעת מאליה בעצם על ידי העובדה, שנבררה ונוכיחה להלן, שס"כ אינו מביא כלל את חוקי אחדות הפולחן של ס"ד, לא את כלליהם ולא את פרטיהם. אבל גם אם נסיח דעתנו לפי שעה מן החוקים המשנה-תורתיים המיוחדים האלה ונשוה את ס"כ עם ס"ד לענין שאר החוקים, נראה, שבשום פנים אי אפשר לראות את ס"כ כהמשכו ועבודו של ס"ד.

את ס"כ אפשר היה לראות כהמשכו וכעבודו של ס"ד, אילו קבל מס"ד את כל חוקי הפולחניים והחברתיים או את רובם ואילו שנה והרחיב והרבה אותם לפי רוחו. אבל הדבר אינו כן. הבחינה תראה לנו, שס"כ כולל חוקה אחרת לגמרי מזו שבס"ד, שונה מזו ובלתי תלויה בה, אף על פי שגם כאן יש מגע ושורש משותף.

על טיבן ואפיון של מתנות הקודש בס"כ ובס"ד נעמוד להלן (בפרק "מתנות הקודש"). אבל בהמשך זה עלינו להטעים את העובדה המכרעת, שס"כ אינו מוסיף על מתנות הקודש של ס"ד אלא מצוה על מתנות אחרות לגמרי, ואת מתנותיו של ס"ד אין הוא מזכיר כלל. מתנות הקודש של ס"כ מרובות הן משל ס"ד, אבל אין הן כוללות אותו. ס"כ אינו מזכיר כלל את המתנות הנתנות לכהן לפי דב' י"ה, ג: זרוע, לחיים

וקבה¹⁶. וכן אינו מזכיר את מצות ראשית הגז (דב' י"ח, ד). להלן אין ס"כ יודע לא מעשר הנאכל לבעלים בעיר הקודש (דב' י"ד, כב—כז ועוד) ולא מעשר הנתן לעניים (שם, כח—כט). כמו כן אינו מזכיר את האיסור לעבוד בבכור ולגזז אותו (דב' ט"ו, יט). מלבד זה אנו מוצאים דוקא בס"ד הרבה חוקים בעניני פולחן וקדושה שאינם בס"כ, אף על פי שהם מתאימים לרוחו. וכן חסרים בו כמה וכמה מחוקי החברותיים של ס"ד.

בס"כ אין אנו מוצאים את מצות האות על היד והטוטפות בין העינים והכתיבה על המזוזות שבדב' ו', ח—ט; י"א, יח—כ. אין בס"ד דין מסית לעבודה זרה ודין עיר הנדחת (דב' י"ג, א—יח). ויק' כ"א, ה אוסר קריחת קרחה על הכהנים, אבל לא על הישראלים (דב' י"ד, א), אף על פי שס"כ מרבה בדיני קדושה גם לישראלים. מפליא גם העדר חוקים ריטואליים מובהקים כחוק גדי בחלב אמו (דב' י"ד, כא), עגלה ערופה (כ"א, א—ט), כלי גבר ושמלת אשה (כ"ב, ה), חרישה בשור וחמור (כ"ב, י), אתנן זונה ומחיר כלב (כ"ג, יט), קדשה וקדש (כ"ג, יח; אבל יש בס"כ חוקים מקבילים באיסורי זנות: ויק' י"ט, כט; כ"א, ט; י"ח, כב; כ' יג). ס"כ אינו מצוה על קריאת פרשת בכורים, על ביעור הקודש מן הבית, על ודוי המעשר (דב' כ"ו, א—טו). מויק' י', טז—כ נמצאנו למדים, שאין כהן אוכל בקדשי קדשים כשהוא אונן. אבל אין ס"כ אוסר על הישראלי אכילת קודש באנינות (דב' כ"ו, יד) ואינו אוסר לתת מן הקודש למת (שם). אין ס"כ מצוה על קריאת התורה בחג הסוכות בשנת השמיטה (דב' ל"א, יא—לג). ס"כ אוסר אכילת נבלה וטרפה על הכהנים (ויק' כ"ב, ח), אבל על הישראלי האוכלן הוא רק גזר טומאה (ויק' י"א, מ; י"ז, טו)¹⁷. ואילו בדב' י"ד, כא נאסרה אכילת נבלה על הישראלי.

בס"כ לא מצינו איסור להתחתן בשבעת העממים (השוה במ' ל"ג, נא—נו עם דב' ז', ג—ד). בבמ' כ"ה, ו—יח (השוה ל"א, א—יח) מסופר

16 ההלכה נתנה מקרא זה ענין למתנות משחיטת חולין (עיי' משנה חולין י', א: „בחולין, אבל לא במוקדשין“, ועיי' שם בנמרא ק"ל ואילך). הופמן, *Instanzen*, 142, הערה 3, מבקש לקיים פירוש זה ואומר, שס"ד תקן מתנות מן החולין לכהנים, שניטלה פרנסתם ע"י בטול הבמיה. אבל לפי פשוטו של מקרא אין אלא אלא מתנות מ„אישי ה“, שנוכרו שם למעלה, והן דומות בקדושתן לטרומה, שנמנתה שם להלן.

17 עיי' יחז' מ"ה, ד; לא; ד. יד. השוה ויק' י"א, כז ואילך, שמדובר שם על נבלת בע"ח טמאים, ושם לא נאמר „והאכל“.

ע"ד זנות עם בנות נכר אבל לא ע"ד התחתנות. ולעומת זה מצינו בויק' כ"א, יד חוק האוסר על הכהן הגדול לקחת לו אשה לא ישראלית¹⁸. מצמצום זה משמע, שאין החוק חל על כהנים הדיוטים ועל ישראלים. לזה מתאים הדבר, שאין אנו מוצאים בס"כ את החוקים המגבילים את ההתחתנות עם עמי נכר שבדב' כ"ג, ד—ט וגם לא דין יפת תואר שבדב' כ"א, י—יד. וכן חסרים כאן שאר דיני אישות של ס"ד: פצוע דכא, כרות שפכה, ממזר (כ"ג, ב—ג), מוציא שם רע, אנוסה (כ"ב, יג ואילך), יבום וחליצה (כ"ה, ה—י). בס"כ אנו מוצאים חוקים ע"ד אשת איש ושפחה חרופה (ויק' י"ח, כ; כ', י; י"ט, כ—כב), אבל אין כאן דין נערה מאורשה (דב' כ"ב, כ—כא).

ויק' כ', ט גוזר מיתה על מקלל אביו ואמו. אבל אין בס"כ דין סורר ומורה (דב' כ"א, יח—כא). בס"כ מצינו דיני ירושה מפורטים (במ' כ"ז, ח—יא). אבל אין הוא מזכיר את דין ירושת הבכור ודין בן השנואה (דב' כ"א, טו—יו), וכן אין בס"כ דין תליה על העץ ואיסור הלנת התלוי (דב' כ"א, כב—כג), דין האחריות האישית (כ"ד, טז; השוה יחו' י"ח), דין ארבעים מכות (דב' כ"ה, א—ג).

ס"כ מביא (ביחוד בסה"ק) הרבה חוקים חברותיים-מוסריים, וכמה וכמה מחוקיו אנו מוצאים גם בס"א ובס"ד. אבל כשם שחסרים בס"כ כמה מחוקי ס"א, מבלי שנוכל למצוא שיטה בחסר זה, כך חסרים בו כמה מחוקי ס"ד, מבלי שנוכל למצוא שיטה גם בחסר זה. אין בס"כ דין שוחד (דב' ט"ז, יט), הסגת גבול (י"ט, יד; כ"ז, יז), בל תשחית (כ', יט—כ), מצות השבת אבדה (כ"ב, א—ג)¹⁹, עזיבה (כ"ב, ד), קן צפור (כ"ב, ו—ז), הסגרת עבד (כ"ג, טז—יז), דין גנבת אדם (כ"ד, ז), משכון (כ"ד, י—יג), שור בדישו (כ"ה, ד).

18 כך יש לפרש את המלה „מעמיו“. לפי יחו' מ"ד, כב חל חוק זה על כל כהנים: „בתולה מורע ישראל יקחו“. לדעת נייגר „מעמיו“ פירושו „משבטו“, עיין מאטרו „בתולה מעמיו“, החלוצ' ח' (תר"כ), ע' 73—75 (וכן: קבוצת מאמרים, הוצ' פוזננסקי, ע' 181 ואילך). מסכים עם נייגר אפטוביצר: Aptowitz, Spuren des Matriarchats (HUCA, כרך ה', ע' 290—201). אבל הראיה, שמביא נייגר מפיולו, אינה מכרעת, מאחר שפיולו לא היה בקי. ואילו הראיה, שהוא מביא מיוסף, קדמוניות ג, י"ב, כ; אפיון א', ז, היא ראייה לסתור. יוסף מספר, שהכהנים הקפידו לישא מיוחסות מבנות ע ס ס (ὁμογενεσῶν) ולא מבנות שבטים.

19 בויק' ה', כב—כג נזכרו דיני אבדה. אבל הנידון הוא שם מי שמצא אבדה וכחש בה ולקחה לעצמו ונשבע לשקר. אבל לא נזכר האיסור להחליט על האבדה והמצוא לטרוח בה ולהשיבה, שמצינו בס"ד וגם בשמ' כ"ג, ד.

מלבד זה אנו מוצאים בחוקים מקבילים שבס"כ ובס"ד הבדלים כאלה, שלא נתנו להתבאר מתוך שום כוונה ושיטה.

ס"כ מצוה על הורשת יושבי הארץ ואבוד משכיותם, צלמי מסכותם ובמותם (במ' ל"ג, נב—נו). חוק זה מקביל לדב', ז', א—ה, כה—כו; י"ב, ב—ג. אבל אין בס"כ מצוה על שריפת האלילים (השוה מל"א ט"ו, יג; מל"ב י', כו; כ"ג, ד, ו, יא, טו) והחרמת כסף וזהב שעליהם. וכן לא נמנו בס"כ אשירים, שנמנו גם בדב', שם, וגם בשמ' ל"ד, יג. במקום אשירים באו בס"כ משכיות. כמו כן אנו מוצאים, שבדב' ט"ז כא—כב נאסרו במקראות סמוכים אשרה ומצבה²⁰. ואילו בחוק המקביל בויק' כ"ו, א (השוה יחז' ח', יב) נאסרו פסל, מסכה, מצבה ואבן משכית, ואשרה לא נזכרה. זהו איפוא לא פרט מקרי, אלא ענין של סגנון. בחוק בעליהחיים הטמאים מונה ס"ד את הבהמה הטהורה ולא את הטמאה (דב', י"ד, ד—ה), ס"כ מונה את הטמאה ולא את הטהורה (ויק' י"א, ב ואילך). בדב' י"ד, יט נאסר כל שרץ העוף. בויק' י"א, כא—כב הותרו מיני הארבה. בכל אופן נזכרו כאן מיני הארבה בפירוש. השנה השביעית היא לפי ס"כ (ויק' כ"ה, א ואילך; השוה כ"ה, לד—לה) "שבת" לארץ (כמו גם לפי ס"א: שמ' כ"ג, י—יא). אבל את ענין שמיטת החובות בשנה השביעית (דב' ט"ו, א—ב) אינו מזכיר (אף על פי שהוא דן בעניני חובות: ויק' כ"ה, כה ואילך). כבר עמדנו על זה למעלה, שבחוקי העבד העברי של ס"כ אין לא יציאה בשש ולא רציעת אוזן, מה שמצינו בחוקים המקבילים בס"א ובס"ד. העבד נמכר לישראל עד היובל. ואם נמכר לגר, יש לו גאולה גם לפני היובל (ויק' כ"ה, לט—נה). כמו כן לא נזכר בס"כ דין ההענקה (דב' ט"ו, יג, טו). בדב' י"ח, י—יד נמנו העברת הבנים באש, קוסם, מעונן, מנחש, מכשף, חובר חבר, אוב וידעוני ודורש אל המתים. בויק' י"ט, כו, לא; כ', א—ו, כז נמנו: נתינת הבנים למולך, מעונן, מנחש, אוב וידעוני. בס"כ לא נאסר איפוא הכשוף ולא נזכרה בפירוש הדרישה אל המתים. החוק ע"ד עד אחד בבמ' ל"ה, ל מקביל לזה שבדב' י"ז, ו, אבל אין בס"כ הקבלה לחוק שבדב' י"ט, טו הפוסל עד אחד לא רק בדיני נפשות אלא, "לכל עון ולכל חטאת". בס"כ אין דין עדים זוממים (דב' י"ט, טז—כא). דין עין תחת עין, החותם בדב' י"ט, כא את חוק עדים זוממים, בא בויק' כ"ד, כ בצירוף אחר. בדב' נמנו שם: נפש, עין, שן, יד, רגל; בויק': שבר, עין, שן; "נפש

20 ונמנו יחד גם בשאר מקומות: מל"א י"ד, כג; מל"ב י"ה, ד; כ"ג, יד; דה"ב

י"ד, ב ועוד.

תחת נפש" (ויק' כ"ד, יח) בא לענין דיני ממונות. חוק הכלאים שבויק' י"ט, יט אינו מזכיר את כלאי הכרם שבדב' כ"ב, ט. לפי דב' כ"ג, יא טעון בעל קרי שלוח מחוץ למחנה. ואילו בס"כ לא גמנה בין הטעונים שלוח (ויק' ט"ו, טז; במ' ה', א—ד). לפי דב' כ"ג, יב בעל קרי טובל לפנות ערב. מסתם הלשון בויק' ט"ו, טז נראה, שהוא טובל בבוקר. ס"ד מזהיר הרבה פעמים על היתום והאלמנה, והוא מונה אותם עם הגר. ס"כ מזהיר על הגר והעני (ויק' י"ט, י; יג—טו, לג—לד; כ"ה), אבל לא על היתום והאלמנה (עיין למעלה). מתנות העניים של ס"כ הן: פאה, לקט, עוללות, פרט (ויק' י"ט, ט—י; כ"ג, כב), ואילו שכחה שבדב' כ"ד, יט ופיאור הזית, שם, כ, אינו מזכיר. שאינו יודע מעשר עני, כבר ראינו. מכל זה נובע בהכרח, שס"כ אינו יכול להחשב בשום בחינה ובשום ענין כהמשכו וכעבודו של ס"ד ושמקומו ההיסטורי אינו אחר י ס"ד.

את כל שלשת סדרי החוקים שבתורה עלינו לראות איפוא כשלשה גבושים עצמאיים של הספרות הישראלית המשפטית-המוסרית העתיקה, שבהתהוותם לא היו תלויים זה בזה. השלשלת, שקבעה האסכולה של ולהזיון, תלויה על בלימה.

סדרי החוקים שבתורה וחוקי העמים

למסקנה זו עצמה מביאה אותנו השוואת סדרי החוקים שבתורה עם חוקי העמים, שבתחומם התרבותי חי עם ישראל בימי קדם. משנתגלו בשנת 1902 חוקי חמורבי (שמלך בבבל לערך כאלפים שנה לפנסה"ג) הוברר לעין כל, שהחוקים שבתורה מושרשים בחוקה עתיקה, שהיתה נחלת עמי התרבות בימי קדם. ובעצם לא היה בזה מן התמה. האידאיה הדתית הישראלית השפיעה השפעה עצומה על תרבות העם, אבל לברוא עולם חדש מאין לא יכלה. היא חדרה את היש ונפחה בו רוח חדשה. גם בתחום האמונה הדתית לא בראה מן האין, אלא מוכרתה היתה לברוא לה גוף מן החומר הקיים. כל שכן שלא יכלה — ואולי גם לא בקשה — לעקור משורש את סדרי החברה הישנים. היא פעלה בתוך סדרי חברה אלה, שנתהוו לפניו ונתגבשו גבוש משפטי דורות רבים לפני שבאה לעולם. יסודי האגוד השבטי, משפט הגשיא והזקנים, סדרי הקנין, זכויות הבעל והאב, מעמד האשה, משפט העבדים וכר' וכר' — כל זה קיים היה באותה החברה, שממנה קורצו שבטי ישראל, מדורי דורות. שרשי המשפט הישראלי היו נעוצים איפוא בהכרח במשפט החברה האלילית. אולם גלוי

חוקי חמורבי הוכיח יותר מזה, והיינו: שחוקי התורה מושרשים במסורת משפטית-ספרותית עתיקה; שבתורה נשתקעו גבושים מסוימים מן הספרות המשפטית העתיקה. כי השותפות הספרותית בין ספר הברית ובין חוקי חמורבי היא בעלה על כל ספק. והשאלה היא: כיצד עברה נחלה ספרותית זו לישראל?

כבר הוכיח דוד היינריך מילר, שספר חוקי חמורבי אינו יכול להחשב לצורה הראשונית של אותה החוקה, שנתגבשה בספר החוקים ההוא ובספר הברית. חוקי חמורבי הם מורכבים ביותר. הם עבוד של חוקה עתיקה, פשוטה יותר, ולא עוד אלא שנוסח החוקים בספר הברית הוא עתיק מזה של חוקי חמורבי וקרוב יותר לאותה החוקה הראשונית, שחמורבי שאב ממנה. את ספר הברית שבתורה אין לראות איפוא כעבוד וקיצור של חוקי חמורבי²¹ אלא כאחד מגבושיה של חוקה עתיקה, שהיתה נחלת העולם התרבותי של קדמת-אסיה²².

דעה רווחת היא בין החוקרים, שהישראלים קבלו את החוקה המשפטית שבספר הברית מן הכנענים אחרי שנאחזו בארץ²³. כי החוקה הזאת כאילו מתאימה לדרגת חיים של עם עובד אדמה ולא לזו של שבטים נודדים ורועי צאן. אולם באמת כשאנו בוחנים את ה"משפטים" שבספר הברית (ש' כ"א, ב-כ"ב, יז) אנו רואים, שברובם המכריע הם דנים בענינים, שהיה להם מקום גם בחברה פרימיטיבית: עבדים, רצח, כבוד אב,

21 כך תופס עוד את הדברים, למשל, סמית: J. N. Powis Smith, The Origin and History Of Hebrew Law (1931), ע' 35.

22 עיי' D H. Müller, Die Gesetze Hammurabis und ihr Verhältnis zur mosaischen Gesetzgebung und zu den XII Tafeln (1903), ביחוד ע' 210 ואילך. שחוקי חמורבי מאוחרים בתכנם מחוקי התורה, הראה גם קוהלר: עיי' Kohler-Peiser, Hammurabis Gesetze (1904), ע' 137 ואילך. יירקו מטעים, שהנחת מילר נתאמתה אחר כך על ידי העובדה, שכמה מן החוקים שבתורה, יש להם מקבילות בחוקי אשור וזה ולא בחוקי חמורבי. הרי שחיתת חוקה קדומה, שכולם שאבו ממנה. עיי' Jirku, Das Weltliche Recht im A. T., ע' 144 ואילך. מילר הניח, שהחוקה הקדומה היתה שמיית. וכן הניח קוק, עיי' Cook, The Laws of Moses and the Code of Hammurabi (1903), ע' 281. אבל העובדה, ששותפות החוקה מקיפה גם את השומרים והחתים הלא-שמיים, מוכיחה, שתחומה היה התחום התרבותי של קדמת אסיה ושהחוקה ההיא התנחלה ועברה מעם לעם. ע"ר השאלה, אם היתה החוקה הקדומה שומרית, עיי' יירקו, שם, ע' 147-148. עיי' גם: Johns, The Relations between the Laws of Babylonia and the Laws of the Hebrew People (1917).

23 עיי', למשל: Alt, Die Ursprünge d. isr. Rechts (1934), ע' 28; Jepsen, Untersuchungen zum Bundesbuch (1927), ע' 78 ואילך, 96 ואילך.

חבלה, נזקי שור ובור, גנבה, פקדון ושומרים, פתוי, כשוף, רק שמ' כ"ב, ד—יש להם שייכות לעבודת אדמה. בחברה כזו, שמשתקפת בספורי האבות, שהיא בלי ספק החברה הישראלית הקדומה, היה מקום לכל החוקים האלה. רשאים אנו אפוא להניח, שהמשפטים האלה מקורם במסורת משפטית-ספרותית עתיקה, שקיימת היתה גם בתוך שבטי ישראל מימי קדם, כמו שהיתה קיימת גם בתוך שבטים ועמים אחרים של אותה הספירה התרבותית. על קרקע האמונה הישראלית נשתנתה המסורת הזאת ולבשה צורה חדשה, אף על פי שנשתמר בה גרעין עתיק. הקו המיוחד להתפתחות הספרות המשפטית בישראל הוא: התמזגות שלשה יסודות זה בזה למזיגה אורגנית — היסוד המשפטי, המוסרי והדתי. אין אנו מוצאים את המזיגה הזאת לא בחוקי בבל ולא בחוקי אשור ולא בחוקי חת. זוהי תופעה מיוחדת לתולדות ישראל: אין המסורת הישראלית יודעת שלטון חלוני מחוקק חוקים. לא העדה ולא הזקנים וגם לא המלכים אינם מחוקקים חוקים בישראל, לפי האידיאה. מחוקק הוא רק הנביא — משה, שליח אלהים, שאלהים שלח בידו תורת חוקים לישראל. הזקנים והמלכים היו שופטים, אבל לא מחוקקים. בשלמה היתה „חכמת אלהים... לעשות משפט“, אבל חוקים לא תלו בו. חוק אחד מיוחס לדוד (ש"א ל', כה), ויש לשער, שלמעשה חקקו המלכים חוקים. אבל עובדה היא, שבשום מלך לא תלו כתיבת חוקים על ספר, גם לא בצדיקים שבהם. דוד הוא משורר ברוח אלהים, בשלמה חכמת אלהים. אבל יצירתם היא לא בתחום החוק והמשפט²⁴. מחוקק היה רק יהוה, ושליחו — הנביא. התוכחה הגדולה של הנביאים מיוסדת על הדעה, שאלהים נתן לישראל חוקים ומשפטים, ועליהם כרת עמם ברית. לא „על דברי עולה וזבח“ צוה אותם ביום הוציאו אותם מארץ מצרים אלא על דברי חוק ומשפט²⁵. אמונה זו שמשה יסוד לאותה ההתמזגות של היסוד המשפטי ביסוד הדתי והמוסרי המיוחדת לישראל. כל שלשת סדרי החוקים טבועים במטבע הישראלי המיוחד הזה. בשלשתם נתגבשה דרגת-ההתפתחות הישראלית של הספרות המשפטית-המוסרית-הדתית. אבל שרשי שלשתם נעוצים (גם במשפט, גם במוסר גם בנימוסים הדתיים) בתרבות העתיקה של המזרח. שאת כל שלשת הסדרים יש לראות כגבושים עצמאיים של ההתפתחות ההיא, מלמדת אותנו העובדה,

24 ביש' י', א הכוונה לא לחקיקת חוקים אלא לחקיקת פסקי דין.

25 לפי יר' ל"ד, יב ואילך היה חוק העבדים בין דברי הברית, שכתב יהוה עם ישראל ביום הוציאו אותם ממצרים.

שלכולם יש נקודות מגע עם הספרות המשפטית העתיקה. מובהקת ביותר השותפות שבין סה"ב ובין חוקי חמורבי. אבל באמת יש גם לסדרי האחרים יסוד, שהוא משותף להם ולספרות המשפטית של העמים. והמגע אינו עובר דרך סה"ב אלא הוא עצמאי ומחבר את הסדרים האלה תבור ישר עם המסורת המזרחית העתיקה.

גם בס"ד וגם בס"כ אנו מוצאים חוקים, שאין להם חוקים מקבילים בס"א, אבל יש להם חוקים מקבילים בחוקי בבל (חמורבי), אשור, חת או בספרות המוסר של מצרים ובבל. על החוקים האלה אנו רוצים לעמוד כאן.²⁶

את החוק ע"ד עדים זוממים עם הכלל, שמודדים לעד שקר במדתו, אנו מוצאים רק בדב' י"ט, טו—כא. אבל מוצאים אנו אותו בראש חוקי חמורבי, 1—4, הכוללים בכלל זהו גם עדים דיני ממונות, וכן בחוקים השומריים, 9²⁷. לחוק האוסר הסגת גבול בדב' י"ט, יד (השוה כ"ז, יז) אנו מוצאים חוקים מקבילים בחוקי אשור, חלק ב', 8—9, השוה 10—13, ובחוקי חת 168—169. וכן אנו מוצאים לחוק זה מקבילות בספרות מצרים ובבל: במשלי אמנומה²⁸, בידיון של המת (בפרק 125 של „ספר המתים“) 29 ובידיון בבלי³⁰. לדב' כ"א, טו—יז (בכור גוטל פי שנים)

26 עיין: D. H. Müller, Die Gesetze Hammurabis, שהבאנו למעלה, חוקי חמורבי עם תרגום עברי ועם השוואה מפורטת בין חוקי חמורבי ובין חוקי התורה; Schell, Recueil des lois assyriennes (1921); Jastrow, An Assyrian Law Code (JAOS 41, 1921); רשימות ספרות מפורטות. Hrozný, Codo hittite (1922); Zimmern-Friedrich, Hethitische Gesetze (1922). עיין גם גרסמן, Texte, ע' 380 ואילך. להשוואת חוקי התורה עם חוקי בבל, אשור, חת ועם שרידי החוקים השומריים עיין יירקו, Kommentar, ע' 87 ואילך; Das Weltliche Recht im A. T. (1927) הנ"ל; Puukko, Die alt-assyr. und hethit. Gesetze u. das A. T. (Studia Orientalia, I, 1925, 125—168); Ring, Israels Rechtsleben etc (1928); J. M. Powis Smith, The Origin and History of Hebrew Law (1931). (סמית מביא גם את החוקות בשלמותן). אולם הכוון הכללי של ההשוואה המובאה בפנים להלן הוא מיוחד מצד המטרה, כמבואר. מלבד זה נוסף היא מרבית המשוים יהם בהרבה פרטים.

27 עיין יירקו, Das weltliche Recht, ע' 102—103.

28 עיין גרסמן, Texte, ע' 40. ובעצם קרובה המצוה שבדב' יותר למשלו של אמנומה, מאחר שאין זה חוק ממש, אלא מצוה מוסרידתית, שלא נתפרש בה עונש ביתדין.

29 עיין שם, ע' 10—11.

30 עיין צימרון, Surpu, ערך 2, 45—46.

השוה חמורבי, 165. לדב' כ"א, יח—כא (בן סורר ומורה) השוה חמורבי 168—169 (וכן נזכר חטא זה בודוי בבלי³¹); וביחוד החוק השומרי הקדמון הדומה בחמרו לחוק העברי³². לדב' כ"א, כב—כג, המצוה לחלות הרוגי בית דין (השוה יהושע ח', כט; י', כו—כו), השוה חוקי אשור 52, פסקה ב, המצוה על הוקעת אשה, שהפילה ברצונה ומתה. (אלא שהחוק האשורי אוסר את הקבורה, כנגוד לעברי). לדב' כ"א, יג (מוציא שם רע) השוה חמורבי 127; חוקי אשור 17, 18, 19. לאידיאה המונחת ביסודה של פרשת עגלה ערופה, דב' כ"א, א—ט, שעל העיר מוטלת אחריות קבוצית, השוה חמורבי 23, 24 (אחריות קבוצית בדיני ממונות ונפשות). לדב' כ"ב, כב; ויק' כ', י (מיתת הנאף והנאפת) השוה חמורבי 129; חוקי אשור 13. בתורה אין חוק מפורש על אונס אשת איש, עיין חוקי אשור 12; חוקי חת 197. אבל מוצאים אנו חוק ע"ד אונס נערה מאורשה, דב' כ"ב, כה—כו (שנכלל בו ענין אונס אשת איש), אונס בתולה, שם, כח—כט, פתוי בתולה, שם' כ"ב, טו—טז. ולכל שלשת החוקים האלה יש מקבילות בחוקות העמים, וכן גם מגע סגנוני המראה על מגע היסטורי. גם חמורבי מביא רק דין אונס נערה מאורשה (130). גם בחמורבי 130 גם בחוקי אשור 12 מצינו את האזהרה, שלאשה לא יעשה דבר (דב' כ"ב, כו). בחוקי אשור 54 מצינו חוק ע"ד אונס בתולה, וב 55 — ע"ד פתוי בתולה, שלאחד מהם יש מקבילה בס"ד ולשני — בסה"ב. אנו רואים כאן בבידור את עצמאות החבור של כל סדרי-חוקים עם החוקה השמית הקדמונית לגבושיה השונים³³. גם החוק

31 עיין צימרו, Surpu, פ' 2, 44.

32 עיין יירקו, Kommentar, ע' 95—04.

33 ועם זה יש לנו כאן דוגמה מובהקת ביותר להעריך על פיה את נסיונות החוקרים ל"סדר" את החוקים שבתורה בסדר "מושכל" נאה ולקומם בדרג זו את הצורה הראשונה, "האמתית", של המקורות. החוקים האלה ע"ד אונס ופתוי בתולה, אונס נערה מאורשה, וכן פתוי נערה מאורשה (דב' כ"ב, כג—כד) קרובים זה לזה ומצטרפים זה לזה לפי ענינם. על יסוד זה (ועל יסוד שויון הנסוח: כולם פותחים ב"כי") מחליט יירקו (Das weltliche Recht, ג' 40), שארבעת החוקים היו פעם מאוחדים ונתפררו אחר כך. ומורנשטרן מסיים ואומר, שחוקים אלה הם "יחידה בלתי נפרדת", ולפיכך אין ספק, שהחוק שבשם' כ"ב, טו—טז היה כתוב פעם בסוף דב' כ"ב או שהחוקים שבדב' כ"ב היו כתובים פעם בסה"ב אחרי שם' כ"ב, טו—טז. עיין מחקרו The Book of the Covenant, ח' 120 ואילך). אולם אנו רואים, שה"יחידה" הזאת מופיעה חלקים חלקים בכל שלש החוקות הנכריות העתיקות! ברור, שהפירוד, אם כי אינו "מושכל", הוא ראשוני והיסטורי. ומכאן יש להקיש על שאר ה"סדורים", שסדריהם החוקים בחוקי התורה. השוה להלן, הערה 40.

האשורי קובע, שבמקרה מסויים האונס חייב לקחת את האנוסה ו"לא יוכל שלחה" (דב' כ"ב, כט). גם בחוק האשורי מצינו את הלשון "בעיר" ו"בשדה" (דב' כ"ב, כה), אף על פי שאינו מבחין ביניהם לדין. ולעומת זה מבחין החוק החתי (197) בין "בהר" ובין "בבית": בהר אין האנוסה חייבת מיתה, בבית גם היא חייבת מיתה. חוק על הסגרת עבד מצינו רק בדב' כ"ג, טז—יז. מקבילים לו החוקים בחמורבי 15—20 ובחוקי חת 20—24, אלא שחוקים אלה דורשים את הסגרת העבד. דיני גט מצינו בתורה רק בדב' כ"ד, א—ד. השה דיני גט: חמורבי 141—143; אשור 37. ענין "ערות דבר" שבדב' כ"ד, א מתבאר, כנראה, מתוך חמורבי 141; השה שם 148. דב' כ"ד, טז מצוה: לא יומתו אבות על בנים וגו'. מעין זה בחוקי אשור 2: לא יפקדו עוון אשה על בעלה, בניה או בנותיה. מקבילים לאלה חוקי חמורבי 210, 230 הדורשים בפירוש מיתת בנים על אבותם. עונש מלקות מצינו רק בדב' כ"ה, א—ג, אבל עונש זה נזכר הרבה פעמים בחוקי חמורבי (202) ובחוקי אשור (7, 9, 18, 19, ועוד). ענין יבום נזכר בחוקי התורה בדב' כ"ה, ה—י. אבל החוק הוא עתיק ונפוץ אצל הרבה עמים. דיני יבום אנו מוצאים בחוקי אשור 30—31 (השה 43—44), 33; בחוקי חת 193. שהחוק עתיק, נמצאנו למדים ממעשה תמר, בר' ל"ה. משם נמצאנו גם למדים, שחובת היבום העתיקה חלה גם על החותן. מקבילה לזה מצינו בחוקי אשור 33 ובחוקי חת 193, שנזכר שם יבום החותן³⁴. לבטוי "כי ישבו אחים יחד", דב' כ"ה, ה, השה חוקי אשור 25—26 הדנים באחים שלא חלקו, ומת אחד מהם וכן אין לו וכו'³⁵. את חוק המבושים שבדב' כ"ה, יא—יב אנו מוצאים בחוקי אשור 8, הקובע על פשע כזה לאשה, שפצעה מבושי איש במריבה, עונש של קיצוץ אצבע. לעונש קיצוץ אבר, שבתורה נזכר רק בדב' כ"ה, יב (מלבד הכלל עין תחת עין וכו'), מצינו הרבה מקבילות בחוקי בבל ואשור: חמורבי 195, 205, 218 ועוד; אשור 4, 5, 8, 9, ועוד. לבטויים "ודרשת וחקרת ושאלת היטב", "ושמעת ודרשת היטב", "ודרשו השופטים היטב" (דב' י"ג, טו; י"ז, ד; י"ט, יח) מקביל הבטוי החזור הרבה פעמים בחוקי אשור: "והובאה הראיה, והוכח לו

34 על סעיף 33 של חוקי אשור עיין: Koschaker, Quellenkritische Untersuchungen zu den altassyrischen Gesetzen (1921) ע' 50 ואילך. בהערה 1 לע' 54 הוא מביע ספק, אם יש בחוק ההוא מקבילה למעשה תמר. אבל עיין Jastrow, Assyr. Law Code ה"נ"פ, ע' 20, הערה 68: Pelzer ב-OLZ 1920, ע' 248—249.

35 עיין מואוקו, Studia Orientalia ה"נ"פ, ע' 132.

הדבר" (1, 3, 20, 21 ועוד) ³⁶. לחוק צדוק המדות והמשקלות (דב' כ"ד, י"ג-טז) השהה משלי אמנמופה 16-17, המצוה על מאזני צדק וסאת צדק והמאיים למעות המדות כענשו של תות (ממציא המדות), כי "תועבת דע" כל עושה אלה. וכן נזכר צדוק המדות והמשקלות בודוי המת (בפרק 125 של "ספר המתים"). לקללת "משגה עור בדרך" (דב' כ"ז, יח) השהה משלי אמנמופה 25: אל תלעג לעור וגו'.

חוקי האבדה בשמ' כ"ג, ג; דב' כ"ב, א-ג הם צוויים מוסריים האוסרים להתעלם מן האבדה. אולם בשמ' כ"ב, ח ובויק' ה', כב, כג, אנו מוצאים חוקים ע"ד המכחש באבדה ונוטלה לעצמו. לפי שמ' כ"ג, ג, אם נתחייב המוצא בבית דין, דינו כגנב. לפי ויק' ה', כב ואילך, אם חזר בו והודה, דינו כגולן. (השהה במ' ה', ה ואילך). לחוקים אלה, הדנים באבדה דיון משפטי, השהה חוקי חת 45, 60-62, 66, 71. איסור גזלה ודין גזלה אנו מוצאים רק בס"כ: ויק' י"ט, יג; ה', כא-כו. השהה חוקי הגזלה בחוקי חמורבי 22-24. במקום "יד", רגל" שבשמ' כ"א, כד; דב' י"ט, כא אנו מוצאים בויק' כ"ד, כ את הנסוח הכללי "שבר תחת שבר". נסוח זה עצמו אנו מוצאים גם בחוקי חמורבי 197-199: "אם עצם... ישבור" ³⁷. ולעומת זה אנו מוצאים בחוקי חת 11-12 את הלשון שבשמ' ובדב': "יד", רגל". את הבטוי "נשא עון" או "נשא חטא" במובן סבול החטא, העניש על חטא, שמצינו רק בס"כ (ויק' ה', א, יז; ז', יח; י"ט, יז ועוד; עשרים וארבע פעמים), אנו מוצאים גם בחוקי אשור ³⁸ 2.

לחוק ע"ד ירושת הבת בבמ' כ"ז, ח-יא השהה חמורבי 179-184. ביחוד מרובים בחוקי בבל, אשור וחת החוקים המקבילים לדיני עריות שבס"כ, אם גם שונים הם מהם בפרטיהם. לחוק ע"ד מיתת הנואף והנואפת, ויק' כ', י, השהה למעלה (לדב' כ"ב, כב). לחוק ע"ד משכב עם שבויק' י"ח, השהה חמורבי 157; חת 189. חמורבי קובע עונש שריפה לבן ולאם; עונש זה מצינו גם בויק' כ', יד על גלוי עריות. לחוק ע"ד אשת אביו בויק' י"ח, ח; כ', יא (דב' כ"ג, ג; כ"ז, כ) אנו מוצאים מקבילות בחוקי חמורבי 158 ובחוקי חת 190 ³⁹. לחוק ע"ד משכב בתו או בת בנו שבויק' י"ח, י

³⁶ עיין פואקו, שם, ע' 127.

³⁷ עיין מינר, Ges. Hammurabi, ע' 153.

³⁸ עיין Jastrow, שם, ע' 13, הערה 23.

³⁹ בדב' כ"ג, ג מדובר, כנראה, לא על משכב דרך זנות אלא על נשיאת אשת האב אחרי מות אביו: "לא יקח איש את אשת אביו", אצל עמים שונים היה מנהג להשיא לבן את אלמנות אביו, עיין: Post, Grundriss der Ethnologischen Jurisprudenz, ח"א, ע' 190. ומנהג זה הוא שנאסר בדב' כ"ג.

נקודות-המגע המיוחדות האלה שבין כל סדר מסדרי החוקים שבתורה עם הספרות המשפטית-המוסרית הקדומה של העמים האליליים העתיקים מאשרות את המסקנה בדבר עצמאות התהוותם של כל שלשת סדרי החוקים.

זמן חתימת סדרי החוקים

מתוך בחינת סדרי החוקים מתחורות לנו איפוא שתי תופעות המקבילות זו לזו ומשלימות זו את זו: סדרי החוקים אינם תלויים זה בזה בהתהוותם; סדרי החוקים אינם מעורבים זה בזה במסורת הספרותית המגובשת בספר התורה. לפירוד בפרוצס ההתהוות מקביל הפירוד החיצוני בספר התורה.

הנה יש לשים לב לאפיו המיוחד של פירוד חיצוני זה, שכבר הזכרנו אותו למעלה. לא זו בלבד, שסדרי החוקים שבתורה נמסרו לנו כל אחד לבד, כל אחד מיוחד בסגנונו ובעניניו, אלא מפליא הדבר, שלא חל ביניהם כל עירוב של סגנון ותוכן, שלא חדרו זה את זה אף במשהו שבמשהו. דבר זה ברור ביותר ביחס שבין ס"כ לשני הסדרים האחרים. אף בטוי אחד ואף ענין אחד מן המיוחדים לס"כ אין אנו מוצאים לא בגושי החוקים של ס"א ולא בחוקי ס"ד (ובכלל בכל ס"ד מלבד פסוקים מעטים עם סוף הספר). אין אנו מוצאים כאן אף קטע אחד, שיש בו "זאת תורת"..., "בני אהרן", "עדה", "מושבותיכם", "ונכרתה הנפש ההיא", "אני יהוה" וכו' וכו'. וכן אין בכל ס"כ אף בטוי אחד ואף ענין אחד מן המיוחדים לס"ד. אין אנו מוצאים כאן אף קטע אחד, שיש בו "המקום אשר יבחר", "לא תחוס עינך", "ובערת הרע מקרבך", "הכהנים הלויים", "בשעריך" וכו'.

התופעה הזאת חשובה היא מאין כמותה. היא סותרת בהחלט להשקפת האסכולה של ולהיוון על התהוות התורה, על "הקו הישר" בהתהוות שכבותיה היינו: אחרי ס"א התהוות ס"ד, אחרי ס"ד — ס"כ. בהתאם לדעה זו בקשה האסכולה להוכיח, שהמסורת העתיקה, "נערכה" פעמים: תחילה עריכה משנה-תורתית, ואח"כ עריכה כהנית. אבל ל"עריכות" האלה אפשר היה למצוא יסוד באמת רק בחומר הספורי, וגם זה — לא בשלימות. כי שכבה של ס"כ אפשר למצוא רק בששת הספרים (בחומש וס' יהושע) ובס' שופטים ולא בשאר הספרים ההיסטוריים העתיקים. וגם עריכה משנה תורתית אינה באמת לא בשופטים ולא בשמואל. בכל אופן בסדרי החוקים אין כל עריכה כהנית. לא חוקי ס"א ולא חוקי ס"ד לא קלטו

שום ענין משל ס"כ. וגדולה מזו אנו רואים: גם ס"כ לא קלט שום ענין משל ס"ד.⁴³

אולם באמת אין אנו מוצאים עריכה משנה-תורתית גם בחסי"א. האסכולה עמלה הרבה להוכיח, שסי"א נערך עריכה משנה-תורתית. אבל אם הצליחה — זוהי שאלה אחרת. אמנם, יש בין חסי"א ובין חס"ד נקודות-מגע מסוימות. אבל כסלע איתן עומדת העובדה, שאין אנו מוצאים בין חוקי סי"א אף חוק אחד משל ס"ד, היינו — אף חוק אחד הכרוך בדרישת אחדות הפולחן. יש חוקים משותפים לשני הסדרים. יש בשני הסדרים חוקים החופפים זה את זה בחלקם. אבל אין שום חוק משנה-תורתי משותף לשניהם. בנידון זה מאלפת מאד השואת שם' כ"ג, יז ולי"ד, כג עם דב' ט"ז, טז: בשלשת המקראות מובא החוק ע"ד עליה לרגל כמעט בנוסח אחד; אבל את המלים, במקום אשר יבחר" אנו מוצאים רק בדב'! הבטויים, שמבקשים לראות אותם כפרי עריכה משנה-תורתית, נמצאים בחומר הספורי, במסגרות החוקים, בעשרת הדברות (שמצינו אותן בשני הסדרים), אבל לא בגושי החוקים עצמם — בסה"ב הגדול והקטן. ומכיון שגם הבטויים האלה אינם קשורים ברעיון המשנה-תורתי המיוחד, ברעיון אחדות הפולחן, הרי אין הכרח להניח, שהם פרי עריכה משנה תורתית. יותר קרוב לשער, שהם נובעים מן המקורות המשותפים לחסי"א ולחס"ד. שהלא אין לחשוב, שס"ד המציא אותם הבטויים, שהוא מרבה להשתמש בהם.⁴⁴ מכל מקום עובדה היא, שבחוקי סי"א אין שום חוק משנה-

43 עיין להלן: „קדמות ס' הכהנים“.

44 מן הבטויים האלה אנו מוצאים את האפיניים ביותר בעשרת הדברות, שם' כ', ב-יז: „מבית עבדים“, „ונרך אשר בשעריך“, „למען יאריכו ימיו על האדמה אשר ה' אלהיו נתן לך“. להלן בשם' ל"ד, יא: „אשר אנכי מצוך היום“. אבל אף בנוגע לבטויים האלה אין לומר, שהם פרי עריכה משנה-תורתית. המנע שבין חסי"א ובין חס"ד, המתבטא לפעמים בשותפות מלוּלית של חוקים ידועים, מראה, ששניהם נבעו ממקור אחד; ומסקור זה גם המנע הסגנוני. מליצות ידועות נחשבות בעינינו למשנה-תורתיות, מפני שהן מצויות בס"ד. אבל אין זאת אומרת, שביסודן היו מיוחדות לו ולא נודעו כלל כספרות הישראלית זולתו. כל שכן שאין למצוא ראייה לעריכה משנה-תורתית במלים ובטויים כמו „האונת“ (שם' טו, כו), „סגלת“ (י"ט, ה), „מעשה יהוה“, „נורא“, „השמר לך“, „אוריש... מפניך“ (ל"ד, י-יג, כד) ועוד, או באדיאות כגון הטעמת אחדות אלהים וכיו"ב, עיין: קינו, Einleitung, חלק א', ע' 246, 235 ואילך, 249-251. בשם' י"ג, ג-טז מוצא הולצינגר (בביאורו) עריכה משנה תורתית, וסימניה: בית עבדים, ארץ זבת חלב ודבש, וכו', ביד חוקת, שני; ולהלן: השבועה לאבות, האות והמוטפות, „תורת ה' בפיר“, שנון לכו. אבל מה שנוגע למלים ולבטויים — חל עליהם מה שאמרנו למעלה. ואילו הראיות האידיאולוגיות

תורתי. ורשאים אנו מפני זה לומר בכלל: אף רסים אחד לא נבזק מסדרי-חוקים אחד לתוך חברו.

דבר זה יש בו כדי להפליא אותנו ביחוד, אם נשים לב לכך, שסדרי החוקים שבתורה, שראינו אותם כשלש חטיבות ספרותיות ואחידות ונבדלות זו מזו בבחינת הסגנון והתוכן, הם, מצד שני, באמת הויות ספרותיות מורכבות, ובכל אחד מהם נתאחדו יחד מגילות שונות ונדבכים שונים. על זה מעידים קודם כל חילופי הנוסחאות, ההכפלות, הפתיחות והסיומים, שישנם בתוך הסדרים.

בחוקי סי"א אנו מוצאים שלשה גושי חוקים: עשרת הדברות (שם' כ', א—יז), ספר הברית הגדול (שם' כ', כג—כ"ג, לג), ספר הברית הקטן (שם' ל"ד, י—כו). כל החוקים האלה קשורים במסורת ע"ד ברית סיני. אנו מוצאים זכר לשתי נוסחאות של מסורת זו. לפי נוסחה אחת נכרתה הברית על לוחות האבן (לוחות העדות, לוחות הברית), שעליהם נכתבו באצבע אלהים עשרה דברים (שם' ל"ד, כח; כט; ל"א, יח; ל"ב, טו—טז; וכן דב' ד', יג; ה', ב; מל"א ח', ט, כא). לפי מסורת אחרת נכרתה הברית על ספר, כתוב בידי משה (שם' כ"ד, ד—ח; ל"ד, כו). ה"ספר" נתן לנו בשתי נוסחאות, ובשתייהן יסוד משותף (ביחוד: שם' כ"ג, יב—יט=שם' ל"ד, יז—כו)⁴⁵. ואפשר, שאת שם' ל"ד, ו—יז ("י"ג מדות") יש לראות כנוסחה שניה של עשרת הדברים⁴⁶. בסה"ב הגדול יש

מראות לנו בבירור, כמה רופף כאן כל היסוד. השבועה לאבות היא מוטיב מצוי בספורי סי"א העתיקים (בר' ט"ו; כ"ב ועור). חוק האות והטופות של ס"ד (דב' ו', ח; י"א, יח) שונה הוא לנמרי מזה של שם' י"ג: האות שבשם' הוא, כנראה, מין סימן, שהיה נתון על היר ובין העינים. בכל אופן אינו מצוה לשם "דברים" על היר ובין העינים. ואילו ס"ד מצוה לקשור את דברי אלהים על היר ובין העינים ולכתוב אותם על המזוזה. ס"ד מרחיב איפוא חוק ישן ושם בו תוכן חדש. (השוה להלן, "ספר דברים", ע' 110). וכן מרחיב ס"ד את המצוה להשיב על שאלת הבר, שבשם' י"ג היא מתחסת רק למנהגי פסח, על כל "העדת והחוקים והמשפטים" (דב' ו', כ—כה). אין איפוא כאן סימני "עריכה", אלא סימני שותפות במצע ומקור.

45 מימות נתינתה לנו לראות את שם' ל"ד, יז—כו כמקבילה לעשרת הדברות ("לוחות שניים" או "עשרת הדברות השניות", שהן הקדומות, לדעת רבים). אבל מנין העשרה בקטע זה אינו אלא מלאכותי. באמת אין כאן מקבילה ל"לוחות" אלא ל"ספר". 46 הכתובים האלה נמצאים בשנוי נוסח גם בעשרת הדברות (שם' כ', ה—ו; דב' ה', ט—י) והם מקבילים במפור זה שבשם' ל"ד למקום, שעשרת הדברות תופסות בספור הראשון: הם דברי אלהים, שמקומם לפני הספר, וגם נראה, שנמנו כאן עשר "מדות" (אל, רחום, חנון, ארך אפים, רב חסד, אמת, נוצר חסד, נושא עון, לא ינקת, עוקד על בנים ובני בנים), והם "הדברים", שנחרתו על הלוחות.

להבחין בין גוש ה"משפטים", שמ' כ"א, א—כ"ב, טז, המיוחד בנסוחו האובייקטיבי ובתכנו המשפטי, ובין שאר החוקים, שהם מצוות ע"פ נסוחם ודתיים-מוסריים בתכנם. גוש ה"משפטים" הוא הקרוב ביותר לחוקי חמורבי. בשמ' כ"ב, כ וכו', ט הוכפלה מצוה אחת כמעט מלה במלה. זה מראה, שנתאחדו כאן קטעים ממקורות שונים. הקרבה המיוחדת שבין שמ' כ"ג, יב—יט ובין שמ' ל"ד, יז—כו מראה, שקטע זה היה קיים כגוש בפני עצמו (ולכל הפחות בשתי נוסחאות) ונתאחד עם שאר החוקים שבספר הברית הגדול.

חוקי ס"כ מורכבים ממגילות ו"תורות" רבות, שיש לראות אותן כגושי-חוקים נפרדים ושיש ביניהן גם סתירות. גוש בפני עצמו הם הפרקים בויק' י"ז—כ"א, שכבר נקבע להם השם "ספר הקדושה". פרק כ"ז הוא סיומו של הספר. אבל גם סה"ק וגם שאר חומר ס"כ הם יצירות ספרותיות מורכבות, שעלו בהן מגילות וגושים שונים. אנו מוצאים גם כאן שתי מסורות ע"ד מתן החוקים. לפי מסורת אחת נתנו חוקי ס"כ באהל מועד (ויק' א', א; השוה שמ' כ"ה, כב; כ"ט, מב; במ' ז', פט; והשוה ויק' כ"ד, יב ואילך; במ' ט', ח ואילך; ט"ו, לד ואילך), לפי מסורת אחרת — בהר סיני (ויק' ז', לח; כ"ה, א; כ"ז, מה; כ"ו, לד). בס"כ שתי המסורות משולבות יחד, אבל הן זכר למסגרות שונות של גושי חוקים נפרדים. כמו כן אנו מוצאים בס"כ הרבה פתיחות וסיומים למגילות-חוקים⁴⁷. וגם זה מראה על רבוי של "תורות" נפרדות. מלבד זה אנו מוצאים כאן הרבה מקבילות והכפלות. ויק' י"ח הוא מקבילה לויק' כ', בויק' ו'—ז' יש משום מקבילה לויק' א'—ה'. ויק' ד'—ה' הוא מקבילה לבמ' ט"ו, כב—לא. בבמ' י"ח נכללו כמה חוקים, שכבר נאמרו בס"כ במקומות אחרים. חלב ודם נאסרו פעמים (ויק' ג', יז; ז', כג—כו), דם נאסר עוד פעם שלישית (י"ז, י—יד). בויק' ז', טו—יח מצינו יחד חוקים ע"ד הנותר מן התודה, הנותר מן השלמים, וע"ד פגול. אבל את החוק הראשון מצינו גם בויק' כ"ב, כט—ל, ואת שני האחרים — בויק' י"ט, ה—ח. את הפסוקים ויק' י"ט, ט—י מצינו גם בויק' כ"ג, כב; את ויק' י"ט, ל מצינו גם בויק' כ"ו, ב, וחלק ממנו — גם בויק' י"ט, ג. לויק' י"ט, ג—ד מקביל ויק' כ"ו, א—ב, ועוד.

כל זה מוכיח לנו בבירור, שס"כ נארג ממגילות וקטעים עומדים בפני עצמם. ס"ד הוא הספר האחד ביותר בסגנונו וסדורו בין ספרי

התורה. אבל ברור, שגם בספר זה נשתקעו מקורות וקטעי־מקורות שונים. אני מוצאים כאן כמה וכמה חוקים משוקעים בחומר הספורי בפרקים א'—י"א (א', טז—יז; ד', ב, טו ואילך ועוד), סדר רצוף של חוקים בפרקים י"ב—כ"ו; פרשה של „ארורים“ (כ"ז), חוק משוקע בספור בפרק ל"א (י—יג). מקום לעצמן קובעות עשרת הדברות, ה', ו—יח, שהן חטיבה מיוחדת, שמחבר הספר שקע אותה בספרו. מן החוקים המשותפים לס"ד ולס"ב ולס"כ אנו למדים, שס"ד השתמש במקורות, שכללו חוקים משפטיים, מוסריים וכהנניים. על חוקה כהנית הוא רומז, ומה שהוא מביא ממנה אינו אלא לקוט וקצור⁴⁸. כל החומר הזה, נכבש במכבש סגנון אחד והושלטה בו אידיאה חדשה — תורת אחדות הפולחן⁴⁹.

48 על חוקה כהנית הוא רומז בכ"ד, ה. ממקור כהני זה שאב, כנראה, את החוקים המשותפים לו ולס"כ (דם, כלאים, שעטנו, נדילים ועוד) ואת החוקים, שאינם בס"כ או הסותרים לס"כ. אבל ברור מרבירי, שהוא מביא רק חלק או שהוא מנסה בקצור חוקים מפורטים. הוא רומז על תורת הצרעת של הכהנים (כ"ד, ח) ועל תורת הטומים הפוסלים בקרבן (ט"ז, כ; י"ז, א). החוקים, שהוא מביא ע"ד בעלי החיים הטהורים והטמאים (י"ד, ג—כ), הם קצור מחוקה מפורטת יותר. שכן אינו מונה שרצים, שטומאחם עתיקה בודאי, כלל ומכליעם באיסור הכללי של „התועבה“ (ג). מחוקי „כלאים“ אין הוא מביא דוקא את חוק הרבעת כלאים (ויק' י"ט, יט), אע"פ שהוא מביא חוק על מין כלאים קל מזה: לא תתרחש בשור ובחמור יחדו (כ"א, י). גם דיני עריות, שהוא מביא (כ"ג, א; כ"ז, כ—כג), אינם אלא רשימות ארעיות. כמו כן הוא מביא חוק מפורש ע"ד שלוח בעל קרי מן המחנה (כ"ג, יא) ואינו מזכיר שלוח מצורע, שהוא חוק קדמון (עין מ"ב ז', ג). חוקי הקרבנות של ס"ד הם מקוטעים: הוא מזכיר רק את שפיכת הדם על המוכח (י"ב, כז) ולא הקטר חלבים הקדמון וגם לא מנחה ונסכים (עין ש"א כ', טו—טז; מ"ב ט"ז, יג, טו). ואפילו חוקים, שמצינו בסה"ב, אינו מזכיר, כמו שראינו למעלה.

49 כבר נסו כמה נסיונות להפריך את סדרי החוקים, ביחוד את הסי"א והס"ד, לשכבותיהם על יסוד הבחנה פורמלית וענינית וגם לקבוע את זמני השכבות. על בסיס הבחנה פורמלית בנסוח החוקים קובע יירקו עשרה מקורות שונים לחוקי התורה. הוא מונה בתורה עשרה נכוחים שונים (נסוח התנאי, הצווי, אתה, אתם, הוא וכו') המעורבים יחד. מתוך ההנחה, שכל ספר חוקים משתמש תמיד רק בנסוח אחד, הוא מסיק, שבתורה עלו חוקים מעשרה מקורות. עין יירקו, *Das weltliche Recht*. אבל דרך זו היא פורמלית ביותר, ונסיגונו של יירקו ודאי לא הצליח. אפילו אם נקבל את ההנחה עצמה, הרי אין חוקי התורה דומים בכלל לחוקים שבספרי המשפט של שאר העמים. ספרות החוקים הישראלית היא ספרות משפטית־תיתומסרית (עין בפנים בסמך), שרבו הסגנונים מבני לה מלכתחלה. — א ל ט מבחין בספר חברית חוקים קוואיסיים (מקריים, מותנים) וחוקים אפודיקטיים (החלטיים). הראשונים „המשפטיים“ שבשם כ"א, ב—כ"ב, טז) הם חילוניים, אוביקטיביים, מנוסחים בסגנון התנאי. האני האלהי והישראל־הלאומי אינם תופסים בהם שום מקום. השניים כוללים צוויים מוחלטים, עשה

והנה למרות פריירת זו של החומר החוקי שבתורה, הכוללת ביחוד בס"כ, נמסרו לנו שלשת הסדרים בהפרד גמור, בלי כל עירוב סגנוני ותכני.

העובדה, שנשתמרו בידנו שלשה סדרי חוקים שונים זה מזה כל כך בסגנונם ובתכנם, והעובדה, שבתוך כל סדר יש מגילות שונות, נוסחאות ומקבילות, מלמדות שתיהן, שהספרות המשפטית-המוסרית בישראל היתה

ולא תעשה; הם דתיים-מוסריים לפי תכנם. האני האלהי ויחס ישראל אל אלהיו תופסים בהם מקום מרכזי. המשפטים מקוים כנעני. ואילו הצוויים המוחלטים הם החוקה המסורת של ישראל. הם נתמסחו, אולי כבר במדבר, עם כריתת הברית עם ישראל ועם חרשי הברית הזאת בזמנים שונים. עיין אלט, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts*. אבל גם למסקנותיו של אלט קשה להסכים. גם אלט מסיק יותר מדי מן ההבחנה הפורמלית. שהרי יש לשים לב לכך, שלדני עברים, מריבות, שומרים וכו' הסגנון הקוואיסטי מתאים מצד עצם טבעם, ואילו עניני מוסר ויראת שמים ופולחן הסגנון ההחלטי יפה להם מצד טבעם. ולפיכך אין הסגנון הקוואיסטי של המשפטים" ראיה על מוצאם הכנעני. מצד שני הרי אנו מוצאים את הסגנון ההחלטי גם בספרי המוסר של מצרים ובבל, ואין לראות אותו איפוא כ"ישראלי" ביחוד. שה"משפטים" קשורים בחוקי העמים הקדמונים אנו יודעים לא מתוך סגנונם אלא מתוך ההשוואה עם חוקי המדבר. אבל כבר ראינו, שגם כמה מן החוקים המוסריים (ההחלטיים) שבתורה קשורים בספרות העמים. אין איפוא להסיק כלום מן הסגנון. והאמת היא, שגם ב"משפטים" וגם בצוויים יש יסוד שמי עתיק ויש יסוד ישראלי מיוחד. — יפסו, תלמידו של אלט, הולך בעקבותיו. הוא מנסה ל"סדר" את ספר הברית. גם הוא מניח, שההבדלים הפורמליים נובעים מהבדלי מקורות. והוא מבחין ומסדר: חוקת העברים, משפטים ישראליים, חוקי מוסר ישראליים, חוקי פולחן ישראליים. את שמ' כ', כב—כו הוא קובע אחרי שמ' כ"ג, יט. לפי זה באים משפטים, חוקים מוסריים, חוקים פולחניים בסדר נאה זה אחרי זה. עיין: Jepsen, *Untersuchungen zum Bundesbuch* (1927). הנתח יפסן היא זו המקובלת בין חוקרי המקרא, שהסדר הנאה הוא גם העתיק והמקורי. והנהה זו מעונה ראיה. השוה למעלה, הערה 83. — מורנשטרן מבקש למצוא בחוקי סי"א את "ספרי הברית" של הרפורמות השונות בישראל: של אסא ושל אלישעיהוא. עיין: Morgenstern, *The Book of the Covenant*, HUCA, The Oldest Document of the Hexateuch, כרך ר' (לשנת 1927), ע' 1 ואילך; הנ"ל, במאסף הנ"ל, כרך ה' (1928), ע' 1 ואילך, כרך ו' (1930), ע' 19 ואילך, כרך ח'—מ' (1932), ע' 1 ואילך. אבל כל הדברים האלה אינם יוצאים מכלל השערה רחוקה. בספורים על אסא ועל אלישעיהוא-הונדב לא נזכרה שום ברית ברית ולא נזכר שום ספר ברית. ומכל מקום אין לנו שום אפשרות ליתר על יסוד הדיעות שבידנו קטעים אלו ואלו מן התורה לזמנים אלו ואלו. (יצאה מן הכסף, תקופת יאשיהו, כמו שנראה להלן). דבר זה יש לומר גם כלפי נסיונו של מנחם, Gesetze, לתלות את קובצי החוקים בתנועות הרפורמה בישראל, שהוא מטעים את אפיון הסוציאלי. — על מ' דברים ו"שכבותיו" עיין להלן בפרק מ' דברים. — מכל מקום אין המסקנות שלנו בפרק זה ובפרקים הסמוכים תלויות בפתרון שאלות השכבות והמקורות של סדרי החוקים.

עשירה ומגוונת. סגנונים מיוחדים ומעובדים כאלה (וביחוד כזה של ס"כ עם רבוי המונחים המקצועיים) אפשריים רק במקום שיש ספרות מפותחת. ואולי יכלה ספרות זו להתפתח בישראל ולהתנסח בנוסחאות שונות, דוקא מפני שהמשפט הישראלי לא היה משפט-מלך, קבוע ומנוסח בנוסח אחד בשביל כל המדינה, ענין לסופרי המלך וללבלרי בתי הדין. אלא משפט אלהים, מסורת בידי כהנים, אנשי אלהים ויודעי דת, שנשענה בודאי גם על מנהגים עממיים. גם אחוד המשפט עם המוסר ועם הדרישה הדתית סייע לכך, שהספרות הזאת לא נטבעה במטבע אחד, מטבע המלך, אלא היתה ענין ליצירה ולמסורת של אנשי רוח. זו היתה ספרות ממש, ספרות מתפתחת, למרות סבל ירושת המסורת, ולא אוסף של תעודות רשמיות. קבע הסגנונים מראה על שתוף של „אסכולות“. אבל הנוסחאות מראות, שגם בתוך ה„אסכולה“ היה מקום לפירוד מסורת. מכל מקום ההבדל היסודי שבין שלשת הסדרים מתבאר מתוך התהוות ספרותית עצמאית. התהוות ספרים משפטיים-מוסריים שונים זה מזה בסגנון ובתוכן היא תופעה טבעית בתנאים של עושר יצירה.

אולם — במה אפשר לבאר את ההפרד החיצוני שבין סדרי

החוקים בספר התורה?

אם נניח, שהתהוות סדרי החוקים נמשכה גם בתקופת התגבשות ספר התורה, לא נוכל לבאר את ההפרד ההוא בשום פנים. אם נמשכה הוצאת „מהדורות“ של ס"ד עוד בימי בית שני, אם הוסיפו בתורה במשך דורות חוקים נוספים („גובלות“) והוספות להוספות, כמו שמדמים להם חוקרי בית ולהיוון, כיצד יתכן לבאר את ההפרד ההוא? הרכבת המקורות השונים של החומר הספורי שבתורה מלמדת אותנו, שמסדרי התורה לא הקפידו על הפרדת תחומי הסגנונים והענינים. ברור, שלא היה להם יסוד להקפיד על התחומים דוקא בסדרי החוקים. הם ודאי גם לא הרגישו בהבדלי הסגנון, ובכל אופן לא הודו, שיש כאן תחומים קבועים. להם היה הכל דבר אלהים, הכל נתן „מרועה אחד“. לא היה להם כל יסוד להקפיד, ש„גובלה“ כתובה ברוח ס"כ ובלשונו לא תתערב בין החוקים וה„גובלות“ של סה"ב או ס"ד, ולהפך. וכן לא היה להם כל יסוד להמנע מל„ערוך“ חוק של סה"ב או של ס"כ ברוח ס"ד, ולהפך. רק ביאור אחד יתכן להפרד החיצוני המדוקדק ההוא: תקופת התגבשותו של ספר התורה חלה אחרית תקופת התהוות המקורות. באותה התקופה, שספר התורה החל להתגבש, בשעה שהחלו לאסוף את המקורות השונים על מנת לסדרם בספר אחד כבר נגמרה

התהוותם של סדרי החוקים. שלשתם כבר היו מגובשים וחתומים, ואף אחד מהם לא התפתח עוד ולא קלט חומר חדש. גושים גושים חתומים ואטומים נאספו סדרי החוקים לתוך ספר התורה. לא „ערכו“ ולא „תקנו“ ולא „סגנו“ אותם. את המקורות הספוריים הרכיבו המסדרים זה על זה. אבל בחוקים, שנחשבו לעיקרה וגופה של התורה, לא חלה יד של עורך ומעבד. „מגילות מגילות“ נסדרו, זו ליד זו, כל אחד קבוע באותיותיו. לכל סדר נקבע מקומו בתוך המשכו של הספור ע"ד מתן החוקים, אבל כל סדר נאסף כמו שהוא, חתום בגבישיו, „אבנים שלמות“.

בחינת סדרי החוקים מלמדת אותנו איפוא, שבתולדות התהוות התורה יש להבחין שתי תקופות: תקופת התהוות ספרות התורה ותקופת התגבשות ספר התורה. הראשונה היא תקופה של יצירה חפשית רבת זרמים וסגנונים עצמאיים. השנייה היא תקופה של לקוט וסדור. להלן: לחתימת ספר התורה קדמה חתימת סדרי החוקים, שנאספו לתוכה. חתימת סדרי החוקים חלה לפני תקופת התגבשות ספר התורה. להלן נראה, שעל ראשית התגבשותו של ספר התורה יש לנו עדות היסטורית: בספור ע"ד הרפורמה של יאשיהו וע"ד „הספר“, שגרם לרפורמה, ושעליו נכרתה אז ברית, הוא ספר דברים. ולפיכך רשאים אנו לומר, שזמנו של יאשיהו היה זמן פרשת התקופות בתולדות התהוות התורה: סוף התהוות ספרות התורה וראשית התגבשותו של ספר התורה; סוף תקופת היצירה וראשית תקופת הלקוט והגבוש. על פרטי השקפה זו נעמוד בפרקים הבאים.

מקורות התורה כוללים מצוות נגד האלילות וכל מה שתלוי בה. לא כן הפעולות נגד הבמות וכהניהן וחגיגת הפסח בירושלים. הפעולות האלו הן מיוחדות במינן, והיה בהן, כנראה, חדוש גדול. והנה יש לברר קודם כל את השאלה: מה היה החדוש שבפעולות אלה ואיה יסודן החוקי בתורה? לפתרון שאלה זו יש ערך מכריע.

הבחינה מראה לנו, שהבמות נאסרו רק במקור אחד שבתורה — בס' דברים, אבל לא בסה"ב וגם לא בס"כ. כמו כן מעידים הספרים ההיסטוריים, שהבמות היו קיימות בישראל כבתי פולחן חוקיים בכל ימי הבית הראשון עד שבא חזקיהו והסירן ועד שבא יאשיהו ובטלן בהשפעת ה"ספר", שנמצא בימיו. משתי העובדות האלה הסיק דה-וֹט עוד בראשית המאה שעברה את המסקנה, שהספר של יאשיהו היה ספר דברים, שנתחבר או נערך בתקופה הזאת והיה השכבה האחרונה בספר התורה. השערתו של דה-וֹט נעשתה במשך הזמן דעה שלטת, אף על פי שיצאו עליה גם עוררין. הדעה, שספר יאשיהו הוא ס' דברים, נעשתה יסוד מוסד גם בשיטת האסכולה של ולהויון, אלא שזו הפכה את סדרו של דה-וֹט והניחה, שס"כ נתחבר לא לפני ס"ד אלא אחרי. על שאלת ס"כ—ס"ד נעמד להלן. כאן נברר את השאלה הראשית: היש חדוש בס"ד לעומת סה"ב ומה היחס בין ספר זה ובין פעולות יאשיהו?

מימות פטקה ועד זמננו נמצאו חוקרים הכופרים בעיקר הדבר, שבס"ד יש חדוש לעומת חוקי ס"א. לדבריהם מצוה גם סה"ב וביחוד שמי' ליד על אחדות הפולחן. ולא עוד אלא שיש סוברים, שאחדות הפולחן קיימת היתה בעצם בישראל תמיד, אלא שליד הפולחן הלאומי היה קיים עוד „פולחן פרטי וביתי“, שלדעת קצת לא אסר אותו גם ס"ד ולדעת קצת אמנם אסר אותו¹. היש ממש בדברים אלו?

1 על הדעות האלה של פטקה (Vatko), פריז (F. l. s) וכו' עיי' : Deuteronomium, 84 ואילך. וכן הביע ורו את הדעה, שבחוקי ס"א נדרשת אחדות הפולחן לא פחות מאשר בס' דברים ובס' ויקרא, עיי' : Vernes, Une nouvelle hypothèse sur la composition et l'origine du Deut. 48, מובא אצל הוואנאקר : Van Hoonacker, Le lieu du culte dans la législation rituelle des Hébreux (1894) (נרפס תחילה ב Muséon 1804, XIII, ע' 815 ואילך), ע' 10. וזוהי גם דעתו של הוואנאקר, שם. בעקבות הוואנאקר, המבחין בין הפולחן הצבורי, ובין הפולחן הפרטי והמקומי, הלכו קליינרט ופריז, עיי' : Schichten, ע' 33 ואילך. על דעות אלה, שחוקי ס"א מתירים רק מזבחות מקומיים וארעיים (לשחיטה ולעבודת אלהים מקומית ופרטית) ושגם חוקים אלה דורשים את אחדות הפולחן, סגן

הכל מודים, לכאורה, שבחוק המזבח של סה"ב (שמ' כ, כד—ו) מדובר על רבוי של מזבחות ועל רבוי של מקומות פולחן. אבל את אחדות הפולחן מוצאים במצות הראשית (שמ' כ"ג, יט; ל"ד, כו: ראשית בכורי אדמתך תביא בית יהוה אלהיך) ובמצות העליה לרגל (שמ' כ"ג, יד—יז וביחוד שמ' ל"ד, כב—כד: ולא יחמד איש את ארצך וגר'). אולם הדעה הזאת עומדת על תפיסה מסולפת של „אחדות הפולחן”². מעולם לא אמר אדם, שמושג המקדש המרכזי כשהוא לעצמו הוא חדושו של ס"ד, הדורש את אחדות הפולחן, ושקודם לכן לא היו מקדשי-מלך מפארים. שהעם היה עולה אליהם לרגל, או אף מקדש מיוחד בקדושה מכל המקדשים. היו בארץ מזבחות-בית, מזבחות שדה (כגון זה של שאול), בתי מקדש קטנים בכל מושב („ממגדל נוצרים עד עיר מבצר”, מל"ב י"ז, ט) ובתי מקדש גדולים כגון אלו שבשכם, בית אל, דן, שומרון, גבעון, חברון, ירושלים וכו'. מנהג עתיק היה לעלות בחגים למקדשים הגדולים המיוחדים בקדושה „לראות את פני יהוה”³. מנהג זה מקובל גם אצל עמים אחרים, ודבר אין לו עם אחדות הפולחן. אבל היו חובות-פולחניות, שהישראלים היה יכול למלא קצתן גם על מזבח ביתו וקצתן ב„בית יהוה” עירוני או כפרי. למצב זה מכוונים חוקי סה"ב. הוא מצוה להביא את הראשית ל„בית יהוה”, שיש שם כהן או כהנים, מאחר

גם ווינר בספריו ומאמרו, עיין ביחוד מאמרו המסכם: Einige wesentliche Irrtümer der Wellhausen'schen Anschauung במסכה"ע 1927, M.G.W.J., ע' 357 ואילך. לדעת הואנאקר אסר ס"ד את הבמות הפרטיות (שמ, ע' 59, 87). אבל לדעת ווינר ואחרים לא אסר אותו גם ס"ד.

2 על תפיסה זו עומדות טענותיו של אסטרייכר, Reichstempel, ע' 48, „השערת דהוט” מניחה, לפי תפיסתו, שלפני ס"ד לא היה קיים הרעיון ע"ד מקדש מרכזי. על אסטרייכר עיין בפרק זה להלן. וכן עומדות על תפיסה זו, טענותיו של הואנאקר, עיין ספרו הנ"ל, ע' 60 ואילך. הואנאקר מביא ראיות מדברי הנביאים, שבהם תופס מקדש ירושלים מקום מיוחד! כאילו כוללת הקדשה זו של מקדש ירושלים כשהיא לעצמה איסור לעבוד עבודה במקדש אחר.

3 עיין שא, א', ג ואילך (ביחוד כב); כ', יט; מל"א ח', ב ואילך; י"ב, כו ואילך; עמ' ד', ד. מקביל למנהג זה המנהג של ה י ח י ד לעלות לרגל למקום מקדש גדול. אבשלום עולה להברון לשלם נדרו (ש"ב ט"ו, ז ואילך). שלמה עולה לנבעון אל „הבמה הגדולה” (מל"א ג', ג ואילך). גם עליות אלענה לשילה (ש"א א' ואילך) הן, כנראה, עליות יחיד עם משפחתו לזבוח את „זבח הימים” ואת „נדרו” (השוה נדר אבשלום), כי לא נזכר שם חג והמון חוגג, וכן הוא עולה עם הנשים, והעליה בזה היא חובת הזכרים.

התיר בשר תאווה לראשונה⁸. השאלה העיקרית היא לא שאלת שחיטת חולין, אלא שאלת הקרבן. לא התר בשר תאווה הוא החדוש, אלא — אסור כל קרבן וכל מזבח ב"שערים", שקודם לכן היו מותרים (ליד שחיטת חולין, אם היתה זו מותרת). בשני ענינים נכר ביחוד ההבדל בין ס"ד ובין חוקי ס"א. לפי שמ' י"ג, יב—טו; כ"ב, כט; ל"ד, יט—כ יש ל"העביר" את הבכורות ליהוה. אבל לא נקבע מקום ל"העברה" זו. לא כן ס"ד: הוא מטעים בפירוש שאת הבכורות יש להביא למקום הנבחר (י"ב, ו ואילך; ט"ו, כ ועוד). לפי סה"ב יש לעלות לרגל בחג הפסח. אבל לפי שמ' י"ב, כא—כו, השייך לסי"א, זבח הפסח נעשה בבית. זהו "פולחן פרטי" במלוא מובן המלה. אבל ס"ד אוסר גם "פולחן פרטי" זה ומצוה לעשות את הפסח במקום הנבחר (ט"ז, א—ח). ס"ד אוסר איפוא, בנגוד לסי"א, כל קרבן מחוץ למקום הנבחר. אסור מפורש כזה איננו בסי"א, ואין כל יסוד להניח, שהוא מובלע בחוקיו. ס"ד אוסר כל פולחן של קרבנות ב"שערים", לא מפני שהוא רואה בו "שמוש לרעה" איזה שהוא או מפני שהוא כרוך באיללות. בדב' י"ב, ח ואילך הוכרה חוקיותה המלאה של עבודת ה"במות" בתקופה שלפני "המנוחה והנחלה" (משה אומר: "ככל אשר אנחנו עושים פה היום"). ועבודה חוקית זו היא הנאסרת על ידי ס"ד.

לעדות זו של ס"ד, שהיתה תקופה של עבודת במות חוקית, מתאימה עדות המקורות ההיסטוריים. בכל הדורות, עד דור חזקיהו, קיימים היו במות ומקדשים, שהיה בהם פולחן פרטי וצבורי. אין כל יסוד לדעה, שפולחן הבמות נולד מתוך "שמוש לרעה" ב"פולחן הפרטי", שהתיר סה"ב ליד הפולחן הלאומי בבית האחד. מזבחות ובמות ומקדשים עם פולחן צבורי, "לאומי", קיימים היו בישראל מאז. עצם העובדה, שבישראל היו כמה וכמה ערים קדושות, היא ראיה מכרעת לכך: קדושת הערים היתה כרוכה בקדושת "מקומות" הפולחן שבהם, שהיו מפורסמים באומה, והללו לא היו, כמובן, "פרטיים" ו"ביתיים". בשכם, בשילה, בבית אל, בגלגל, במצפה, בן, בבאר שבע וכו' היו מקדשים, שהעם היה עולה לבקר בהם, והללו היו קיימים זה ליד זה. בשכם היה מקדש

8 כך משתדל ווינר להטעים את הדברים. וכן אומר הופמן: *Instanzen*

ע' 12 ואילך, שעל הנחה זו, שפני ס"ד היתה כל שחיטה קרבן, "עומדת כל ההשערה [של גרף-וילהיוון] כולה". ובאמת אפשר לרמות כך על פי הרצאת הדברים בשאלה זו אצל וילהיוון וסיעתו. על שאלת בשר תאווה עיי' להלן: "קדמות ספר הכהנים", ע' 127 ואילך.

גדול (יהושע כ"ד, כו), ולא שמענו, שהארון היה שם פעם. בבית אל היה מקדש מלך, שקדושתו עתיקה, ודבר אין לה עם הארון; שם היה "שער השמים", מקום חלום יעקב ונדרו ו"בית אלהים" אשר הקים. בבוכים, בעפרה של ימי גדעון, ברמה ובמצפה ובגלגל של ימי שמואל ושאל יש מקדשים לאומיים הקימים בזמן אחד. בימי דוד ושלמה יש מקדש גדול בחברון (ש"ב ט"ו, ז—ח), "במה גדולה" בגבעון (מל"א ג', ד), מזבח בגורן ארונה (ש"ב כ"ד, כה) ומקום פולחן לפני הארון בירושלים (מל"א ג', טו). הבמות הן "במות ישחק ומקדשי ישראל" (עמ' ז, ט). הן נזכרו כמקדשים לאומיים חוקיים בויק' כ"ה, לא. שכל הפולחן הזה נולד מתוך "שמוש לרעה" ב"פולחן הפרטי והביתי", הוא דבר, שאין לו שחר.

והנה שאלה היא: מאימתי נחשב פולחן זה לבלתי-חוקי? לפי משמעות החוק בדב' י"ב, ח ואילך ולפי הפירוש המוסמך הניתן לו במל"א ג', ב פקעה כשרות הבמות משנבנה בית המקדש של שלמה. אבל כל זה רק לפי האידאיה. למעשה נאמנה עלינו עדותו של ס' מלכים, שהבמות והמקדשים היו קיימים באין מפריע עד תקופת חזקיהו—יאשיהו, היינו: הם נחשבו חוקיים עד התקופה ההיא. נביאים, כהנים ומלכים צדיקים אינם פוגעים בהם. הנביאים הסופרים אינם נלחמים בהם⁹. אין שום זכר לנסיון כל שהוא להסירם. תקופת המלחמה בבמות מתחילה בימי חזקיהו, היא גוברת בימי יאשיהו, היא נגמרת עם ה"תשובה" הלאומית בימי גלות בבל וראשית הבית השני. תקופת החוקיות המעשית של הבמות נמשכה איפוא עד ימי חזקיהו. ואם אנו מוצאים, שבחוקי ס"א (וגם בחוקי ס"ב, כמו שזכרנו להלן) רבוי המקדשים נחשב לחוקי ושרק בס"ד הוא נאסר, אין אנו יכולים להמלט מן המסקנה, שהפלוג הזה בספרי החוקים מקביל לפלוג בתולדות הבמות. לא בחוקים, לא בנבואה ולא בחיים אין זכר לרעיון אחדות הפולחן בסגנון המשנה-תורתי בתקופה שלפני חזקיהו. הרעיון נתרקם ונתגבש איפוא בהכרח באותה תקופה. השכבה המשנה-תורתית שבס' דברים, היינו שכבת החוקים על אחדות הפולחן, שבחותמה כל הספר כלו טבוע, נתהוותה איפוא בתקופת חזקיהו-יאשיהו, אם גם אין בידנו לקבוע את הזמן בדיוק. מבין כל העובדות האלה מתבררת איפוא קביעת זמנה של השכבה

⁹ עיי' למעלה: "לחקר תולדות האמונה הישראלית", ע' 20 ואילך. ע' 5 היחס שבין הנבואה ובין אחרות הפולחן עיי' למעלה: "התורה והנבואה", ע' 84—87.

המשנה־תורתית שבספר התורה. בזה נתן לנו משען נאמן לפתרון שאלת תולדותיו של הספר הזה, הראשון לסדר כתבי הקודש.

ספר דברים והרפורמה של יאשיהו

בשנים האחרונות יצאו עוררין על הדעה, שהיתה מקובלת במדע המקראי זה כמאה שנה, שס' דברים נתפרסם בימי יאשיהו ושהוא היה הגורם לרפורמה הגדולה, שמסופר עליה במל"ב כ"ב—כ"ג (השערת דה'וט).

ההתקפה על „השערת דה'וט“ התנהלה בשני כוונים¹⁰.

10 בשנות השמונים למאה שעברה נמצאו בין החוקרים הצרפתיים כתננדים להשערת דה'וט, ששללו את אמתות הספור במל"ב כ"ב—כ"ג ואחרו את ס' דברים עד לאחרי הנלות. מלכר הוה (Havon) יש להזכיר ביחוד את הורסט (L. Horts), ורן (M. Vornes), ד'אייכטל (a. d'Elchthal), עיין פואוקו, Deuteronomium, ע' 22 ואילך. אבל לדבריהם לא היתה השפעה. פולטוס ספרותי גדול התחיל רק בשנות העשרים למאה זו משפרסמו הלשר ואסטרייכר את בקרתם על השערת דה'וט — אם כי בקרתם שונה זו מזו מן הקצה אל הקצה. הלשר הולך בעקבות החוקרים הצרפתיים הנזכרים. וכו קרמו לו: Konnet, The Date of Deuteronomy (The Journal of Theological Studies, July 1906); id., Deuteronomy and the Decalogue, 1920; Berry, The Code Found in the Temple (JBL 1921, p. 44 s.). אבל הלשר הביע את השקפותיו כעל מה עוד קודם לכן בהוצאתו, עיין: Hölischer, Komposition und Ursprung des Deuteronomiums, ZAW, 1922, 181 — 255 (231 ע'). (ביחוד ע' 231) ועיין הנ"ל, Das Buch der Könige etc. (Gunkel-Festschrift, 1922, I, 158—213). השקפותיו על ס' דברים ועל הספור במל"ב קשורות במשפטו על ערך הספורים שבעזרא ונחמיה, שהרצה בסבוא לספרי עזרא ונחמיה במהדורה הרביעית של הוצאת התנ"ך בגרמנית לקויטש (1922). עיין גם ספרו Geschichte, סעיף 58 ואילך. שונה לנמרי מזו היא בקרתם של אסטרייכר וחבריו, עיין: אסטרייכר, Grundgesetz, הנ"ל; Reichstempel; הנ"ל, Problem, 240—246, ZAW, 1925, 16 f. im Licht von Dtn. 28. 18 f. שטרם, Problem; הנ"ל, Noch einmal das Problem des Deuteronomiums (Seilfin-Festschrift 1927, 189 — 190). Welch, The Code of Deuteronomy, 1924; id., The Problem of Deuteronomy JBL, 1929, 306 — 291; עיין גם שני מאמריו ב ZAW, 1925, ע' 250—260. ולש שוה עם אסטרייכר בהסברו לס' דברים, שחוא חושב אותו לספר עתיק, אבל אינו מסכים להסברו של אסטרייכר למל"ב כ"ב—כ"ג. נגד דעות הלשר ואסטרייכר וחבריהם יצאו אל המערכה ותיקי החוקרים לבית ולחיוון. עיין: Grossmann, Josia und das Deuteronomium; עיין: König, Stimmen Ex 20. 24 und Dtn. 12. 18 f. zusammen? (ZAW, 1924, 337—346); id., Deuteronomische Hauptfragen (ZAW, 1930, 48—66); id., Zentralkultstätte und Kultuszentralisierung im alten Israel, 1931; Nowack, Deuteronomium und Regum (ZAW, 1926, 177 — 224); Budde, Das Deuteronomium und die Reform König Josias (ZAW, 1926, 177 — 224); מלכר זה עיין גם להר, Deuteronomium, בנמצא, Reform, מזנ, Gesetze, ע' 58 ואילך. ועיין גם הספרות, שנמסנה במאמרו הנ"ל של קניג ב ZAW, 1930. מורה במקצת

הכוון האחד, זה של הלשר, קנט, ברי, שולל את נאמנות הספור שבמל"ב כ"ג על דבר בטול הבמות בימי יאשיהו ואת מוצאו של ס' דברים מלפני הגלות. מתוך נתוח הספור שבמל"ב כ"ב—כ"ג בא הלשר לידי מסקנה, שהספור מעובד ושיש בו הוספות מאוחרות, וביניהן — גם הרשימה על דבר בטול הבמות (כ"ג, ח—ט). הפסוקים ח—ט בפרק כ"ג מפסיקים את המשך הספור ע"ד טיהור המקדש; ז, ח b, י הם המשך אחד. יאשיהו טהר את המקדש ובער את האלילות, אבל לא הסיר את הבמות. ראייה לדבר: המסופר בפסוקים אלה על דבר הבאת כהני הבמות לירושלים ופסולן מן הכהונה סותר לחוק המפורש בדב' י"ח, ו—ט — לאותו הספר, שכאילו גרם לרפורמה. מלבד זה הרי אנו מוצאים, שהבמות קיימות עד חורבן הבית. יאשיהו לא בטל אותן איפוא. ולא עוד אלא שגם בראשית הבית השני אין תורת אחדות הפולחן עדיין תורה מפורסמת ומוסכמת. היהודים ביב של מצרים אינם יודעים אותה כלל. יש להם מקדש ביב, אבל הם מבקשים עזרה מן הכהן הגדול בירושלים — מתוך ההנחה, שמקדשם הוא חוקי בעיניו. גם בחלקים הקדומים של ס' יחזקאל לא נזכרה תורת אחדות הפולחן. דרישות אחדות הפולחן של ס"ד גם לא נתנו להתגשם. אין ספר זה אלא אוטופיה הכוללת דרישות, "אידיאולוגיות" מופשטות. וגם מפני זה אינו מתאים לימי בית ראשון. ס' דברים נתחבר שכבות שכבות בראשית בית שני (בערך ב־500 לפני ספח"ג). ס"ד דורש את רכז הפולחן, אבל הוא משה עדיין את כהני הבמות בזכויותיהם לכהני ירושלים. רק יחזקאל (מ"ד, ו ואילך) ומל"ב כ"ג, ט דורשים את הגבלת זכויותיהם. הספורים ע"ד הסרת הבמות בימי חזקיהו ובימי יאשיהו אינם אלא המצאות של סופרים מאוחרים מן האסכולה של ס"ד.

הכוון השני, זה של אסטרייכר, שטרק, וְלש ואחרים, שולל קודם כל את התפיסה המקובלת (לא מימות דה"ט אלא מימות עורכי ס' מלכים, לכל הפחות) של ספר דברים, שלפיה אוסר ספר זה את עבודת הבמות. כמו כן שולל אסטרייכר את התפיסה המקובלת של מל"ב כ"ג. לדבריה של סיעה זו לא נתכון ס' דברים כלל לאסור את הבמות, ולדעת אסטרייכר גם לא בטלו לא חזקיהו

לֵאסטרִיכֶר־שְׁמֶרֶק ז"ל, Geschichte, 282 ואילך, ביחוד 281. — את השקפתו היסודית מרסם אסטרייכר עוד בשנת 1911, ועיין מה שכתב נגדו הספח, Schichten, ע' 23 ואילך. — השוה מאמרי "ס' דברים והרפורמה של יאשיהו" ב"ספר השנה של ארץ ישראל" לשנת תרצ"ה.

ולא יאשיהו את הבמות בטול קבע. עיקר תכליתו של ס' דברים הוא להלחם באלילות, לזכך ולצרף את האמונה וכו'. דבר זה נובע גם מפרקי המבוא (א'—י"א) וגם מפרקי הסיום (כ"ח—ל"ב), שאין בהם שום רמז לרכוז הפולחן, וכן גם מן הרוב המכריע של החוקים. אבל גם המקראות, שבהם נדרש הרכוז, לפי ההשקפה המקובלת, אינם דורשים רכוז באמת. ס"ד דורש, אמנם, לעבוד את יהוה, "במקום אשר יבחר", אבל אין שום הבדל בין דרישה זו ובין דרישת סה"ב בשמ' כ', כד—כו. ס"ד אוסר לעבוד את יהוה בכל מקום (דב' י"ב, יג) ודורש לרכוז את הפולחן במקומות מקודשים, שגלה בהם את שמו. כי הבטוי, "במקום אשר יבחר באחד שבטיך" (י"ב, יד) פירושו לא במקום אחד, שיבחר בו בנחלת השבט האחד (ירושלים), אלא בכל מקום אשר יבחר באיזה שבט שהוא. וראיה לדבר, שבכ"ג, יז נאמר על עבד, שברח מאדונו: "עמך ישב... במקום אשר יבחר באחד שעריך", שכאן בודאי אין הכוונה למקום אחד קבוע. ומכיון שכך ברור, שהבמות נחשבו בימי בית ראשון למותרות ולא חזקיהו ולא יאשיהו לא בטלו אותן באמת. אמנם, שניהם בטלו את העבודה בבמות, אבל הבטול היה רק זמני, וכוונתו היתה מדינית. אסטרייכר מפרש בהתאם לזה את מל"ב כ"ג. הפרומה של יאשיהו היתה לא מעשה, שנעשה בבת אחת, כמו שאפשר לשפוט ע"פ הספור המעובד שבספר מלכים, אלא רפורמה מודרגת, שנעשתה במשך שנים אחדות, כמו שמסופר בדה"ב ל"ד, ושטעמה היה בעיקר מדיני. מלכי אשור, שיהודה היתה כפופה להם, הטילו על יהודה את עבודת אלהיהם והפכו את בית יהוה למקדש אשור ועשתורת. יאשיהו התכונן לפרוק מעליו עול אשור והתחיל בבטול מודרג של עבודת אלהי אשור, מפני שירא לגלות את מזימתו בבת אחת. תחילה הוא מוציא את "הכלים" ומטהר את ההיכל. אחרי איזה זמן הוא משבית את הכמרים, אח"כ את האשרה ורק לבסוף את מרכבת השמש, סמל אלהי אשור. ומפני שחשש, שהאשורים יעלו על הארץ ויתפסו את הבמות¹ ויקריבו שם לאלהי הארץ ויטו על ידי זה את לב הכהנים והעם לתמוך בהם, צוה לטמא לפי שעה את הבמות ולהביא את הכהנים לירושלים. מעשה מעין זה עשה כבר חזקיהו בשעתו. כי גם חזקיהו לא בטל את הבמות לגמרי, שהרי קיימות היו אח"כ. וכן גם יאשיהו. וראיה לדבר, שהרי את מקדשי האלילים ואת הבמה בבית אל יאשיהו גזת², ואילו את הבמות הוא רק מטמא, על מנת לטהרן אח"כ. וכן אנו מוצאים, שכחני הבמות אוכלים "מצות" בתוך "אחיהם" (מל"ב כ"ג, ט). הוא לא פסל אותם איפוא מן הכהונה, מאחר שזה סותר

לדב' י"ח, ו—ט, אלא אכסן אותם לזמן מה בירושלים.

להלן טוען אסטרייכר, שמעולם לא היה נגוד בין ה"היכל" ובין ה"במה". מאז קיימים היו בישראל "היכלות" מרכזיים, שלשם היה העם עולה לראות את פני יהוה. אבל ליד ההיכלות קיימות היו הבמות באין מפריע. לא היה איפוא ממילא שום צורך לבטל את הבמות, כדי לרכז את הפולחן. ירמיהו ויחזקאל אף הם אינם דורשים עדיין את בטול הבמות. יחזקאל חולם על בנין היכל ועל נשיא, שיעמוד בראש העם. אבל התקוה הזאת פסקה עוד מעט. אנשי האסכולה המשנה-תורתית, שחיו בגלות בבל, הם עורכי ס' מלכים, לא קוו עוד להיכל ולנשיא. הם קוו למקדש-מעט בירושלים וחשבו, שגם מקדש-מעט זה יקום רק, אם לא תהיינה במות. הם הם שספרו על חטא הבמות בעבר. זה היה רק בטוי לשאיפתם, שהבמות לא תתחדשנה בעתיד¹¹.

כדי למצוא דרך בסבכה של השאלה הזאת, עלינו לסמן קודם כל שלש עובדות הנעלות על כל ספק, והן:

בימי בית ראשון קיימת הייתה עבודת הבמות, לפחות עד זמנו של חזקיהו, כעבודה חוקית, ששום אדם לא ערער עליה, כמו שבררנו למעלה. זוהי העובדה הראשונה.

בימי בית שני אין עבודת הבמות קיימת עוד כלל. היא עברה ובטלה מן העולם יחד עם עבודת האלילים. שבי הגולה אינם מחדשים את הבמות. בשום מקור ממקורות בית שני לא נזכרה ולא נרמזה מלחמה בעבודת הבמות, לא בחגי, זכריה, מלאכי, ולא בעזרא, נחמיה, דברי הימים. העולים מתישבים בעריהם אבל אינם מקריבים שם לאלהים. בשנים הראשונות לשובם מן הגולה אין בכחם לבנות מקדש בירושלים. חגי וזכריה מעוררים אותם לבנין הבית. אבל אין שום רמז לדבר, שהקימו להם אפילו אז במות לפי שעה באיזה מקום שהוא. כידוע, בקש ולהויזן לבאר את העדר איסור הבמות כס"כ בזה, שרכו הפולחן נחשב בזמנו (היינו: זמן בית שני, לדעתו) לדבר "מובן מאליה". להלן נראה, שאין בזה

11 עיון על השקפתו זו האחרונה ביחוד ספרו Reichstempel, ע' 82, 88 וא"ר. הטענות בדבר ה"היכל" וה"במה" עומדות על התפיסה המסופפת של "השערת דהיט", שלפיה היה ס"ר הראשון, שהנה את רעיון ה"היכל" והפולחן המרכזי ולשם כך דרש את בטול הבמות (ע' 43). עיון למעלה, הערה 2. על התהפוכות שבספר זה של אסטרייכר השיב בהרבה דברים נכוחים קניג בספרו Zentralkultstätte הנ"ל, ע' 5. ועיון עוד להלן, ע' 93.

כדי לבאר את העדר האיסור. אבל אין לכפור בעצם העובדה, של עם בכללו אחדות הפולחן ויחידות קדושתה של ירושלים הן באמת מראשית שיבת ציון דבר „מובן מאליו“. אמנם, בארץ קיימת היתה עבודת יהוה גם מחוץ לירושלים: בשומרון ועריה (עזרא ד', ב; עיין מל"ב י"ז, כד—מא). ליהודי יב הנדחים היה מקדש במצרים. אבל בערי שומרון הרי היתה קימת גם עבודת אלילים (עיין מל"ב, שם). ויהודי יב נשבעים אף הם באלהי שכניהם. אין איפוא להביא מכאן שום ראיה על אפיה של הכנסייה היהודית בכללה. כנסייה זו אינה יודעת לא עבודת אלילים ולא עבודת במות, וכזו כן זו אינן לה בגדר שאלות, ואינן ענין למלחמה פנימית. ודבר זה הוא הוא המכריע. כמו כן ברור, שגם אצל הגולה בבבל אין שאלת-הבמות קיימת. אין שום זכר, שהגולים הקריבו ליהוה בבמות על אדמת נכר. ומתה' קל"ו, ד' אנו למדים, שאפילו לשם את שיר יהוה על אדמת נכר נחשב להם לחלול קודש. והי העובדה השניה.

והעובדה השלישית היא, שבגוש אחד מגושי קבוצת התורה, היינו מס' דברים עד מלכים ב', רעיון אחדות הפולחן הוא רעיון שליט: בחוקי ס' דברים הוא תופס מקום חשוב וניכר, וכמו כן הוא אחד מן הרעיונות השליטים של עורכי הספרים ההיסטוריים. אמנם, לדעת אסטרייכר וחבריו אין ס'ד מצוה על אחדות הפולחן. אבל גם הם מוכרחים להודות, שרעיון זה שליט בעריכת ס' מלכים ושגם בס' דברים עצמו (י"ד, ה) יש לו זכרי. מכל מקום לפי התפיסה המקובלת של ס' דברים (על בטולה של תפיסת אסטרייכר נעמוד להלן) דורש ספר זה בהטעמה יתרה ובשיטה עקבית את אחדות הפולחן, מה שאין כן שאר ספרי התורה, כמו שבררנו למעלה. והנה משתי העובדות הראשונות אנו למדים, שבטול הבמות בימי בית שני לא היה דבר מקרי אלא יסוד מיסודות התשובה, שטבעה אז בחותמה את חיי העם. לא היתה התרכזות טבעית של הכנסייה מסביב למקדש שבירושלים, והבמות לא נשתכחו מעט מעט. אלא: את הבמות לא חדשו אפילו לזמן ואפילו דרך עראי ואפילו לפני שנבנה הבית. זאת אומרת: עבודת הבמות נחשבה בעיני הכהנים והעם בזמן ההוא לחטאת, אחת מחטאות העבר, שנוהרו מלהכשל בה עתה. ברור איפוא, שמסביב לעבודת

12 לדעת וילש אין ספק שדכ' י"ב, ד' סתכו לאחדות הפולחן בירושלים, אלא שגם חושב את דכ' י"ב, א—ו להוספה מאוחרת, שהכניסו הוגי רעיון אחדות הפולחן בס' דברים ונתנו על ידי זה לכל הספר כונה אחת משהיתה לו סלכתחלה ונרמז על ידי זה לחסרת הבמות בימי יאשיהו. עיין סאמריו הנ"ל כי ZAW וב' JBL ועיין גם שטרק במאמרו הנ"ל בספרו זליו, ע' 142.

הבמות היתה פעם מלחמה: נושאי אמונת יהוה נלחמו בה ולא הצליחו לשרש אותה עד שנעקרה, יחד עם האלילות, על ידי רוח התשובה, שעבר על העם אחרי החורבן. בלי מלחמה כזו לא היו הבמות נעלמות בבת אחת. אולם מכיון שבימי בית שני (וכן בימי גלות בבל) לא היו הבמות קיימות ושום מלחמה בעבודת הבמות לא היתה אז, הרי אנו מוכרחים להניח, שהמלחמה היתה בימי בית ראשון. ומכיון שאת המלחמה על הבמות אוסר ס' דברים, אנו מוכרחים להניח, שיש קשר בין המלחמה ההיסטורית בעבודת הבמות ובין ספר זה. ולפיכך בטלה מאליה הנחת הלשר וחבריו, שס' דברים נתחבר בימי בית שני: לא היה כל טעם לקדש מלחמה על פולחן, שלא היה בעולם. ס' דברים (ולכל הפחות חוקת אחדות הפולחן שבו) יכול היה להוצר רק בתקופה, שבה היו הבמות קיימות, היינו: בימי בית ראשון. הראיה, שמביא הלשר ממציאות המקדש ביב, שס"ד לא היה ידוע לפני החורבן, אין בה ממש. יהודי יב הרי אינם נזהרים גם מן האלילות — סימן, שלפני החורבן לא היה סה"ב ידוע? או שלא היו נביאים, שנלחמו באלילות? ואם זוהי ראייה, הרי אפשר להוכיח, שעוד בסוף בית שני לא ידעו את ס"ד, מאחר שבמצרים קיים היה מקדש, ששמשו בו כהנים ירושלמיים: מקדש חוניו.

מלבד זה אי אפשר להסביר מתוך השקפת הלשר את ההבדל שבין ס"ד וס"כ: מפני מה זה נלחם בהטעמה גדולה בבמות וזה אינו מזכירן כלל, והלא שניהם נוצרו בתקופה אחת, שבה לא היתה עבודת הבמות קיימת. את ההבדל אפשר לבאר רק בזה, שס"ד נתהוו בשעה של מלחמה בעבודת הבמות וס"כ נתהווה או בזמן שלפני מלחמה זו (כמו שאוכיח להלן) או בזמן שלאחריה (כדעת בית ולהוין). ומכיון שס' מלכים מספר על מלחמה בבמות בימי חזקיהו ויאשיהו, הדעת נותנת, שס"ד מחובר לתקופה ההיא ושס"כ שייך או לתקופה שלפניה או לתקופה שלאחריה. כי בשום אופן לא יתכן להניח, שהרשימות שבס' מלכים על עבודת הבמות ועל המלחמה בה הן הוספות מאוחרות (מימי בית שני או מימי גלות בבל). שהרי מה הביא את עורכי ס' מלכים לבדות חטא זה ולתלותו בישראל? הרי בימי בית ראשון לא נחשבה עבודת הבמות, לפי ההנחה, לחטא, ובתקופת הגלות ולאחריה לא היתה עבודה זו קיימת כלל. לא היה איפוא שום פרק זמן, שבו חטאו ישראל בבמות ועבדו בהן למורת רוחם של נושאי אמונת יהוה הנאמנים, שבו היתה מלחמה מסביב לעבודה זו. הדעת נותנת, שכל הענין הזה היה צריך להשתקע ולהשתכח לגמרי.

שהרשימות בס' מלכים על דבר עבודת הבמות אינן חוספות של מאותרים אלא זכרונות היסטוריים אמתיים, אנו למדים גם מאפיו הכללי. ס' מלכים מבחין במלכים, שעשו „את הישר בעיני יהוה“, בין המלכים, שלא הסירו את הבמות: שלמה (מל"א ג', ג), אסא (ט"ו, יד), יהושפט (כ"ב, מד), יהואש (מל"ב י"ב, ד), אמציה (י"ד, ד), עוריהו (ט"ו, ד), יותם (שם, לה), ובין המלכים, שהסירו את הבמות: חזקיהו (י"ח, ד) ויאשיהו (כ"ב—כ"ג). בשום פנים אי אפשר להסביר את ההבחנה הזאת, אם לא נניח, שיש לה יסוד היסטורי. אילו בדו מסדרי הספר את הענין מלבם, היו מיחסים את הסרת הבמות באופן סכמטי לכל המלכים הצדיקים. ביחוד טבעי היה הדבר ליחס את ביעור הבמות לשלמה, בונה המקדש. מצד שני מוזר הדבר, שיחסו את הביעור השלם של הבמות דוקא ליאשיהו, שנפל במלחמה על לא עוון בכפו, מה שגרם מבוכה רבה לעורכי ס' מלכים (השוה להלן). והרי דוקא אותו היו צריכים לחשוב בין אלה, שלא הסירו את הבמות, כדי לבאר על ידי זה את מותו הטרגי. ההבחנה הזאת של ס' מלכים היא איפוא אות נאמן לאמיתות הרשימות על דבר עבודת הבמות.

העובדה הזאת, שהבמות בטלו מישראל לעולם ובבת אחת יחד עם האלילות אחרי שהיו קיימות מאות בשנים, מוכיחה לנו כמו כן, שהתפיסה המקובלת של ס' דברים ושל מל"ב כ"ג היא הנכונה. כי אילו נכון היה ביאורו של אסטרייכר, שלפיו ס' דברים עצמו מתיר עבודה בבמות (אם גם „נבחרות“) ושספר זה עצמו, לפי שהבינחנו בימי בית ראשון במשך דורות, שמש בסיס לעבודת הבמות ושמעולם לא היתה מלחמה בעבודת הבמות בימי קיומן — במה אפשר לבאר את בטולן הגמור בראשית בית שני? הלא פסוק זה או אחר, שמי שהוא הכניס לתוך ס' דברים, כדי לזייף את כוונתו, שהיתה מפורסמת באומה במשך דורות, או זיוף הידיעות ההיסטוריות על ידי עורכי ס' מלכים ודאי לא יכלו לחולל את המהפכה ביחסו של העם אל הבמות¹³. כהני הבמות יכלו להסמך על ס'

13 כבר הבאנו למעלה את דעתו של אסטרייכר, שהיחס השלילי לבמות נולד בין אנשי האסכולה המשנהיתורנית בימי גלות בבל, שחשבו, שהמקדש לא יוכל להתקיים אם הבמות תתחדשנה, והם חש שהכניסו רעיון זה לתוך ס' מל"ב. סדוע האמינו כך האנשים ההם באותו דור של אמונות משיחיות נלהבות ונפרוות — איננו מכאר, וכן איננו מכאר, סדוע לא הרגישו העולים כל צורך בבמות וסדוע לא נכו לחדשן, לפחות, לפני שנכנה הבית. כמו כן איננו מכאר, מאין הוא יודע, שכבר היו להם או בתי כנסיות (עיי' ספרו Reichstempel, ע' 41).

דברים האמתי ולדרוש את חדוש הבמות או גם לחדשן בימי המבוכה של ראשית בית שני, ואם לא נסו לחדשן ולא נסמכו לשם זה על ס' דברים, אי אפשר לבאר את הדבר אלא בזה, שלבית שני קדמה מלחמה בבמות — מלחמה, שיכלה להשען רק על ס' דברים, ואמנם, בחינת פרטי טענותיו והשערותיו של אסטרייכר וחבריו מראה, שאין להן כל יסוד.

הויכוח נגד אסטרייכר וחבריו התנהל בראש וראשונה על מובנה הסינתטית של מלה ביחיד עם ה' הידיעה: אם הוא כולל או מִיחד, ועל משמעות המלה „באחד": אם היא מפרדת (דיסטריכוטיבית) או מיחדת. כלומר, אם פירוש הכתוב „במקום אשר יבחר באחד שבטיך" הוא: „בכל מקום אשר יבחר באיזה שבט שהוא" או: „במקום האחד בשבט האחד". אסטרייכר וחבריו טוענים, שהפירוש הראשון נכון, מתנגדיהם (קניג, גרסמן וכו') טוענים, שהפירוש האחרון הוא הנכון. אולם האמת היא באמצע. כי בבחינה פורמלית אין הכתוב מדבר לא ביהודה ולא בירושלים. הוא שם את הדברים בפי משה. משה אינו קובע את המקום, אלא מודיע לעם, שיהיה עתיד לקבוע אותו על ידי בחירתו. לפיכך יש כאן גם רבוי (של מבחר) וגם אחדות (של הנבחר), ומשמעות הכתוב היא: במקום מן המקומות, שיבחר יהיה בשבט מן השבטים, אבל בשום פנים לא: בכל המקומות וכו'. כי אף פעם אחת אין הכתוב בס"ד משתמש בלשון „כל" או „מקומות". אין קבע במקום אבל יש קבע במספר. ופירוש הכתובים המצוים על אחדות הפולחן מתאים בדיוק לפירוש הכתוב בכ"ג, יו. מתנגדי אסטרייכר טוענים כאן, שהכתוב נותן רשות לעבד לבחור לו רק מקום אחד וכאילו שולל ממנו את הזכות לשנות את מקומו. אבל בצדק טוען ולש¹⁴, שהם מכניסים בכתוב יותר ממה שיש בו. באמת אין הכתוב דן כלל בשאלת שנוי המקום. אלא שהוא מדבר בהווה וברגיל, ודעתו רק על מקום אחד, שיבחר לו ודאי העבד הבורח באחת הערים. וזה מכריע גם להבנת המקראות שלנו. וכן בכל הכתובים, שיש בהם בטוי מקביל, שמביאם ולש: באחת עריך (י"ג, יג). באחד שעריך (י"ו, ב) וכו', המשמעות: בעיר מן הערים, ובבחינה פורמלית הכתוב דן רק על מקרה אחד, בתור דוגמא. אלא שבמקראות ע"ד מקום הפולחן המלה „יבחר" קובעת את האחדות כאחדות ממש. כיוצא בזה אומר הכתוב: על אחד ההרים אשר אמר אליך (בר' כ"ב, ג).

היינו: לפני שאמר — הרים, אחרי שאמר — אחד, שהרי הכוונה היתה לעקדה אחת.

אולם באמת גלה הכתוב בדב' י"ב, ה בבהירות, שאין אחריה כלום, מה כוונתו: אל המקום אשר יבחר יהוה אלהיכם מכל שבטיכם. ולש מודה, שכאן יש מצות רכוז ברורה, שאין בה שום ספק, אלא שהוא חושב, כמובן, שיש כאן הוספה מאוחרת¹⁵. אבל מה אי אפשר להוכיח בדרך כזו? ברור, שהבטויים „המקום אשר יבחר באחד שבטיך“ ו„המקום אשר יבחר“ אינם אלא קיצורים של הבטוי „...אשר יבחר... מכל שבטיכם“. ובאמת מצינו ביד, כג; ט"ז, ו; כ"ה, ב רמזים ליד, ה; ועיין הבטוי „מכל שבטיך“ ביד, ה. מלבד זה מצוה ל"א, יא, ש „כל ישראל“ יבואו לשמוע את התורה „במקום אשר יבחר“. עיין גם י"ח, ו. וכן מדבר הכתוב ביד, ח ואילך על השפט אשר יהיה בימים ההם „במקום הנבחר, והכוונה בלי ספק למלך. „המקום“ הוא כאן נגוד „לשעריך“ סתם, היינו — ל כל השערים. שאם בקש ס"ד לכוון הרבה מרכזים משפטיים, הרי יכלו להיות „דברי ריבות“ גם בין „המקומות“ הנבחרים, ומה הועיל בתקנתו? אבל אין אפשרות ריב כזה עולה על דעתו. וכן מדבר הכתוב ביד, טו על מלך „אשר יבחר יהוה“, והרי הכוונה למלך אחד.

לא פחות רחוק מן השכל הוא ביאורו של אסטרייכר למל"ב כ"ב—כ"ג. אסטרייכר יכול להביא רק ראיה אחת מכתבות אשור בניפל לחזוק הנחתו, שמלכי אשור הטילו את עבודת אלהיהם על המדינות הכפופות להם¹⁶. אבל הרשימה ההיא, המזכירה רק שלש ארצות (כלדו, ארמו ומדינת הים—דרום בבל), אינה יכולה לשמש ראיה, שמנהג זה נהוג היה תמיד ובכל מקום. בכל אופן מכריע הדבר, שאין במקורות המקראיים (לא בס' מלכים ולא בספרי הנביאים) שום רמז, שעבודת האלילים של מלכי יהודה בתקופה ההיא היתה הכרח מדיני. ולא עוד אלא שאף שם האליל אשור לא נזכר, וגם בספור ע"ד הרפורמה של יאשיהו אין זכר לאשור ולכל הרומן, שחבר אסטרייכר. על אחת כמה וכמה שאין שחר לכל מה שהוא אומר ע"ד הבמות. שהרי חשש כזה, שהאויב יתפוס את המקדשים, היה בשעת כל מלחמה. ומפני מה לא ספרו לנו המקורות

15 וכן שטרק, עיין למעלה, הערה 12.

16 כתובת רסס IV, שורות 103 ו-107, עיין Reichstempel, ע' 30.

כלום לא ע"ד החשש ולא ע"ד בטול הבמות או ע"ד כנוס הכהנים בירושלים בשעת איזו מלחמה שהיא לפני חזקיהו ויאשיהו? בלי כל הבנה בטיב האמונה המקראית (והדת המזרחית בכלל) אומר אסטרייכר, שיאשיהו לא „נתן“ את הבמות אלא רק „טמא“ אותן, מפני שלא רצה לבטלן. אבל באמת אילו היו הבמות קדושות בעיניו, היה צריך דוקא לנתון אותן על מנת לבנות אותן אחר כך ולא לטמא אותן, שהרי מעשה זה הוא פשע דתי. ולא עוד אלא של „טהר“ אותן יכלו גם האשורים, כמו שטהר אשור בניפל את מקדשי בבל, כותא וספר¹⁷, ולפיכך היה כל המעשה הבל. מלבד זה אנו מוצאים, שהטמוא הוא בספור הזה באמת המעשה האחרון, ההסרה הגמורה, שאין לה תקנה עוד: אחרי הנתיצה והשרפה בא עוד הטמוא (מל"ב כ"ג, ו, יד, טז, כ). ולהלן אתה מוצא, שיאשיהו „רק“ מטמא גם את התופת (אשר למולך) ואת במות שלמה (לעשתורת ולכמוש ולמלכום). אסטרייכר מצא, כמובן, עצה פשוטה: הוא מוחק מה שאינו מתאים לו בכ"ג, י, יג¹⁸ והופך את התופת ואת במות שלמה לבמות כשרות וקדושות ליהוה! לפי זה יש למחוק גם מה שנאמר במל"א י"א, ז ע"ד במות שלמה ומה שאומר ירמיהו (י"ז, ז, לא—לב; י"ט, ה—יג) ע"ד התופת. ולהלן אי אפשר להבין, למה נתן יאשיהו וטמא את הבמה בבית אל (את הספור חושב אסטרייכר להיסטורי). בעבודה בבית אל „הרגישו מעשה מינות“, ולפיכך בטלוה, כדי „ליהד את צפון ארץ-ישראל“. אבל הרי בבית אל נמצאה רק אשרה (כ"ג, טו), בה בשעה שבמקדש ירושלים היו פסילים וקדשים ומרכבות השמש וכו' — ולמה מצא דוקא שם „מינות“ ולמה לא התכונן יאשיהו לטהר וליהד גם את מקדש בית אל במקום לנתון אותו? וכלום היה בישראל „מקום נבחר“ מעוטר אנדה קדושה כבית אל, „שער השמים“? הריסת מקדש בית אל (ואפילו הספור עליה בלבד) דיה להוכיח את אפסות השקפתם של אסטרייכר וחבריו. על זה יש עוד לחוסף, שהכתוב במל"ב כ"ג, ח משתמש ביחס לעבודת הבמות בלשון „קטרו“, שהשתמש בה קודם לכן (ה) ביחס לעבודת האלילים ושמשמשת בכל המקרא לגנאי. וכן מונה הכתוב את הבמות במל"ב י"ח, ד יחד עם המצבות והאשרה. ואם הספור אינו מספר בפירוש על נתיצת הבמות, הרי מצינו בחזקיהו, ש„הסיר“ (שם) ו„אבד“ אותן (כ"א, ג). גם על חזקיהו

17 כהובת רסם xv, 86 ואילך. את הרשימה מביא אסטרייכר בעצמו, שם, ע' 38.

אבל אינו מרגיש, שזה מבטל את כל דבריו.

18 עיין Grundgesetz, ע' 52, הערה

אומר אסטרייכר, שבטל את הבמות רק באופן זמני. אבל כתוב מפורש (כ"א, ג) מעיד על ההפך. ולפיכך יש להקיש גם מחזקיהו על יאשיהו, שבטול הבמות היה בטול קבע ומטעם דתי.

מלבד זה יש לשאול: מכיון שס"ד פוסל את "כל המקומות" ודורש רכזו הפולחן במקומות "נבחרים", הרי הוא דורש סוף סוף רכזו ובא להביא מהפכה עמוקה במנהגי העם, שעבד בבמות בכל מקום, "מגדל גוצרים עד עיר מבצר" (מל"ב י"ז, ט). למעשה דרש איפוא ס"ד בטול במות, בטול "המקדשים הנדחים" (שטרק), ורכזו הפולחן במקדשים מעטים. אולם איה מצינו רמז לרפורמה כזאת? אייאלו הם המקדשים "הנבחרים", שנותרו בהם הפולחן בזמן מן הזמנים?

ולבסוף יש עוד להעיר, שכשם שטמא הבמות היה מעשה הבל, אילו נעשה מטעם מדיני, כך גם הבאת הכהנים לירושלים. שהרי כהני יהוה היו גם בידי האשורים (עיין מל"ב י"ז, כז—כח) וכן היו בבית-אל ובשומרון, ומה יכלה להועיל הבאת הכהנים "מערי יהודה" לירושלים, אם האשורים יכלו למלא מקומם בכהנים אחרים ולחדש את הפולחן ולמשוך ע"י זה את לב העם?

מתולדות הבמות (היינו מבטולן המוחלט בראשית בית שני עם בטול האלילות), מאפיו של ס' דברים, מאפין של הרשימות על דבר הבמות בס' מלכים נמצאנו למדים איפוא, ש"השערת דה-וט" בכללה קיימת ועומדת: בימי בית ראשון היתה מלחמה בעבודת הבמות, ואת בסיסה של מלחמה זו יש לחפש בס' דברים, מאחר שרק ספר זה אוסר את הבמות. עלינו לבחון עתה את הרשימות על דבר המלחמה בבמות שבס' מלכים לפרטיהן.

בנאמנות הרשימה במל"ב י"ח, ד ע"ד בטול הבמות בימי חזקיהו הטילו חוקרים רבים ספק. אבל ראיה של ממש נגדה לא הביאו. הרשימה היא מתאמתת גם ע"י הדברים המיוחסים שם (כב) לרבשקה. כי איך אפשר להניח, שמספר מאוחר יבדה דברים כאלה? בטול הבמות היה חדוש גדול, ובודאי. היו לו מתנגדים בין הכהנים וגם בין בני העם. הדבר הגיע גם לאשורים, שנמצאו בארץ, ובעיניהם היה הדבר כחלול קודש וכפגיעה באלהי הארץ, ויתכן שבקשו גם להשתמש ברוגז, שעורר ודאי בטול הבמות בחוגים ידועים. נגד חזקיהו. מלבד זה אי אפשר להבין, כנזכר למעלה, למה יחס הכתוב דוקא לחזקיהו את הנסיון הראשון לבטל את

הבמות, בשעה שעל המלכים שלפניו, שעשו „את הישר בעיני יהוה“, הוא מודה בפירוש, שלא הסירו את הבמות. אין זאת אלא שמסר לנו עובדה היסטורית. העובדה, שהבמות קיימות בימי יאשיהו, מתבארת על ידי מל"ב כ"א, ג. אין איפוא שום יסוד לפקפק באמתות הידיעה ההיא.

גם בפרטי הספור במל"ב כ"ב—כ"ג על דבר מציאת „ספר התורה“ ועל דבר בטול הבמות בימי יאשיהו מטילים חוקרים רבים ספק. כי בפרקים אלה יש כמה וכמה דברים הנותנים מקום לחשוב, שיש כאן הוספות מאוחרות, והשאלה היא, מה מן הספור שייך למקור ההיסטורי הראשוני ומה נוסף אחר כך. מקום להרחורי בקורת נותנים קודם כל הענינים האלה: המגע בין מל"ב כ"ב, ד—ו ובין י"ב, יב—ג; נבואת חלדה, שכאילו נזכר בה החורבן, כ"ב, טז; סדר מעשיו של יאשיהו, שאי אפשר למצוא בהם שיטה, כמו שראינו למעלה; מקומם של הפסוקים ח—ט בכ"ג, המפריעים את ההמשך; ההבדל בין כ"ג, ח (המצמצם את מעשי יאשיהו בערי יהודה) ובין כ"ג, טז ואילך (המרחיב את פעולתו גם על ערי שומרון); המגע בין כ"ג, טז ואילך ובין מל"א י"ג, א ואילך; הסתירה, שאפשר למצוא, לכאורה, בין כ"ג, ח—ט ובין דב' י"ח, ו—ח. בין התכת הכסף, שאספו שומרי הסף לשם בדק הבית, ובין מציאת ספר התורה יש לפי הספור שלפנינו רק קשר חיצוני־מקרי. הספר לא נמצא בשעת בדק הבית, כמו שאוהבים כותבי ההיסטוריה לספר. על זה אין במקור כלום. חלקיהו הכהן מזדמן עם שפן הסופר בענין התכת הכסף, שהיתה נעשית מימות יהואש מזמן לזמן, והוא נותן לו את הספר, שמצא בבית ה'. עיין כ"ב, ח—י. על שני מאורעות, שקרו בזמן אחד, סופר כאן יחד. ומפני זה אין המגע בין כ"ב, ד—ו ובין י"ב, יב—ג חשוב באמת לעצם הענין. יתכן, שהמחבר או העורך העתיק את ההערה ע"ד אופן השמוש בכסף פעמים. מצד שני נתנה רשות ללמוד מן ההסמכה הזאת של שני מאורעות, שאין ביניהם כל חבור פנימי, שיש לפנינו ספור היסטורי על דבר מאורעות, שחלו במקרה בזמן אחד. לבדות סמיכות—זמן זו לא היה כל טעם.

בנבואת חלדה חושבים רוב החוקרים פסוק כ למהימן: סופר מאוחר לא היה כותב, שיאשיהו יאסף אל אבותיו „בשלום“¹⁹. אולם

19 אבל לדעת לָהר, Deuteronomium, ע' 3, הערה 2, גם פסוק זה אינו מהימן, שהרי יאשיהו מת באמת „בשלום“: הוא נקבר בקבר אבותיו ולא ראה את „הרעה“, וזהו בוראי תפיסה סיוורת במינה.

בשאר פסוקי הנבואה מטילים ספק. פסוק טז רומז על החורבן. לנבואה אין כל יחס לרפורמה של יאשיהו. קשה לשער, שיאשיהו היה מבצע את הרפורמה, אילו נבאה לו הנביאה נבואת-חורבן מוחלטת כל כך. אולם באמת כשאנו בוחנים את נבואת חלדה, אנו רואים, שהיא היסטורית בכל פרטיה.

השקפה מיוחדת במינה אנו מוצאים במל"ב כ"א, י—טו; כ"ג, כו; כ"ד, ג—ד, שלפיה גרמו חטאות מנשה לחורבן. לא חטאות יהויקים וצדקיהו, שעשו את "הרע בעיני ה'" ועזבו את דרך יאשיהו ולא שמעו בקול הנביאים, אלא דוקא חטאות מנשה גרמו, והגזרה כבר נגזרה בימיו. אולם יודעים אנו, שאין זו ההשקפה השלטת בשאר המקורות. כל פעולת ירמיהו, למשל, עומדת על ההנחה, שהגזרה לא נגזרה ושהכל תלוי במעשיהם של בני דור יהויקים וצדקיהו. אמנם, גם ירמיהו נבא פורענות בגלל מעשי מנשה (ט"ו, ד), אבל זוהי כנראה, נבואה מראשית ימי יאשיהו. אבל בנבואותיו המאוחרות הוא תולה הכל במעשי הדור. עיין, למשל: כ"ב, א—ה; כ"ה, ג ואילך; כ"ו, ג ועוד. כמו כן אין זו גם השקפת בעל דברי הימים, המספר על דבר תשובתו של מנשה עצמו (דח"ב ל"ג, יא ואילך). אין ספק, שעורכי ס' מלכים בקשו לבאר מתוך השקפתם זו את מותו הטרגי של יאשיהו, המלך, אשר שב אל ה' בכל לבבו ובכל נפשו ובכל מאדו. לפי דעה זו יש לראות את מותו של יאשיהו כראשית החורבן. מותו לא היה איפוא עונש על מעשיו הוא אלא חלק מן העונש הכללי על חטאות מנשה. רעיון זה גרמו בהמשך הכתובים במל"ב כ"ג, כה—ל. אולם ברור, שתפיסה כזו עדיין איננה בנבואת חלדה: יאשיהו עתיד למות ב"שלום", ואין טעם לתלות את מותו יחד עם החורבן כולו בחטאות הדור שלפני יאשיהו. מלבד זה אין כאן שום רמז לבגידה בברית-יאשיהו, שעתידיה לבוא אחרי מותו. סופר מאוחר, שהיה רוצה להכניס בדברי חלדה רמז לחורבן, היה מכניס בדבריה בדרך הטבע גם רמז לדור יהויקים וצדקיהו. הלא נוסחה זו של חילופי חטא ותשובה מצויה בכל המקרא כולו. ואילו כאן "הרעה" עתידה לבוא רק בגלל החטאים, שחטאו ישראל לפני יאשיהו. החטא שלאחרי יאשיהו אינו ידוע עוד לבעל הנבואה. להלן: נבואת הטובה וההצלה מכוונת ליאשיהו בלבד ולא לעם, שיאשיהו עתיד היה להכניסו בברית-יהוה ולהשמיד עבודת אלילים מקרב. לא שאלהים יתלה את "הרעה" לכל הדור הזה, החפץ לחזור בתשובה, אלא — יאשיהו לבדו הוא אשר דך לבבו ואשר נכנע מפני יהוה. הנבואה אינה יודעת

עוד את דבר הברית ואת הרפורמה של יאשיהו. האלילות קיימת בארץ ואין איש יודע, אם תתחיל מלחמה עליה ואם תצליח המלחמה. החוזר בתשובה הוא לפי שעה המלך, ששלח את אנשיו לדרוש בנביאה. והנביאה מבטיחה לו "שלום", אבל לארץ השקועה באלילות היא נבאה נבואת "רעה" בסגנון נבואות-התוכחה העתיקות. נבואת "רעה" זו, כהרבה נבואות דומות לה במקרא, דבר אין לה עם החורבן. דוקא דבר זה, שהנביאה אינה דנה כלל ברפורמה (ולא בקלקלה של ימי יהויקים-צדקיהו), הוא איפוא סימן מובהק למהימנותה ההיסטורית. משתקף בה בדיוק מצב היסטורי מיוחד: המצב שלפני הרפורמה היאשינית.

בספור ע"ד סדר מעשיו של יאשיהו יש כמה וכמה פגימות. אבל אין בפגימות האלה כדי לערער את נאמנותו של הספור לפרטיו. אין שום יסוד להניח, שיאשיהו עשה את מעשיו בתכנית וב"סדר" או שה"סדר" בספור יכול לשמש אות למהימנותו היסטורית. נראה, שהרפורמה בוצעה בכמה מקומות בבת אחת, קצתה על ידי המלך עצמו וקצתה על ידי פקידיו. בכ"ג, ד הוא מצוה את חלקיהו לטהר את הבית, ולהלן נזכר המלך עצמו כנושא הפעולה רק ב"ב—כד. יתכן איפוא, שהפעולות, שנזכרו בד—יא, לא נעשו על ידו אלא על ידי חלקיהו ועוזריו. אין לשפוט איפוא מסדר הספור על סדר המעשים עצמם. מכל מקום נראה, שהמעשה הראשון היה טיהור ההיכל, שמסופר עליו בפסוק ד. "הכלים" הם לא כלי שרת בלבד אלא גם הפסילים. האשרה שבפסוק ו היא פסל האשרה, שעמדה בחצר מצפון לשער המזבח (יחז' ח', ג; ה; עיין להלן, הערה 20). לפי זה מסופר בפסוק ד על הטיהור השלב של ההיכל, ומה שבא אחר כך אינו אלא ספור על מעשי הטיהור השונים, שנעשו בחצרות הבית, בשערי, בעיר ובסביבה. "הכמרים" שבפסוק ה הם כהנים אליילים, ו"במות" שם הם במות לאלילים (השם פסוק יג); "המקטרים" הם, כנראה, לא הכמרים אלא ההדיוטות, שעבדו לאלילים²⁰. (כן מצינו ביהוא, שהרג גם את עובדי הבעל, מל"ב י', יח—כח). הפסוקים ח—ט "מפריעים את ההמשך", אבל הרי אין אנו יודעים מתי נעשה המעשה

20 יש לשער, שמנשה הנהיג את עבודת האלילים בכמה מבמות יהוה שבירי השרה, כמו שרכו את עבודת האלילים בירושלים בבית המקדש. ולפיכך מדובר בפסוק ה על הכמרים, שנתנו מלכי יהודה (מנשה ואמון) בבמות, ולא על הכמרים שבנו לעבודה זרה. לפי זה מדובר בפסוק ה, לא על הריסת הבמות אלא על הריגת הכמרים ועובדי עבודה זרה בירושלים ובבמות, ובמקרה נשפטה כאן ירושלים. ואם נאמר כך, ש סדר טבעי מסוים בספור הטאורעות. מתחלה יאשיהו מטהר את ההיכל עצמו (ד).

הזה ואיפה היה המספר צריך לספר עליו²¹. מזה, שהכתוב מספר על בטול הבמות ביהודה לחוד (ח—ט) ועל בטול הבמות בערי שומרון לחוד (טו—כ), יש ללמוד, שפעולות אלו נעשו זו אחרי זו, אולי בריחוק-זמן של שנים אחדות. אבל אין ללמוד מכאן, שפסוק ח לבדו עיקר ושהפסוקים טו ואילך הם הוספה מאוחרת. יש לשים לב לכך, שהמספר אינו מזכיר לא את העגל של בית אל, חטאת ירבעם בן נבט, התופסת מקום כ"כ חשוב בספורי ס' מלכים, וגם לא פסילים אחרים, אלא "אשרה" בלבד. מספר בדאי ודאי שלא היה מסית דעתו מדברים כאלה. מלבד זה מסופר, שיאשיהו אבד את הבמות "בערי שומרון", ושומרון עצמה לא נזכרה. וכן, שאבד את הבמות "אשר עשו מלכי ישראל", ואילו הבמות, שעשו הכותים הנכרים (מל"ב י"ז, כד—מא), לא נזכרו. למספר בדאי לא היה טעם לצמצם צמצומים כאלה. מלבד זה אין ספק, שחבור האגדה ע"ד איש האלהים, שנבא להריסת מזבח בית אל (מל"א י"ג), עם מעשי יאשיהו מתבאר רק על ידי העובדה, שפעולת יאשיהו הקיפה גם את ערי שומרון. כי המגע בין שני הסיפורים האלה אינו מוכיח כלל, ששניהם הם "מדרש" נבואי מאוחר, אלא שספור עתיק על דבר נבואת-חורבן, שנבא נביא מיהודה למקדש בית אל, עובד בהתאם למאורעות שארעו בימי יאשיהו. זכר לדבר: במל"א י"ג, לב נאמר, שהנביא מיהודה נבא על "כל בתי הבמות אשר בערי שומרון", בה בשעה שבספור עצמו (שם, ב—ג) נזכר רק המזבח בבית אל. בזה ניכרת הנטיה לאחז את כל מעשי יאשיהו בדברי הנביא הקדמון ולדרוש את הנבואה העתיקה (שדברה רק על

אח"כ הוא הורג את הכמרים ובני לוי (ה). אח"כ הוא מטהר את סביבת המקדש ואת הארץ: הוא מוציא את פסל האשרה (ו), שעמדה מצפון לשער המזבח בחצר (יהו' ח', ג, ה); "מבית יהוה" שבפסוק ו יש לתפוס כמובן רחב: מכל תחום המקדש. אחרי זה הוא מטמא את כל הבמות ומביא את הכהנים לירושלים. ואח"כ הוא מטמא את התופת ומשבית את הסוסים ואת מרכבות השמש, שהיו, כנראה, במקום מרוחק מבית המקדש. את המזבחות הוא נותץ לאחרונה, מאחר שכשתם לעצמם אין אליזותם נכרת לעיו. וכן להלן.

21 מכל מקום אין יסוד להפריד בין ח ו ט ולומר, שח הוא המשך ישר של ו. התקון המוקדם על החוקרים, במות השערים" במקום, "במות השערים" של המסורה עומד על הדמיון. לא מצינו שום זכר, שהיו מקדשים לשעירים בני בלי שם. השעירים הם רוחות המדבר (יש' ל"ד, יד) והשדה (ויק' י"ז, ז, השוה ה), שהיו זובחים להם מחוץ למקדשים ובדאי גם בלי מזבח. "במות השערים" הם, כנראה, במות יהוה שבביל יושבי פרברים או כפרים סמוכים לירושלים. (בעיר עצמה לא היו במות). לפי זה דנים שני הפסוקים רק בהסרת במות יהוה בלי כל הפסק. ועיין הערה שלפני זו.

חורבן מקדש בית אל בידי מלך מבית דוד) על מעשי יאשיהו. אבל אילו לא עשה יאשיהו בבית אל כלום, ודאי שהאגדה לא היתה נתלית בו כלל. אין איפוא יסוד לפקפק בדבר, שגם הספור ע"ד בטול הבמות בערי שומרון הוא היסטורי. יאשיהו לא פגע בישובי הנכרים, שהושיבו מלכי אשור בשומרון ועריה. הוא אינו פוגע בשומרון עצמה, אלא באותן הערים, שהיה בהן ישוב ישראלי (השוא יר' מ"א, ה). הוא מאבד את הבמות „אשר עשו מלכי ישראל" (כ"ג, יט) ומאחד את הישובים הישראליים עם המקדש שבירושלים. לזה מתאימה העובדה, שאחר כך היתה שומרון מרכז הישוב הכותי.

בסתירה המדומה, שמצאו בין מל"ב כ"ג, ט ובין דב' י"ה, ו—ה, הרבו החוקרים להתחבט ולהתלבט. קשה היה להם לבאר „סתירה" זו מתוך ההנחה, שהספר, שנמצא אז וגרם לרפורמה, הוא ס' דברים. השערות מהשערות שונות שיערו, כדי לישב את „הסתירה". יש מוצאים כאן את ראשית התאווה מעמד הלויים. על ידי בטול הבמות נדחו כהני ערי השדה ממעמדם. ס' דברים מצוה, אמנם, להשאיר אותם בכהונתם ומתיר להם לכהן בירושלים. אבל כהני ירושלים אינם יכולים ואינם רוצים למלא את המצוה האידאית הזאת. וכך נוצר מעמד של כהנים-חללים. שנעשו אח"כ, לפי דרישת יחזקאל, למשרתי מקדש נמוכים — ללויים. על כל התורה הזאת נעמוד עוד למטה, וכאן נברר רק את משמעות הכתוב שלנו.

אין שום ספק, שכהני הבמות הובאו לירושלים לא באופן זמני, כמו שאומר אסטרייכר. מלשון הכתוב „קטר", „לא יעלו... אל מזבח יהוה" אנו שומעים בבירור, שכהנים אלה נפסלו לעבודה בגלל ה„קטר" בבמות. אבל מצד שני הם אוכלים „מצות (או „מניות") בתוך אחיהם", זאת אומרת, שהם נחשבים עדיין כהנים ומותרים באכילת קדשים. משני דברים אלה אנו למדים, שגזרת יאשיהו לא באה לפסול את כהני הבמות לדורות: היא היתה מכוונת נגד הכהנים, שעבדו בבמות ממש, אבל לא נגד בתי אבותם ונגד זרעם. (גם בערי שומרון אין הוא משמיד את משפחות כהני הבמות אלא זובח את הכהנים לבדם, עיין מל"ב כ"ג, כ). יאשיהו הביא לירושלים את הכהנים „אשר קטר", הם עצמם, בבמות. כהנים אלה נפסלו כחטאם מן העבודה, אבל לא חדלו להיות כהנים והיו מותרים מפני זה באכילת קדשים. דינם היה בערך כדין כהנים

בעלי מום (ויק' כ"א, כא—כג)²². כי לפי המושגים השולטים בכל המקרא כולו וכן ביהדות המאוחרת אין הכהן מתחלל מן הכהונה לדורות על ידי חטא שחטא, כל זמן שלא נפגם יחשו. החטא יכול להביא כליה על הכהן וביתו, אבל אינו מחללו מן הכהונה לדורות. נדב ואביתוא, חפני ופנחס, בית אחימלך וכן קרח נספו בחטאם. וכן נספה כמעט אהרן בעצמו. אבל אין אנו מוצאים שום רמז לדבר, שכהן נתחלל בזמן מן הזמנים לדורות על ידי חטא שחטא. על בני עלי רבצה חטאת אבותיהם, אבל בכל זאת לא יצאו מכלל כהונה. קרח מת בחטאו, אבל „בני קרח לא מתו“ (במ' כ"ו, יא), ונחשבו בין הלויים. אף אהרן, שעשה את העגל, לא נפסל. הכהן מחלל „זרעו בעמיו“ רק ע"י חלול קדושת דמו (ויק' כ"א, טו). ולפיכך אין ספק, שכהני הבמות לא נתחללו לדורות אלא נפסלו בבחינה אישית מן העבודה. את הכמרים האליליים וכן את כהני במות הצפון, שעבודתם היתה מעורבת באלילות, יאשיהו „זוכח“, אבל את כהני במות יהודה, שהיו, כנראה, כהני יהוה נאמנים, הוא מביא לירושלים (אותם ולא את משפחותיהם) ואוסר עליהם את העבודה²³. ובאמת עוד נראה, שמעולם לא נפסלה שום משפחה ממשפחות כהני הבמות מכהונתה ושכל הסמכת ענין הלוייה לבטול הבמות אינה אלא פרי דמיונם של ולהיוון וסיעתו (בעקבות ג'ורג'). ולפיכך אין שום סתירה בין מל"ב כ"ג, ט ובין דב' י"ח, ו—ח. ס' דברים מצה על בטול הבמות בימי „המנוחה והנחלה“, אבל אינו דן כלל על חטא הבמות ואינו מזכירו. אין אצלו שום חוק ע"ד כהן, שיעבור ויעבוד בבמה. דב' י"ח, ו—ז דן בכהני ערי השדה

22 וכן מצינו, שבעלי ההלכה למדו ממל"ב כ"ג, ט, ש„הכהנים, ששמשו בכית חוניו, לא ישמשו במקדש בירושלים“, אלא שהם „כבעלי מוסין: חולקין ואוכלין, אבל לא מקריבין“ (משנה מנחות י"ג, י). בהתאם לזה בארו הסבארים העברים מל"ב כ"ג, ט בפשוטו האמתי, עיין רש"י לפסוק זה.

23 היחיד שערער על דבר זה, שאין סתירה פורמלית בין מל"ב כ"ג, ט ובין דב' י"ח, ו—ח הוא, עד כמה שידוע לי, בורד, עיין: Budde, Das Deuteronomium und die Reform König Josias, ZAW 1926, 203—204 אבל גם בורד חושב, שיש נגוד ענייני: אם נתחבר ס"ד באותה תקופה, הרי נתכוון בחוק שלו ע"ד הלוי אשר בשערים להכשיר את כהני השערים, שבמשה היו כהני במות, למזבח, ואילו בעלי הרפורמה פסלו אותם. בורד חושב מפני זה, שהתקנה היתה רק זמנית ושאהר כר, כשהרפורמה נצחה, הוכשרו רבים מהם שוב. אבל פלשון הכתוב לא נראה, שהתקנה היתה זמנית. באמת היתה התקנה לא זמנית אלא אישית. מתוך הנחה זו סרה „הסתירה“ למרי. ס"ד לא נתכוון להכשיר למזבח גם את הכהנים, שחטאו הם עצמם בכמות. הוא דן בכתי האבות של הכהנים הגרים בכבולים, ובשביעם הוא דורש זכות שירות במקדש. ואת בתי האבות לא פסלו בעלי הרפורמה מעולם.

בכלל (לפי ההנחה: בשעה שבית הבחירה יבנה, לפני שישראל יחטאו בבמות) וקובע, שיש להם רשות לכהן בבית הבחירה, ואת הזכות הכללית הזאת לא עקרה גזרת יאשיהו.²⁴

הרפורמה של יאשיהו. כמו גם זו של חזקיהו, לא עמדה בעיקרה על בטול הבמות. בזה צדקו טענותיהם של אסטרייכר וחבריו, שאין לראות את בטול הבמות „כתאלף והתיץ של הרפורמה“. הרפורמה מכוונת בראש וראשונה לטיהור עבודת יהוה ולביעור האלילות. אבל בטול הבמות תופס ברפורמה זו מקום חשוב, והיא היתה חדושה של התקופה. וזכר לחדושה של המלחמה הזאת אנו מוצאים בדבריו של רבשקה במל"ב י"ח, כב. בספור ע"ד יאשיהו אין המספר פותח, אמנם, בבטול הבמות, אבל גם אינו מספר עליו כלאחר יד, כמו שטוענים אסטרייכר וחבריו, אלא מקדיש לו כמחצית הספור: ח—ט, טו—כג. כי גם הרשימה ע"ד פסח יאשיהו שייכת לענין בטול הבמות. לא חגיגת הפסח עצמה היא החדוש אלא — „הפסח הזה“, שנעשה „ככתוב על ספר הברית הזה“. לא דבר ריק הוא, שהמספר מוכיר את חגיגת הפסח לחוד. החדוש שבדבר עשה בודאי רושם עמוק על העם. חג ביתי עתיק, „זבח משפחה“ קדמון, כמו שהוא מתואר בסי"א ובס"כ, נעקר משרשו ונהפך לחג מקדשי, „הספר“ התחיל מראה את פעולתו העמוקה על חיי העם.

הרכבו של ס' דברים

ספר דברים שונה הוא משאר ספרי התורה באפיו האחדותי, שבבחינה ידועה הכל מודים בו. כולו (מלבד ל"ב—ל"ד) טבוע במטבע סגנון אחד, בכולו משה מדבר ומצוה את העם בשם אלהים. בכל זאת נסו לנתח גם את הספר הזה למקורותיו ולגלות בו שכבות שונות.²⁵ אבל אי אפשר לומר, שנסינות אלה הצליחו ביותר. אולם יש להבחין בנידון זה בין המסגרת (א'—י"א; כ"ז—ל"ג) ובין החוקה (י"ב—כ"ו). חוקת ס"ד שונה מחוקת ס"כ ודומה יותר לחוקת סה"ב בזה, שאין היא מורכבת ממגילות ו"תורות" נפרדות, שיש להן כתבות מיוחדות

²⁴ וגם קשה להניח, שיאשיהו הביא אלפי כהנים מחוסרי פרנסה לעיר הבירה, מלבד זה יודעים אנו, למשל, ע"ד כהני ענתות, שנשארו במקומם על שדותיהם (יר' א', א; י"א, כא, כג; ל"ב, ז ואילך; ל"ז, יב).

²⁵ עיי' הסקירה על הנסינות לנתח את ס"ד, שמביא שטייאננץ בביאורו לדב' טבוא, סעיף 4. ועיי' ביחוד ספריהם של פואוקו והמפל, שהובאו למעלה, וכן גם להר,

Deuteronomium, ע' 31—8; Horst, Das Privilegrecht Jahves (1880)

בראשן וסופן, שיש בהן הקבלות, הכפלות, השלמות או גם סתירות. חוקי ס'ד מצטרפים לחוקה אחת, שיש בה גם סדר ידוע, אם גם לא סדר שיטתי חמור (מה שגורם עבודה לא מעטה לחוקרים הגרמנים). בתוך החוקים אין גם שום זכר ושארית לפירוד מגילות. מלבד זה שולט בהם סגנון אחד ונוסח אחד²⁶. אולם אין ספק, שבעל ס'ד השתמש בחוקות, שהיו לפניו. דבר זה לא רק הדעת נותנת אותו, אלא יש עליו גם עדות בספר עצמו. בחוקים עצמם נרמזה, כמו שכבר הזכרנו, תורת טומאה וטהרה של הכהנים (כ"ד, ח). מלבד זה נזכרה במסגרת כמה פעמים חוקת חורב: עשרת הדברים המובאים בפירוש (ה'), החוקים, שצוה אלהים את משה אחרי מעמד חורב (א', יח; ד', יד; ה', כח), עיין גם כ"ט, סט. וכן ראינו, שס'ד השתמש בחוקה קרובה בתכנה לסה"ב או בנוסחה של סה"ב. מצד שני אנו יודעים, שמסדרי התורה, שאחדו את מקורותיה השונים, לא עבדו את מגילות החוקים, לא צירפו אותן ולא סדרו אותן בסדר מסוים אלא מסרו אותן כמו שהן זו ליד זו. האחדות והסדר של ס'ד אינם איפוא מעשה ידי מסדרים, אלא מעשה ידי מחבר, שיצק חומר קדום בדפוס אחד והוסיף עליו מרוחו הוא. אופי אחר לגמרי יש למסגרת הספר: לספורים ולתוכחות

26 הכוונה כאן להקבלות, הכפלות, סתירות ושנויי סגנון, שיש בהם משום סימן לשנוי מנילות ומקורות. כי כל אלה ער כמה שהן פליטת הרצאה וחבלי כבוש-החומר כלבר אינו עולות בחשבון. "הפתירה", שנסו למצוא בחוקים שבס"ד, אין בה ממש. יש מוצאים, "סתירה שאין לישבה", בין ט"ו, ד ובין ט"ו, ז, יא; כאן נאמר: "אפס כי לא יהיה כך אכיוון", וכאן הכתוב מצוה על האכיוון ואומר: "כי לא יתדל אכיוון ונו". כך סבורים ולהזיזו, קורניץ, פואקו ועוד. עיין פואקו, Deuteronomium, ע' 103, 281 ואילך; עיין גם שטייאננגל בביאורו לרב', לפסוק זה (ע' 108). אולם אם כן, הרי יש נגוד בין ט"ו, ד ובין כל החוקה הסוציאלית של ס"ד. אלא שבאמת אין ט"ו, ד אלא מין הכטחה משיחית מופרות, ו"סתירה" יכולים למצוא כאן רק תיאולוגים נוקשים. ב"ו, אמצא גרף הכפלה לט"ו, כא (עיין: Graf, Die geschichtlichen Bücher des A. T., ע' 24), וכן גם פואקו (בספרו "הנ", ע' 105). אבל אין זו הכפלה כלל: כאן מדובר בככור בעל סוף, וכאן — בבצל סוף בכלל. כמו כן אין הכפלה ב"ו, ז, ובי"ט, טו (גרף, שם): כאן מדובר בערי רצה, וכאן בעדים בכלל. כל שכן שכ"ד, י — טו אינה הקבלה לכ"ד, יו. מכל מקום אין בכל אלה כרי לשמש סימן לרובי מקורות. בחלק החוקים יוצא מן הכלל רק פרק י"ב, שבו אנו מוצאים הכפלות תכופות של חוקים: חוק בית הבחירה, התרת כשר תאווה, התרת שפיכת הדם ארצה (עם איסור אכילתו דם) נכפלו ונשלשו כאן. אולם פרק זה דומה בסגנונו לפרקי השנון שבמסגרת (השוה להלן). חוקים אלה הם החרוש הנדוש של התקופה, והמחוקק רואה צורך לשננם ולהטעיםם הרבה. לעומת זה אין לראות ט"ו, ככ — כנ כהכפלה, מאחר שכאן נחפרט החוק ביחס לככור.

שבראשו ובסופו (א'—י"א; כ"ז—ל"ד). מלבד ל"ב, מ"ח—ל"ד, יב, שברובו המכריע אין בו מסגנון ס"ד ואינו מגוף הספר, אין אנו מוצאים אחדות גם בפרקים, שנכתבו בסגנון ס"ד, ופרקים אלה הם ששמשו ביחוד חומר לנסיונות הנתוח הבקרי. בא'—י"א ובכ"ח—ל"א אנו מוצאים המון הכפלות, וכמה וכמה פרקים אפשר לחשוב לחילופי נוסחאות של ענין אחד. הקטע בד', מ"א—מ"ג אינו מחובר לא לפניו ולא לאחוריו. בד', מ"ד—מ"ט אנו מוצאים כתובת חדשה המחלקת את א'—י"א לשנים. כתובת זו נתנה מקום להשערה, שבא'—י"א נצטרפו שני מבואות שונים לס"ד. מלבד זה יש בכמה מקומות (ביחוד בב'—ג') הערות גיאוגרפיות והיסטוריות הנחשבות להוספות מאוחרות (ב', י—יב, כ—כ"ג ועוד). מלבד זה יש בספר כמה קטעים, שלדעת החוקרים מוצאם מזמן הגלות, כגון ד', כז ואילך; כ"ח, סג ואילך; התוכחות בכ"ט ול'. נסיון שיטתי נסו לנתח את ס' דברים כולו למקורותיו על יסוד חילוף המספר: יש קטעים המשתמשים בלשון יחיד (אתה, לך וכו') ויש קטעים המשתמשים בלשון רבים (אתם, לכם וכו'). על יסוד זה הבחינו בו שני מקורות יסודיים: מקור-יחיד ומקור-רבים, ומכאן נסו לקבוע את "שכבותיו" ואת "מהדורותיו" השונות.²⁷

אולם על כל הנסיונות האלה אפשר לומר, שבלי "רצון טוב", בלי הנחה מוקדמת, שגם ס' דברים ודאי מורכב ממקורות שונים, קשה מאד לחשוב אותם למוצלחים. כי יסוד ממשי ומובהק להפרדת מקורות לא נמצא. גם ההפרדה על פי חילופי המספר אינה אלא הפרדה מלא-כוחית על פי עיקר מופשט הדורשת לפעמים נתוחים קשים. הפרדה זו מסתייעת הרבה בנוסחאות של התרגומים. אבל זוהי משענת קנה רצף. והעיקר, שבאמת אין חילוף המספר מצד עצמו דבר "מתמיה" הדורש "פתרון". כי בס' דברים וכן גם בספר הברית משה מדבר אל העם.

27 נסיון ראשון נסו בזה שטרק ושמיארנל, עיין: Staerk, Das Deuteronomium (1896); Steuernagel, Die Entstehung des deuteronomischen Gesetzes (1894) ועיין גם שמיארנל בביאורו במבוא הכללי ובפתיחות לפרקים; דעה זו נסח להרחיב ולכסס מיצ'ל: Mitchell, The Use of the Second Person in Deuteronomy (JBL 1899, 61—109) רבים מן החוקרים: ברתולט, ביחוד בביאורו לס' דברים, קלן Cullen, The Book of the Covenant in Moab, 1893, ע' 2 ואילך) ועוד, עיין פואוקו בספרו הנ"ל, ע' 100. ובכל זאת נשתרשה הדעה, שבס"ד יש מקור יחיד ומקור רבים, בצמצומים שונים במדע המקראי. פואוקו דוחה את ההבחנה ביחס לחוקים, אבל מקבל אותה ביחס לפרקי המסגרת (שם, ע' 107 ואילך, ע' 231 ואילך). מעין זו היא גם השקפתו של המפל, Schichten, ע' 5 ואילך (השוה ע' 181 ואילך). את ההבחנה הזאת קבלו גם אסטרייכר, הלשר ועוד.

ומה טבעי בעברית יותר מחילוף המספר, שאנו מוצאים בשני אלה? ובכגון זה אתה מוצא במקומות אחרים יחיד ורבים בכתוב אחד, למשל: שופ' כ', כב, כג, כח; כ"א, ב, יד; ש"ב י"ט, מג; כ', ב. יש במבוא הספר הרחבת דברים וסירוסיהמשך. אבל היש באלה כדי לשמש יסוד להבחנת מקורות או אפילו להנחת עבוד מאוחר?

מכריע הדבר, שכמו שבחלק החוקים אין אנו מוצאים הכפלות וסתירות, כך אין אנו מוצאים הכפלות וסתירות גם בחומר הספורי שבפרקי המבוא. בפרקים האלה, למרות ההכפלות המרובות שבהם, יש חוט ספורי אחד, אם גם מסורג ומקוטע: הספור מתחיל במעשה המרגלים אחרי מעמד חורב ומגיע עד ההתנחלות בעבר הירדן ועד החזיה בגיא מול בית פעור (א—ג'), אחר כך הוא חוזר למאורעות שלפני מעשה המרגלים — למעמד הר חורב (ד—ה'), למעשה העגל ולמאורעות שונים שארעו אחריו (ט—י'). אין מוקדם ומאוחר, אבל אין גם הכפלות בעצם הספור.²⁸ ההכפלות שבפרקים האלה נובעות מאפים המליצייהדרשני, והן קשורות תמיד בדברי התוכחה והמוסר.

פרקי המבוא, הכוללים בעיקר דברי מוסר, תוכחות, קללות וברכות, הם מצד אפים הספרותי מליצה, וטבעם שונה מפני זה מטבע הספורים והחוקים. בה בשעה שהספור הוא המשך של ענינים והחוקים הם

28 ה"סתירות", שמצאו בפרקי המבוא, אינן אלא מדומות. בא', לה—לט; ב', יד—טז נאמר, שכל הדור שיצא ממצרים מת במדבר ושמשו מדבר אל הדור השני, ואילו ב—ג נאמר, שכל דור מעמד חורב חי וקים ושמשו מדבר אליהם, וכן נאמר בח', ב ואילך, ט', א ואילך, י"א, ב—ז, שחדור הוא הוא הדור, שיצא ממצרים והלך במדבר ארבעים שנה. עיין פואקו בספרו הנ"ל, ע' 102 ואילך. הלשר (ZAW 1822), ע' 68 ואילך) מוצא כאן סיוע לדעתו, שבמבוא נכללו נאומים שונים של משה מסקורות שונים ושהנאום הראשון (א', ו—ד', ה) מניה, שדור חורב מת במדבר, מה שאין כאן שאר הנאומים. אבל הרי גם בב', ו הדור, שאילו משה מדבר, הולך במדבר, "זה ארבעים שנה", בדיוק כמו בח', ב. אולם באמת אין כאן שום "סתירה". כי לפי הנחת הספור הם רק דור אנשי המלחמה (ב', יד, השוה במ' י"ד, כט), אבל הצעירים שבהם (והנשים) נשארו קיימים, והם שראו את יציאת מצרים ואת מעמד חורב, ואליהם פונה משה, ואותם הוא מעיד על מראה עיניהם. (השוה: Van Hoonacker, Le Muséon, 1888, ע' 475 ואילך). בדיוק כך מדבר יהושע אל הדור הזה עצמו אחרי הכבוש: ואנף את מצרים.... ואחר הוצאתי אתכם ואוציא את אבותיכם ממצרים ותבאו הימה וגו' וגו' (יה' כ"ה, ה ואילך). כמו כן אין סתירה אמיתית בין ז', כב ובין ט', ג. כי ט', ג הוא הפלגה מליצית, והכוונה כאן לא להשמדה מהירה כוללת של כל שבטת העממים אלא להשמדה קלה של כל חלק וחלק. — והשוה על המחלוקת בענין זה בין הואנאקר ובין הורסט: דרייבר, בביאורו לס' דברים, מבוא, ע' 104 ואילך.

סדר של תקנות ואין בהם מקום להכפלות — אין הדבר כך בחומר מליצי־דרשני. הכפלת מוטיב ספורי וכן הכפלת מגילת־חוקים יכולה לשמש ראייה לשוני מקורות, מה שאין כן הכפלת דברי מליצה. מכיון שבעל ס' דברים הפץ להכניס את דברי מוסרו אל הלב, הוא „משנן“ את דבריו, מכפיל ומשלש ומטעים אותם בנוסחאות שונות ובצירופים שונים. הוא אפילו כאילו מצוה ל„שנן“ ולהכפיל דבריו באופנים שונים (ו', ו-ח; י"א, יח—כ). האופי המיוחד של הפרקים האלה הקובע להם מקום בפני עצמם בספרות המקראית הוא: הטפת המוסר נתלית כאן בספור מאורעות היסטוריים. (דוגמא לסגנון זה מצינו, אמנם, אצל הנביאים, אבל החומר הספורי ב"ס"ד מגוון יותר). משה מעביר לעיני רוח העם את כל מה שעבר עליו מיום צאתו ממצרים: את חסדי יהוה ואת נפלאותיו מזה ואת מרי העם וקשי ערפו מזה. בהזכרת מקרים אלה הוא תולה את תוכחותיו ואת שונני מוסרו. המוסר הוא התכלית העיקרית, הספור הוא רק מסכת ומסגרת. מתוך שגון והטעמה הוא בא לידי הכפלה, ומתוך כך הוא חוזר ומזכיר פה ושם כמה פעמים גם את המאורעות המכריעים (יציאת מצרים ומעמד חורב) בתוך שטף המליצה והתוכחה. אבל בשום מקום אין יסוד להנחה, שפרט ספורי זה או אחר הוכפל לא מדעת ולשם הטעמת התוכחה. בלבד, אלא בא לשמו במקור מיוחד ושההכפלה היא פרי צירוף מקורות. וכן אין כאן ספורים מקבילים, שנצטרפו להמשך רצוף אחד, כמו שאנו מוצאים בסיא"כ. יש רק חוט ספורי אחד.

ואת העובדה הזאת אין הרחבת־הדברים וסרוסי־המשך יכולים להכריע. יש כאן הערות גיאוגרפיות והיסטוריות „המפסיקות את ההמשך“. אבל אין טעם ליחסן דוקא למעבדים מאוחרים, שהרי המחבר עצמו יכול היה לשלב בדבריו הערות (כדרך שאנו עושים בסוגרים ובשולי הגליון). הקטע בד', מא—מט הוא ענין קשה לענות בו, וכנראה נזדקר לכאן ממקום אחר. אבל דברים אלה וכיוצא באלה יכולים להיות גם פרי תאונות טכניות, ואין בהם כדי להכריע את העובדה, שלא בחוקים ולא בחומר הספורי אין שום הכפלות או הקבלות ניכרות²⁰. עובדה זו מוכיחה, שאחדות הסגנון והאופי של הספר מקורה ברות היוצר של אישיות אחת ולא באחדות „אסכולה“.

20 ולהזיון הרגיש זרות ברבוי הרשימות, שנעדרו לכאורה לשמש פתיחות לספרי חוקים ושאינן אחריהן שום חוקים. החוקים מתחילים בפרק י"ב, ושם מצינו רשימה מיוחדת: אלה החקים והמשפטים וכו'. אבל רשימות כאלה מצינו כבר קודם לכן: ד', א, מה; ה', א; ו', א. וכן מדבר משה בכל הפרקים האלה ע"ד החוקים, שהוא מצוה

ערכו ההיסטורי של ס' דברים

עם כל חשיבותה של השאלה ע"ד הרכבו של ס' דברים מצד עצמה, אין לשאלה זו ערך מכריע בתולדות האמונה הישראלית. בס"ד נבלעו חוקים עתיקים. אם חוקים אלה מוצאם מימי משה או מימי השופטים או מימי שלמה — אין בידנו להכריע. יש כאן רק מקום להשערות. יתכן כמו כן, שלספר היו נוסחאות שונות, שנתאחדו אחר כך יחד. גם כאן יש רק מקום להשערות. אבל מחוץ לכל השערה ולמעלה מכל ספק הם דברים אלה: הספר הוא כולו (מלבד קטעים אחדים בסופו) חטיבה אחת מיוחדת באפיה בין ספרי התורה, בבחינת הסגנון והחוקים. שום רסיס ממנו או מחבור דומה לו באופי ובסגנון (מאותה ה„אסכולה“) אינו נמצא בארבעת ספרי התורה הראשונים. שום רסיס משאר מקורות התורה לא נזדקר לתוכו. להלן יש לראות כודאיים דברים אלה: אין בס"ד שום חלק, שאת מוצאו יש ליחס לזמן שלאחרי החורבן. המאחרים חוקים אלה או אלה מס"ד וקובעים אותם בזמן שלאחרי הגלות עושים זאת כדי להגדיל „התפתחות“ ולהאדירה, ואין דבריהם יוצאים מכלל השערה. להלן (ספרות התורה וספר התורה, בקטע „קדמות ספרות התורה“). נראה, שגם בפרקים המדברים על הגלות ועל הגאולה אין אף פסוק אחד, שמוצאו מלאחרי החורבן. ולעומת זה יש בס"ד שכבה, שאת זמנה אנו יכולים לקבוע בדיוק — חוקת אחדות הפולחן. אם היה הספר קיים מימי משה או מימי השופטים וכו' אם לאו, אין אנו יודעים. יודעים אנו רק, שהשפעתו לא היתה נכרת. אין לנו עדות ע"ד קיומו. אולם מימי חזקיהו ואילך הספר נעשה כח פועל: הוא נכנס לתחומה של ההתרחשות ההיסטורית. אנו למדים דבר זה מתוך צירוף הרשימות שבמל"ב על דבר בטול הבמות בימי חזקיהו ויאשיהו והשואתן עם תוכן ס' דברים. הפעולה ההיסטורית של הספר מתגלה בשתי שאיפות, שהיה להן ערך היסטורי עצום: בתנועה לאחוד הפולחן ובשאיפה לגבוש ספר חוקת יהוה, ליצירת „התורה“ בתור יסוד לחיי האומה.

חיוס, מבלי שיצוה אותם באמת. (עיון ולהויזן, Composition, ע' 180 ואילך). ברשימות אלה אפשר למצוא לכאורה זכר לרובי מקורות (או „מהדורות“) של ס"ר. אולם באמת אין הרבר כך. עיקר סדר החוקים מתחיל, אמנם, בפרק י"ב. אבל גם בפרקי המבוא עצמם כבר נתנו כמה וכמה חוקים כלליים: אסור עבודת אלילים ועשית פסילים (ד'), עשרת הדברים (ה'), מצות שנון, טוטפות, מוזוות (ו'; י"א), לא תנסו (ו'); השמדת שבעת העממים, החרם, אסור ההתחתנות בהם, אבוד מזבחותיהם וכו', איסור לקחת מן החרם (ו'), אהבת הגר (י', יט), הברכה והקללה בהר גרזים ובהר עיבל (י"א). לחוקים האלה ולהטעמתם מכוונות הפתיחות שבמבוא.

אין לחשוב את אחדות הפולחן, כמו שאמרנו כבר למעלה, לעיקר תכליתו של ספר דברים ואין לחשוב את חוקת האחדות כחוקתו היסודית (ולקבוע מתוך הנהגה זו את תכנון של ס' דברים הראשוני או של „ספר יאשיהו“). בצדק הטעים אסטרייכר, שבפרקי המסגרת אין עבודת הבמות נזכרת כלל. אבל אחדות הפולחן היא אחת מדרישותיו העיקריות, ולשמה הוא מעבד חלק גדול מן החוקים הישנים ומשנה את צורתם. רעיון אחדות הפולחן לא נולד, כמו שראינו, בחוגי הנביאים־הסופרים. הוא אחת מצורותיה של אמונת יהוה הכהנית־העממית, שעוד נעמד עליה להלן, והוא קשור בשאיפה היסודית של אמונת יהוה ליצור סמלים לקדושתו היחידה והמיוחדת של אלהיה. הרעיון נולד, כנראה, בזמן חזקיהו והלך ונתגבש בזמן שבין חזקיהו ובין יאשיהו. בין קנאי יהוה בימי מנשה היתה, כנראה, תסיסה גדולה, וגברה בקרבם השאיפה לעשות מעשה רב לאמונת יהוה. ופרי התסיסה הזאת הוא ס' דברים. אולם לא רק אחדות הפולחן הוא חדושו, אלא גם רעיון ספר התורה בתור ספר עממי וכן רעיון למוד התורה, שנעשה אח"כ יסוד מיסודות היהדות. על ידי ספר התורה חפץ המחבר לשרש את האלילות ולחזק את העם באמונתו ואמונו לאלהיו.

„ספרים“ נכתבו בישראל גם לפני. אבל לא נכתב לפני ס' דברים ספר, שמטרתו המפורשת היתה להיות ספר עם הנותן לעם את יסודי אמונת יהוה. „הספרים“ היו קודם, אפשר לומר, ספרי זכרון ולא ספרי למוד. המסורת שמחוץ לס' דברים יודעת ספר זכרון (שמ' י"ז, יד), ספר הברית (כ"ד, ד, ז) הנקרא באזני העם, לוחות הנשמרים ומשמשים „עדות“ (כ"ד, יב; ל"א, יח ועוד), הנתנים בארון (כ"ה, טז ועוד), ספרי „משפט“ המונחים לפני יהוה (ש"א י', כה). תורת הכהנים היתה „תפושה“ בידיהם וידועה רק להם. הנביאים השתדלו להשפיע על העם בדבור ובמעשה. בס' דברים מופיעה בפעם הראשונה האידיאה ע"ד ספר התורה הנמצא בידי העם והנלמד על ידי העם והמיועד ליעשות יסוד חיי החברה. הוא מצוה לשנן את הדברים לבנים, לדבר במ תמיד, לקשרם על היד, לשימם טוטפות בין העינים, לכתוב אותם על מזוזות הבית ועל שערי העיר (דב' ו', ז—ח; י"א, יח—יא)⁸⁰. הוא מצוה על

80 בשמ' י"ג, ט, טז נזכרו האות והטוטפות. אבל שם הכוונה לאיזה סימן וזכר ליציאת מצרים. אולם ס"ד משנה את הענין כולו ומצוה לכתוב את „הדברים“ ולקשור אותם על היד ובין העינים. (חשבה למעלה, „ספרי החוקים“, ע' 47; וז"ל „האמונה הישראלית: החנים“).

המלך לכתוב לו משנה התורה ולקרוא בו כל ימי חייו (י"ז, יח—יט), על ישראל לבאר אותם על אבני שיד (כ"ג, ג, ח), על הכהנים לקרוא את התורה באזני כל ישראל בשנת השמיטה (ל"א, י—יג) ולשים אותה למשמרת אצל הארון (כד—כו). וכן מלמד משה את "השירה" לכל בני ישראל (יט, כב, ל). השוה יהושע ח', ל—לה. לזה מתאים כל סגנון דבריו: סגנון השנון וההטעמה החוזרת.

בהתאם למטרה זו עבד בעל ס' דברים את החומר הספורי, התוכחתי והחוקי העתיק, שהיה בידו, והבליע חלק גדול מהם בספרו, מבלי שרצה בודאי לדחות אותם מפניו. איך בא הספר לבית המקדש, ששם מצא אותו חלקיהו הכהן, לא נדע. הספר, שמצא חלקיהו, כלל בכל אופן גם תוכחות (מל"ב כ"ב, טז) וגם חוקים (כ"ג, כא, כד), ורשות נתנה לשער, ש"ספר יאשיהו" כלל את כל ס' דברים עד ל"ב, מז (ואולי היה עוד איזה סיום מיוחד)³¹.

ס' דברים אינו איפוא ראשית ספרות התורה אלא ראשית ספר התורה, במובן ספר, שבו נתגבש דבר האלהים ושהכל חייבים להגות בו. ראשית האידיאה הזאת, כמו שהיא מופיעה לפנינו בס' דברים, היא השאיפה ללמד את העם את תורת אלהים וחוקיו. אבל אחרי חורבן הבית נצטרפה אליה עוד אידיאה אחרת, שנעמוד עליה להלן, ושתייהן הביאו לידי גבושו ותתימתו של ספר התורה. על ס' דברים נוספו שכבות אחרות, יותר נכון: גושים אחרים, שכללו חלקים מן הספרות הספורית והחוקית, שקדמה לס' דברים ושבעל ס' דברים השתמש בה. על הספרות הזאת יש לחשוב, כמו שנראה להלן, גם את ספר הכהנים. אפשר איפוא לומר: ס' דברים היה סוף ספרות התורה וראשית ספר התורה.

ההשקפה הזאת הקובעת לס' דברים מקום היסטורי על פרשת תקופות, הרואה אותו כסוף וראשית, כסוף ספרות התורה וראשית ספר התורה, והמסקנה הכרונולוגית הקשורה בה, היינו, שזמן חזקיהו־יאשיהו הוא זמן סוף התהוות ספרות התורה וראשית התגבשות ספר התורה, עומדת על שתי הנחות: אחת, שחוקת אחדות הפולחן נבראה לא לפני

31 אבל אין זאת אומרת, שיאשיהו קרא לפני העם את כל ספר דברים. יחזק, שהוא קרא לפני העם רק את פרקי הברכה והקללה, הם "ספר הברית", שהיה רק חלק מ"ספר התורה", וחייב אותו לקיים את החוקים.

זמן חזקיהו־יאשיהו; שנית, שרעיון אחדות הפולחן איננו בשום ספר מספרי התורה חוץ מס' דברים. את אמתת ההנחה הראשונה הוכחנו. חשיבותה המכרעת של ההנחה השניה ברורה. אם רעיון אחדות הפולחן נמצא רק בס' דברים, הרי שהוא הוא „הספר“, שנמצא בימי יאשיהו. וגדולה מזו: אם אין זכר לרעיון אחדות הפולחן בשאר ספרי התורה, הרי שזמן גמר התהוותם בתור יצירות ספרותיות תל בהכרח לפני זמן חזקיהו־יאשיהו. בראשית פרק זה הוכחנו, שרעיון אחדות הפולחן איננו בספר הברית. עלינו לפנות עתה אל הענין הקשה והמסובך ביותר ולהביא ראיה, שגם בס' הכהנים אין זכר לרעיון אחדות הפולחן במובנה המשנה־תורתי. רק עם זה יובא המופת, שתקופת התהוותה של ספרות התורה נגמרה עם התהוות שכבתה המשנה־תורתית.

כח—כט, מ) ואולי גם ישעיה השני (יש' ס"ה, ז) עדיין נלחמים בה, אם גם רק בתור חטא העבר (יחזקאל מערבב את עבודת הבמות בעבודת אלילים). במקרה נודע לנו ע"ד מציאות מקדש ה' ביב של מצרים, אבל יש לשער, שזה לא היה המקדש היחידי. הישראלים, שנשארו בארץ, וכן בני הנכר עבדו לה', כמובן — בבמות (עיין עז' ד', ב). ומקדש חוניו יוכיה, מה אפשר היה כאן אפילו בזמן מאוחר. מה ראה איפוא ס"כ להשיט לגמרי את איסור הבמות?²

אולם באמת השאלה אינה רק שאלת העדר איסור פורמלי ומפורש. מכרעת היא העובדה, שבחוקת ס"כ נעדרו לגמרי כל המושגים המיוחדים של ס"ד³. ולא עוד אלא שהבחינה המדויקת מראה לנו, שס"כ אינו באמת אלא שריד מחוקת עבודת הבמות⁴, שבקושי גדול התאימה אותו היהדות לפולחן האחדותי של ימי בית שני.

עיר הבחירה והמחנה

הרעיון המיוחד, שאנו מוצאים בס' דברים, הוא לא רעיון אחדות הפולחן בכלל, אלא — רעיון אחדות הפולחן במקום נבחר. לא זו בלבד, שצריך לעבוד ליהוה רק במקדש אחד, אלא שמקדש זה צריך להיות במקום יחיד, שנבחר לעולם. אולם מושג המקום הנבחר של ס"ד כולל שני ענינים: ענין בית הבחירה וענין עיר הבחירה. בחוקי ס"ד

2 ע"ד ויק' י"ו, שולחיו וסיעתו מוצאים בו איסור לבמות, עיין להלן.

3 ובבחינה זו אין הבדל בין ס"כ ובין סה"ק. בזה תבטל מטיילא

דעתו של וילהלם, שסה"ק מקומו ההיסטורי בין ס"ד ובין ס"כ.

4 מתוך הנחות אחרות ומתוך מנחה שפרנית ו"הרמוניסטית" מביע ר"צ הופמן דעה מעין זו בספרו Instanzen, שכתב נגד השערת נרדוף-והויון. בע' 79 ואילך הוא מטעים, שס"כ אינו דורש את אחדות הפולחן, שהוא "מתיחס יחס אינדיפרנטי" לאחדות הפולחן בארץ הקודש. ב"אהל מועד" יש משום נגוד לעיר הבחירה של ס"ד. חוקי ס"כ קובעים את סדר עבודת האלהים במקדש ראשי (כגון שילה או גוש) מבלי שיאסרו עבודת במות ליחידים (ע' 81, 83). הוא גם מעיר (אמנם, רק "לפי דרכו") על זה, שס"כ אינו מצווה על העליה לרגל (סוף הערה 1 לע' 8). אולם ר"ד הופמן, בעמיה של מנחתו היסודית, לא יכול היה לא לראות את כל הפרטים ולא להסיק את המסקנות. להלן נראה, שיש כאן לא "יחס אינדיפרנטי", אלא חוקת-במות עצמאית בלתי חלוקה בס"ד בכל פרטי פרטיה. כמו כן יש להעיר בכלל, שהופמן הרגיש בחוש בקרתי נכון להפליא, שהשערת נרדוף-והויון נפצת בהחלט אל שלשת חוקי ס"כ אלה: חוק הפסח (שם' י"ב), חוק שחיטת חולין (ויק' י"ו) וחוק המעשר (ויק' כ"ו, 5—6), עיין ע' 5 ואילך, 8—10, 22, 70, 83, 134 ואילך. אלא שתירוציו ההרמוניסטיים של הופמן אינם עומדים אף הם בפני הכקורת.

תופסת עיר הבחירה מקום לא פחות חשוב מאשר בית הבחירה. ס"ד השתמש במושג העממי של עיר הקודש וטבע בו מטבע חדש בהתאם לתורתו. ערים קדושות היו בישראל מאז (בית אל, גלגל, שילה, באר שבע וכו'). קדושת העיר נבעה מקדושת ה"מקום", שבו נתגלה האלהים ושהיה מקום מקדשו. גם בזמן שהיו במות בכל מושבות ישראל היה העם עולה למקומות המקדשים ביותר, "לראות את פני יהוה". העולים היו באים להשתחוות לאלהים בבית המקדש, אבל בדרך הטבע היה חלק מן הפעולות הסקרליות (תהלוכות, משתאות, מחולות וכו') נעשה לא במקדש עצמו אלא בעיר הקודש, מסביב למקדש. גם החגיגה בעיר הקודש היתה, "לפני יהוה" (מל"א ח', סה; השוה המחולות בכרמי שילה ב"חג יהוה", שופ' כ"א, יט ואילך ועוד). מלבד זה שורה היתה קדושה במדה ידועה על כל עיר בישראל, בודאי מפני שבכל עיר היה מקדש או במה. לפיכך אנו מוצאים, שאת המצורעים היו משלחים מן העיר (מל"ב ז', ג) ושאת הנידונים למיתה היו ממיתים מחוץ לעיר (מל"א כ"א, י, יג). והנה על ידי זה שס"ד קבע את מושג בית הבחירה ויחד את הקדושה למקדש אחד קבע ממילא גם מושג חדש של עיר קדושה בתור תחום-קודש מסויים. בבית הבחירה אדם מקריב את קרבנותיו ע"י הכהן, ובעיר הבחירה הישראלי חייב למלא כמה וכמה מחובותיו הדתיות. "המקום אשר יבחר" יש לו בלשון ס"ד שני מובנים: בית הבחירה ועיר הבחירה⁵. אסור לזבוח לאלהים בשום מקדש מלבד המקדש הנבחר, אבל גם אסור לאכול קדשים בשום עיר מלבד העיר הנבחרת (דב' י"ב, יז ואילך). את המעשר, את הבכורות, את הבכורים חייב אדם להביא לעיר הבחירה, ורק שם מותר לאכול אותם (י"ד, כב ואילך; ט"ו, יט ואילך; ט"ז, יב ואילך; השוה כ"ו, א ואילך). רק בעיר הבחירה מותר לאכול את בשר הזבחים (י"ב, יז). מלבד זה טבע ס"ד במטבע חדש את התוקים העתיקים המחייבים את הישראלי לעלות בשלש הרגלים לאחד המקדשים, "לראות את פני יהוה" (עיין שמ' כ"ג, יד—יז; ל"ה, כג—כד): ס"ד מחייב את העם לעלות בשלש החגים אל "המקום אשר יבחר" (דב' ט"ו, א—יז). גם את הפסח הוא אוסר לזבוח

5 ע"ר מושג עיר הבחירה עיין: מל"א ה', טז, טז, מ"ח; י"א, יג, כב, לו; י"ד, כא ועוד. מלבד זה מובן מאליו, שאת הסצנות בדב' ט"ו, ז, טו; י"ה, ח ואילך; ל"א, י—יב יכלו לקיים רק בעיר ולא בבית המקדש. וכן לא נאמר במעשר, שהוא חייב להקריב ממנו קרבנות, אלא שחייב לאכול אותו, "במקום אשר יבחר". מכל מקום מותר לקנות במעות מעשר שני כל מאכל ומשקה אשר תאוו נפשו (י"ד, כו) — גם כאכל שאינם קרבים לזבוח.

בשערים. מלבד זה הוא מצוה על הישראלי ללון בעיר הבחירה בליל פסח (ט"ו, ז). וכן הוא מצוה לשהות שבעת ימי חג הסוכות בעיר הבחירה (טו). להלן הוא מתקן, שהכהן או השופט שבעיר הבחירה הוא המכריע „בדברי ריבת“ אשר בשערי ישראל (י"ו, ח ואילך). בעיר הקודש נקראת התורה בחג הסוכות בשנת השמיטה (ל"א, י ואילך). כך יצר ס"ד את מושג עיר הקודש במובנה המשנה-תורתי המיוחד: במובן תחום-קודש (בלשון ההלכה: „לפנים מן החומה“), שרק בו יכול הישראלי למלא חובות דתיות מסוימות.

והנה מופלא הדבר, שבס"כ אין אנו מוצאים אף אחד ממושגי היסודיים של ס"ד ואף אחת מן המצוות התלויות בהם. זהו כלל קצר אבל כלל גדול ומאלף מאין כמוהו. בשום מקום לא מצינו בס"כ רמז לרעיון היסודי של מקום הבחירה. האהל-מועד של ס"כ הוא מקדש נודד ללא מקום קבוע. אמנם, זה נובע מטבע חיי המדבר. אבל ס"כ אינו רומז בשום מקום, מה צריך לעשות בארץ. האהל-מועד כאילו בא אפילו לשלול את רעיונו היסודי של ס"ד; מכל מקום אינו כולל אותו. כמו כן אין בס"כ שום רמז למושג עיר הבחירה במובנו של ס"ד, וממילא אינו מזכיר אף אחת מן המצוות התלויות בעיר הבחירה: לא את חובת הבאת מעשר ובכורות לעיר הקודש ואת חובת אכילתם שם, לא את מצות לינת ליל פסח וחגיגת שבעת ימי סוכות בעיר הבחירה, לא את זכותה המיוחדת להכריע בדברי ריבות, לא את מצות קריאת התורה שם בחג הסוכות בשנת השמיטה. וכן אינו מזכיר את ענין הבאת „בכורים“ לעיר הקודש (עיין דב' כ"ו). יותר מזה: ס"כ אינו מזכיר אפילו את החובה לעלות לעיר הבחירה בשלש רגלים. אם היתה לו אחדות הפולחן בכללה „מובנת מאליה“ — כלום היה גם דבר זה „מובן מאליה“, שכל ישראל חייבים בעליה ודוקא בשלש רגלים? אולם לא בלוח החגים שבויק' כ"ג ולא בזה שבבמ' כ"ח אין זכר לחובה מיוחדת זו המציינת את שלש הרגלים משאר החגים⁶. (על החגים עיין עוד להלן). היתכן, שספר

6 החובה לעלות לרגל לעיר הבחירה אינה כלולה בשום פנים ב„חוק“ המסופר באוהל מועד: במחנה שבמדבר לא היה מקום למצוה זו. ביחוד ברור הדבר בשים לב, שחוקי המועדות של ס"כ תלויים בארץ ולא נתנו להתקיים במדבר (ויק' כ"ג, י—כ; עיין על זה עוד להלן). הרי שהיה צורך בחוק ע"ד חובה מיוחדת זו, שתהא חלה על הערה בשעה שלא יהיה עוד לא מחנה ולא אוהל מועד. מלבד זה הרי אין ס"כ (לא בויק' כ"ג ולא בבמ' כ"ח) מבחין בין שלש הרגלים ובין שאר המועדות, אלא מונה הוא את נימוסי כולם זה אחרי זה. וממה נפשך: אם החובה לעלות לעיר הקודש

המבוסס על ס"ד היה עובר בשתיקה על ענין יסודי כזה, שהוא בעצם עמוד התוך של שיטת אחדות הפולחן? מלבד זה חסר בס"כ עוד חוק יסודי של אחדות הפולחן: האיסור לאכול בשר קרבן (בשר קדשים קלים) מחוץ לעיר הבחירה. התירוץ, שס"כ אינו אוסר את הבמות, מפני שאחדות הפולחן היא לו „מובנת מאליה“, הוא איפוא תירוץ של מה בכך.

אבל אין לחשוב, שס"כ אינו מזכיר את כל המצוות הללו, מפני שאינו דן בכלל בענין תחומי קדוש. אדרבה, ס"כ מבחין בין תחומים שונים בבחינת הקדושה והטומאה, אלא שמתוך מושגיו אנו רואים בבידור, שתחום של קדושה משנה-תורתית אינו ידוע. ס"כ מבחין בין תחומים אלה: מקום קדוש (או: „מקום קדש“, „קדש“ היינו האהל וחצר האהל), המחנה, מחוץ למחנה. מלבד זה הוא מבחין בתחום שמחוץ למחנה בין מקום טהור (ויק' ד', יב; ו', ד; במ' י"ט, ט) ובין מקום טמא (ויק' י"ד, מ—מה). את המקום הטהור והטמא הוא מצרף יחד בשם „כל מקום“ (במ' י"ח, כא). והנה מה מצה ס"כ ע"ד התחומים האלה? משלשת התחומים הקבועים (משכן, מחנה, מחוץ למחנה) ה„מחנה“ הוא המקביל למושג העיר, ובחוקי המחנה היינו יכולים למצוא חוקים דומים לחוקי עיר הבחירה של ס"ד. אבל אין שום רמז לכך. התחום המרכזי — המקום הקדוש — הוא קודם כל מקום מעשי הפולחן. אולם יש מעשי פולחן הנעשים דוקא בתחום החיצוני — מחוץ למחנה (אבל „במקום טהור“): מחוץ למחנה נשרפות חטאות, שהובא מדמן אל הקודש פנימה (ויק' ד', יב; כא; ו', כג; ח', יז; ט', יא; ט"ו, כז), שם מתחטא המצורע בשתי הצפרים (י"ד, ג ואילך), שם נשרפת הפרה האדומה (במ' י"ט, ב). מחוץ למחנה, במקום טהור, משתמר דשן המזבח (ויק' ו', ד). אולם מחוץ למחנה הוא גם מקום הטומאות: לשם („המדברה“) משלחים את השעיר לעזאזל ולשם משלחים את הטמאים. עיין גם ויק' י"ד, מ—מה. המחנה הוא סתמו „מקום טהור“, ובס"כ יש כמה חוקים המצוים על טהרתו: את המתים מוציאים מחוץ למחנה (ויק' י', ד ואילך); חייבי מיתה נהרגים מחוץ למחנה (כ"ד, יד ואילך; במ' ט"ו, לה ואילך); מצורעים, זבים וטמאי מת משלחים מן המחנה (ויק' י"ג, מו; י"ד, ג ואילך; במ' ה', ב ואילך ועוד). אבל

חלה רק על שלש הרגלים, הרי היה צריך לפרש את הדבר בחנים אלה, ואם חובת העליה חלה על כל המועדות (שלא כחוקי סי"א וס"ד), וראוי שהיה צריך להזכיר במירוש חרוש זה.

ԲՀ՝Ա Ը՝Ա՝ Ե՛ Ե՛ (ԵՄԱՅ ԼԵ, Ե՛Ի՛ Ե՛ Ը՝Ա՝ Ը՛Ի՛ Ը՛Ի՛ Ե՛ՄԱՅ Ի՞՞
 ՄԵՀԻՄ ՍՏԻԼԵՑԻՍ ԵՄԵՆ ԵՄԱՅ ԵՄԱՅ ՀԵՒԼ՝ Ը՛Ի՛ ԲՀ՝Ը Ի՛ Ի՛
 ԵՄԱՅԻ ԵՄԱՅԻ ՄՀ Օ՞Շ ԵՄ ԸՄՈ ԵՄ ԸՄՈ ՀՀՀ ԸԼԻ ԹԵԼՆՀ: ԵՄԱՅ Ը՞Լ
 ՀԻՄԼԻ ՀԵՒՄԻ “ԵՄԱՅ ՀԵՄԱՅ” ԵՄԱՅ ԸՕ՞Շ ԵՀԸԼ ԵՄ ԸԼԵՑԻ ՔԻ՛ ՄԹԻՑ
 ՀԻ ԻՄՀԸ) Ը՝ՔԱԸ՛ Ը՝Ը՛Ը՛՛ ԵՄԱՅ “ԵՄԱՅ ՀԵՒԼ” (ՄՈ՛ Ը՛ Ը՛՛ Ի՛) ՍԺԵՀ
 Ը՞Լ ԵՄԱՅԻ ԸԼԸ՛, Ե՛Ի՛ Ք՛ ԻՄՀԸ ԵՄԱՅ ԵՄԱՅ Ը՝ԵՄԱՅ” ԸՕ՞Շ (ՄՈ՛
 Ը՛ ՍԺԸՄ՝ Ե՛՛՛ — ԸՕ՞Շ ԻՄԱՅԻ՛ ԸԸ՛ ԵՄ ԸԼԵՑ ԵՀՀ Ը՛ ՄՕ՞Շ ՔԱՅԼ
 ԵՄԱՅԻ ՄԸԼԸ՛ Ը՛ Ը՛ ԵՄ ԸԼԸՀ ՀՕ՞ՀՀ՛ Ք՛ ՀՔ՛ ՀՀ Ը՛Լ ԸԹԵԼՆՀ՛ ՄԵՄ
 ՔԻՀ՛ “ԵՄԱՅ” ԸՄԼ ԵՄԱՅ ՄՀ ՍԺԸՄ՝ ՄՔ՛Լ ՄՕ՛ ԵՄ ԵՄԱՅ

ՍԺԸ՛ ՍՏՔ՛) Ք՛Լ ՄՕ՛ ՍԺԸ՛ ՀԵՒՄԻ Ը՛Լ ԵՄԱՅԼԻ՛
 ԹԵՄԵՑԻՍ ԵՄԱՅԻ՛ ՄՀ Օ՞Շ (ԵՄՈ՛՛ ԵՄԱՅ՛ ԵՄԱՅ ՀԵՄԱՅ՛ ՍԺԸ՛ ՍՄԼ՛
 ԵՄԸՀԻ՛ ԸԼԻ՛ ՄՍՄԱՅԻ ԵԺԼՄ ՄՀ Օ՞Շ Ը՞Լ Ք՛Շ ԵՄԵՑԻ ԵՄ Ք՛ ԵՄ
 ՀՕ՞ՇԻ՛՛ ԸՀՀ ՍԺԸ՛ Օ՞Շ Ք՛Շ ԸԼԸ Ք՛ՇՔ՛ Ք՛ ԵՄԱՅ ԵՄԱՅ ՄՀ ԸԸ՛
 ԵՄՕ՛՛ (ԸԸ՛՛: ՄՕ, Ե՛՛ Ը՛)՝ ՔՀՀ ՄՀՕ՛՛ ԸԸՒԼԸ՛ ԸՔՀՀ՛ ՀԵ՛ Օ՞Շ
 ԸԼՄԻ ԸԼՄԻ՛ ԸԼԸ՛ Օ՞Շ ՍԺԸ՛ ԸԸ՛ Ք՛Շ ԵՄԱՅ ԵՄԱՅ ԸԼԸ՛ ՍԺԸ՛ ՀՔՀՀ՛
 ՄՀՕ՛՛ ԸԸՒԼԸ՛՛ ՀՔ՛ ԸՄԺԸ՛ ԵՄԸԸ՛ ԸՀՔ՛ Ք՛Լ ԸԸ՛՛՛ ԸԸ՛՛՛ ՀՔՀՀ՛
 ԵՄԱՅՀ ԸՕ՞Շ՛ Ը՛ ԵՄԱՅՀ՛ ԸԸ՛, Ք՛Լ ՄՕ՛ ԵՄ ԵՄԸ՛ ՍԺԸ՛ ՀՔՀՀ՛
 ՄՀ Օ՞Շ Ը՞Լ ՔՀՀ՛ ԸԼՄԻ ՀԸՄԻ՛ ԸՀԹԸՆՀ՛՛ ԵՄՐԸՀ՛՛ Ք՛ Ը՛Լ
 Ք՛Շ ԵՄԱՅ ՍԺԸ՛ ՀՔՀՀ՛ (ԸԸ՛, Ի՛ Ը՛—Ը՛)՝ ԸՀՀ ԵՄԱՅԻ ԵՄԸԸ՛՛
 ԸԸ՛ ԸԸ՛՛Հ ՀԸՄԻ ՄՀՕ՛՛ ԵՄՐՀՀ՛ ՀԸ՛՛: Օ՞Շ Ք՛Շ ՀՔՀՀ՛ ԸՕ՞Շ՛՛ ՔՀՀ
 Ե՛՛ Ը՛—Ը՛)՝ ԻՄ Ք՛Շ՛: ՍՄԼ ՀՔՀՀ՛ Ի՞ ԸՕ՞Շ Ի՞ ԵՄԱՅ Ի՞ ԵՄԱՅ ՀԵՄԱՅ՛
 ՍՄԼ՛ (ԸԸ՛, Ե՛ Ը՛)՝ ԵՄԱՅ ԵՄԸ՛ ԸԸՒԼԸ՛ ՄՄԸ՛Հ ՀՔՀ՛՛ ՄՀՕ՛՛ (Ը՛,
 Օ՞Շ Ք՛Շ ՀՔՀՀ՛ Ք՛Լ՛ ՄՀՕ՛՛ (ԵՄ Ը՛Ը՛ ԵՄՐՀՀ՛Հ՛ ՀԸՄԻ՛) Ը՝ՍԺԸ՛
 ԸՕ՞Լ ԵՄԱՅ Ը՞Լ ՔՀՀ՛ ԸԼՄԻ ըՀ՛ (ՄՀՕ՛՛ ԸԸՒԼԸ՛) Ք՛ ԸԸ՛՛՛ ԸՕ՞Շ
 ՀՔ՛: ԸԸ՛, Ի՛ Ը՛ Ը՛ Ը՛ Ի՛ Ի՛ Ը՛ Ը՛ Ը՛՛ Ը՛՛ Ը՛՛)՝ ՀՄԸ ԵՄ Ք՛Լ ՍԺԸՀ՛
 (ԸՄԱՅ Ք՛Հ՛ Ը՛Ը՛՛ Ք՛ ԸՀՄԼ ԵՄՀԸ՛ — “ՀԸ՛՛ Ը՛ ԵՄՀՀ՛՛: ՄՕ, Ը՞՛
 ՀՔ՛)՝ ԸԼՄԻ ԸԼՄԻ՛ (ԵՄԱՅ՛ Ք՛Շ՛՛ ԸՕ՞Շ՛) ԸՔՀՀ՛ Ը՝ՍԺԸ՛ ԸԼՄ՛,
 ԸՔ՛Ը՛) ԵՄ (ԸՕ՞ՇՀ՛՛ ԸԼԸ՛՛) ԵՀ՛ ԸՔՀՀ՛ “ԸՀՀ ՍԺԸ՛” (Ը՛, Ե՛՛
 ԸԸ՛Լ ՍՏՔ՛՛ ԵՄՐՀՀ՛ ԸՍԸ՛ ԸԸ՛՛ Ը՛Ը՛ Ը՛Ը՛ ԵՀՀ ՄՀ Օ՞Շ (“ՍՏՔ՛

Ք՛ ԵՄՔ՛Լ ՄՀ Օ՞Լ (“ՍՏՔ՛ ՄՐ՛) Ք՛ Օ՞Շ ԸԸ՛Լ՛ Ք՛ ԵՄ
 ԸԸ՛ ԵՄ ՀԸ՛՛ Ք՛ Ը՛Ը՛ ՍՄԸ՛ Օ՞Շ Ը՞Լ ՔՀՀ՛ ԸԸ՛՛
 ՄՀ ԸՄԱՅ “Ը՛Լ Ը՛Ը՛՛”
 Ք՛ ԸՀՀ ԵՄԱՅԻ ԵՄԱՅ Ը՛՛ ՄՕ՛ Ը՛ Ը՛Հ Հ՛՛ ԸՕ՞Շ Ք՛՛ Ը՛՛

במ' י"ב, יד השייך לסי"א). הרי שה"מחנה" של ס"כ מובנו גם תחום של מקדש וגם עיר סתם. ההפרדה המשנה-תורתית של שני המושגים אינה ידועה לו עוד כלל. לפי זה אין גם האהל מועד של ס"כ יכול להיות אלא טופס קדמון של כל מקדשי ישראל, כמו שנראה עוד להלן: בכל "מחנה" בישראל יש "אהל". לזה מתאים הדבר, שס"כ מדבר גם על "מחניהם" של ישראל בלשון רבים: "מחניהם" בבמ' ה', ג יש לתפוס כלשון רבים בגלל המלה "בתוכם", השוה שם י"ג, יט.

אנו רואים איפוא, שלא רק האיטור להקריב בבמות חסר בס"כ אלא — כל מושגיו היסודיים המיוחדים של ס"כ חסרים בספר זה.⁷

החגים

ההשקפה השלטת באסכולה של ולהויון, שחוקי החגים בס"כ מאוחרים מחוקי החגים שבסי"א וס"ד, עומדת בעיקרה על הוכחות אלה, שסדר וסכם אותן ולהויון⁸ ושחוזרות בצורות שונות בספריהם של אנשי האסכולה:

שלש הרגלים הן בסי"א (שמ' כ"ג, יד—יו; ל"ד, יח—כד) ובס"ד (ט"ז, א—יו) חגים חקלאיים ועממיים. חגים אלה קשורים בעבודת האדמה ועתותיה: חג האביב, חג הקציר והבכורים, חג האסיף. עיקרם: מחול ושמחה לפני יהוה, סעודות-קרבן לפניו במקדשים בהמון חוגג. זמנם לא נקבע בדיוק לפי לוח כללי אחד. קביעתם תלויה בתנאי המקומות ובמסכות העתים. כמו כן לא נתן להם קבע של נימוסים כהניים הנעשים במקדש. יש נטיה לתת להם נימוקים היסטוריים. יש זכר להנמקה ההיסטורית בסי"א, והיא גוברת יותר בס"ד. אבל היסוד הטבעי הוא עדיין בכל זאת עיקר. לא כן בס"כ. בס"כ (ויק' כ"ג, היינו החלקים השייכים לס"כ בפרק זה; במ' כ"ח—כ"ט) אנו מוצאים לוח קבוע ומסודר של

7 הלשר (ZAW 1922, ע' 228) אומר, שס"כ דלג משום על חוקי ס"ד, מפני שהיו "אידאולוגיים" ולא נחנו להתנשם. מלכר מה שדעה זו תמוהה היא מצד עצמה, הרי אין בה כדי לבאר את החזיון הנידון. כי ס"כ "מדלג" גם על אותו המצוות המיוחדות של ס"ד, שאינו "אידאולוגיות" ושנחנו להתנשם, כנון האיטור לאכול קדשים מחוץ למקום הנבחר או המצוה לפנות לשם בדברי ריבות או לקרוא שם את התורה כהן הסוכות — כל אותן המצוות, שקימו אותן בימי בית שני באמת. מכל מקום ברור, שאין לבאר עובדה זו מתוך ההנחה, שס"כ בא להמשיך את ס"ד ושהוא בנוי על רעיון אחדות הפולחן של ס"ד.

מועדים. האופי החקלאי והעממי של החגים נטשטש. הם אינם נובעים עוד מחיי איש האדמה, אלא קבועים הם כל אחד ביומו. והנמקה ההיסטורית גוברת. הנימוס הקבוע וסדרי הקרבות והזבחים הקרבים במקדש נעשים עיקר (במ' כ"ח—כ"ט), והם באים במקום הבעת השמחה העממית. החגים כאילו נהפכו לנימוסי חטוי ותשובה. ליד שלש הרגלים מופיע כאן יום „צום־אבל” — יום הכפורים⁹. לחגים נתנה צורה אחת קבועה וכללית. ניתק השורש הטבעי של החגים, והם נהפכו לנימוסים מקדשיים. וטעם התמורה הזאת הוא: השפעת החורבן והגלות. הכרת החטא גברה. גבר רוח „שלילת הטבע”¹⁰. העם נתק מעל חיי האדמה. כבבל נעשו היהודים „עם מסחרי”¹¹. פסקה השמחה, ובמקומה באה התשובה והחרטה. רק אח"כ, כשהכנסיה היהודית נתחזקה ונתעוררה בה שוב היצרים העממיים, חזרה שמחת החגים. בס"כ משתקף מצב הרוח של תקופת הגלות וראשית בית שני.

אולם יסודה של השקפה זו רעוע מאין כמותו, וכולה תלויה על בלימה.

קודם כל אין יסוד לדעה, שהחג החקלאי, העממי, יום השמחה והצהלה, בלי קבע זמן ונימוס, הוא העתיק ושקבע הזמן, הנימוס, הקרבן וכן יסוד החטוי והצום הם מאוחרים ומקורם ב„גלות”. בבבל ובמצרים (וכן בשאר ארצות) אנו מוצאים סדרי מועדות עתיקים, קבועים ומגובשים בזמניהם ונימוסיהם, שאין בהם כלל וכלל אופי של צהלה עממית פרימיטיבית ותלויה בצירופי־תנאים ארעיים של חיי הטבע. כמו כן עתיק הוא חג החטוי, וקיים הוא בכל מקום ליד החג החקלאי, ודבר אין לו עם „גלות”. כמו כן טבועה בחג כשהוא לעצמו נטיה כלפי ההנמקה ההיסטורית. הנימוק ההיסטורי נטפל על היסוד הטבעי של החג ומשנה במדה ידועה את אפיו. באלילות מתבטאה הנטיה הזאת בשאיפה להנמקה המיתולוגית, שיש בה מן היסוד ה„היסטורי”. קבע הזמן, קבע הנימוס המקדשי, החטוי, ההנמקה ההיסטורית אינם איפוא כשהם לעצמם סימנים של תקופה מאוחרת. ואם יש בבחינה זו הבדל בין סי"א וס"ד ובין ס"כ אין זה אלא מקרה התלוי בתולדות התגבשות היצירה הספרותית בישראל. מלבד זה עומדת כל ההפרדה הברורה והנקיה של ולהיוון על הנחת

9 שם, ע' 103.

10 שם, ע' 99.

11 שם, ע' 103.

עזר מתמיהה אחת: את ויק' כ"ג, עד כמה שהוא שייך לסה"ק, הוא מצרף דוקא לסי"א ולס"ד¹². ה"ריוח" ברור: על חשבון ס"כ יש לזקוף אחרי נתות זה כמעט רק את לוח הקרבנות שבבמ' כ"ח—כ"ט. כל השאר נובע מכאן מאליו. אולם באמת הרי סה"ק אינו אלא חלק מס"כ. לא זו בלבד שהוא קרוב לס"כ באפיו ובסגנונו, אלא שהוא נתמזג עם ס"כ ליחידה אחת. בה בשעה שכל החומר החוקי נמסר לנו במגילותיו הנפרדות, אנו מוצאים בויק' כ"ג הרכב של מקורות. מסדר ס"כ השתמש איפוא בחוקי החגים של סה"ק והבליע אותם בספרו. ולפיכך מתבטאת בויק' כ"ג כולו תפיסת-החג של ס"כ ולא של סי"א וס"ד.

ואחר תקון המעוות הזה משתנה כל התמונה כולה תכלית שנוי. בחוקי החגים של ס"כ יש יסוד נימוסי, כהני, מקדשי, אבל החגים לא נתקו כלל וכלל מעל יסודם החקלאי והעממי. ליד חג המצות מופיע בויק' כ"ג חג חקלאי, שלא נזכר בסי"א ובס"ד: חג העומר, שהוא חקלאי-עממי וכהני-מקדשי בבת אחת. חג הבכורים מופיע כאן כסיומו של חג העומר, וגם בו יש אופי כפול זה. חג הסוכות הוא גם כאן חג האסיף (לט). מופיע מנהג עממי של שמחת האסיף, שלא נזכר בסי"א ובס"ד: השמחה בפרי עץ הדר וכו' (מ). נימוק היסטורי חדש נתן רק למנהג הסוכות (מג), אבל אין זה משנה את האופי החקלאי של החג כולו. יום הכפורים אינו יום "צום של אבל" ודבר אין לו עם הלך-הרוח של הכרת-החטא, שגברה אחרי החורבן. אין בחג זה כל יסוד היסטורי, ואין לו כל יחס אל החטא ההיסטורי של האומה, שבקשה להטהר ממנו אחרי החורבן. הוא יום חטוי שנת, יום טיהור העם והמקדשים מן העוונות וביחוד — מעוון הטומאה. דוגמתו אנו מוצאים על פני כל האדמה, ובהתמעטות רגש השמחה בגלות אין הוא תלוי כלל¹³. ואף אמנם אין שום ראיה, שנתמעטה שמחת החגים בישראל בזמן מן הזמנים. הספורים בעז' ונח' מעידים על ההפך הגמור: עולי הגולה שמחים ומריעים בכל עת מצוא (עז' ג', ח—יג; ו', יט—כב; נח' ח', ט—יז; י"ב, כז—מג). אין מן הצורך להוכיח, שהדעה, שהיהודים נעשו בבבל "עם מסחרי", אין בה ממש. בכל אלה אין איפוא בסיס אמתי להתאמת ס"כ לזמן גלות בבל ושיבת ציון.

12 שם, ע' 83 ואילך.

13 על יום הכפורים עיין עוד להלן: "ספרות התורה וספר התורה", ע' 207—208.

על מנהג שלוח השעיר עיין להלן: "האמונה הישראלית — הפולחן".

ולא זו בלבד אלא שחוקי החגים של ס"כ הם באמת עתיקים מחוקי ס"ד. גם מחוקי החגים נמצאנו למדים, שס"כ אינו יודע עוד את אחדות הפולחן.

כבר הראינו למעלה על העובדה, שבס"כ אין חוק על דבר עליה „לראות את פני יהוה" בשלש רגלים. אמנם, את החוק הזה אנו מוצאים גם בחוקות הקדומות שמלפני ס"ד (שם' כ"ו, יד—יו; ל"ד, כג—כד). אבל בחוקות אלה אין זו אלא מצוה מן המצוות: ערך יסודי אין לה. העליה לרגל היא אחד המנהגים העממיים העתיקים, אבל העליה לא היתה עיקרם וגופם של החגים. היו חוגגים ומקריבים קרבנות בכל מושבות ישראל ובכל הבמות, ורוב הנימוסים לא היו קשורים בעליה לעיר קדושה. לא כן בס' דברים: הוא מעביר את כל מרכז הכובד של החגים לעליה לעיר הבחירה. אפילו את הפסח הוא מצוה לעשות בעיר הבחירה (עיין בסמוך). אם ס"כ אינו מביא את חוק העליה לרגל, אנו יכולים להבין זאת מתוך נקודת-השקפה שלפני ס"ד: אין זו אלא אחת המצוות, שאנו מוצאים בשאר סדרי החוקים ואינן בס"כ¹⁴. ס"כ ודאי לא בא לעקור מנהג זה, אבל לא פקד אותו בבואו לסדר את הנימוסים הקבועים של החגים. אולם היתכן דבר כזה מנקודת-השקפתה של אחדות הפולחן בסגנון ס"ד?

ואמנם, פרטי הנימוסים של ס"כ מראים לנו, ששיטת חגיו אינה עומדת על אחדות הפולחן.

שחוקת הפסח של ס"כ (שם' י"ב) סותרת לחוק הפסח של ס"ד (דב' ט"ז, א ואילך), הוא דבר, שהכל מודים בו. לפי ס"כ הפסח נעשה בבית ע"פ נימוס פולחני מיוחד; הוא מין „זבח משפחה" קדמון. לפי ס"ד אסור לזבוח את הפסח ב„שערים". תלמידי ולהיוון רואים בחוקת ס"כ (שהרכוז הוא לו „מובן מאליו") ויתור לנטיות שלפני הרכוז, מאחר שהרכוז לא הצליח לגמרי. אבל מה טעם חקקו חוקה זו בימי בית שני, בשעה שהיהדות נכבשה כולה על ידי תורת אחדות הפולחן של ס"ד? בימי בית שני לא עשו את הפסח מעולם לפי חוקה זו. עולי הגולה עושים את הפסח, לפי עז' ו', יט ואילך, ככתוב בס"ד. היהדות אחדה גם כאן, כמו בשאר החוקים, ס"כ עם ס"ד: את ה„שה" קיימו, את מתן הדם על המשקוף ועל המזוזות בטלו, הפסח אינו קרב אלא במקדש, ואיננו נאכל

14 כנוז: „לא תבשל גדי בחלב אמו" (שם' כ"ד, יט; ל"ד, טו; דב' י"ד,

כא) ועוד.

אלא בירושלים (דה"ב ל"א, טו ואילך; ל"ה, א ואילך; משנה פסחים ה', א ואילך, השוה ביחוד ט', ה). מעולם לא עשו איפוא בימי בית שני את הפסח ע"פ ס"כ¹⁵. ואין להבין למה המציאו עתה חוק זה. הדעה, ששה הפסח של ס"כ אינו קרבן ממש, מפני שאינו קרב בבית הבחירה¹⁶ או מפני שחוק הפסח של ס"כ נתחבר בגלות בבל ובשכיל בני הגולה¹⁷, אינה נכונה: ס"כ קורא לו בפירוש "קרבן יהוה" (במ' ט', ז, יג)¹⁸. נימוסיו המיוחדים נובעים מזה, שהוא קרב מחוץ למקדש ולא ע"י כהן. הוא שייך לסוג הקרבנות שמחוץ למקדש של ס"כ (שעוד נדבר עליהם להלן). כשתי הצפרים של המצורע, כפרה האדומה, כשעיר לעזאזל וכו'. על מוצאו הקדמון של נימוס זה מעידה קודם כל העובדה, שגם ס"א מכיר אותו. כי שמ' י"ב, כא—כז הוא בלי ספק מסי"א. מלבד זה יש בו כל סימני הקדמות: הוא קרב במשפחה; הבית הוא באותה שעה כעין מקדש, מתן הדם על המשקוף והמוזות הוא מנהג עממי עתיק. אין ספק איפוא, שחוק זה הוא מלפני ס"ד.

הוא הדין בלוח־החגים שבויק' כ"ג.

מסה"ב נמצאנו למדים, שחג השבועות קשור היה מימי קדם בקציר ובהבאת "בכורים" (שמ' כ"ג, טז; ל"ד, כב). מכיון שחג זה קשור במנין "שבועות" (השוה דב' ט"ז, ט), ברור, שאינו אלא סיום של חגיגה המתחילה בראשית הקציר. חגיגות קציר אלה היו קשורות מלכתחלה, כמוכן, בעבודת המקדשים שבגבולים. כמו כן יש לראות את המנהג לחוג את חג האסיף בסוכות כמנהג של ישובי השדה, וגם הוא נולד בלי ספק לפני רכוז הפולחן. ס"ד הפריד גם את החגים האלה מעל המנהגים, שהיו קשורים בהם מלכתחלה, כמו שעשה בחג הפסח, מפני שהללו היו כרוכים בעבודת הבמות. את הבאת הבכורים הפריד מעל חג הבכורים ותקן נימוס מיוחד של הבאת בכורים (ראשית), שאינו קשור עוד בחג (דב' כ"ז, א ואילך).

15 אולם ולהויון, o, p, ע' 103, אומר בלי פקפוק, כמנהגו: "בברית החדשה אין איש חושב על חגיגת פסח אחרת מאשר זו שבשמ' י"ב" וכו'. כאילו נזכר בברית החדשה מתן דם על המשקוף וכאילו הפסח הוא שם זבח משפחה ואינו נעשה בירושלים.

16 ולהויון, Prolegomena, ע' 95, 98

17 Graf, Die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments, ע' 81, וקרא לו בזה ג'ורג'.

(עיי' דילמן בפירושו לשמ'—ויק', ע' 126). עיי' גם בוידיסין, Priestertum, ע' 268.

18 השוה ר"ד הופמן בספרו הנ"ל, הערה 1 לע' 9. הופמן מראה גם על

שמ' י"ב, סג, מח.

מחג הסוכות נשתמר אצלו רק השם. כי על ישיבה בסוכות אינו מדבר. את שבעת ימי החג צריך לבלות במקום הנבחר. כנראה, בקש לשים את העליה למקום הנבחר במקום כל המנהגים הקדומים. לא כן ס"כ. על עליה למקום נבחר אינו מדבר. שבעת ימי חג הסוכות צריך לשבת לפי ס"כ לא „במקום אשר יבחר“ אלא — בסוכות. ויק' כ"ג, מב אינו השלמה לדב' ט"ז, טו. אדרבה, שני כתובים אלה דוחים זה את זה, כמו שיש ללמוד מתולדות חג הסוכות בזמן מאוחר (עיין להלן). במקדשים שבגבולים היה כרוך בודאי גם המנהג לשמור „לפני יהוה“ בפרי עץ הדר וכפות תמרים וכו' בשבעת ימי החג (ויק' כ"ג, מ).

גם שאר החגים קשורים לפי ס"כ במנהגים העתיקים. משמ' כ"ג, יט; ל"ד, כו אנו למדים, שבזמן קדום היו נוהגים להביא את ה„ראשית“ (את ראשית הקציר) לבית האלהים. ממל"ב ד', ג אנו שומעים, שהיו נוהגים להביא את ה„בכורים“ (ממתנות ה„ראשית“) בצורת ככרות לחם, שהיו נותנים לכהן (או ל„איש האלהים“), השוה דב' י"ח, ד. מכאן אפשר להסיק, שאת הבכורים היו מביאים למקדשים בחג הבכורים בצורת לחם אפוי. ומנהג זה אנו מוצאים בויק' כ"ג, טו ואילך. את הבאת שתי הלחם וכן את הבאת העומר תופסים ברגיל, בעקבות ביאור ההלכה, כקרבן יחיד של כל עדת ישראל. אבל לפי פשט הכתובים אין הדבר כן. מנהגי חג העומר וחג הבכורים הם מנהגים, שכל אכר היה מקיימם, כדי להתיר ולקדש את קצירו. המנהגים נסמכו במקראות לקרבנות החג של העדה (היינו: של כל עדה ועדה), ומכאן באה הטעות. ויק' כ"ג, כב מלמדנו, שיש לפנינו כאן מצוות ליחיד. גם במל"ב ד', מב היחיד מביא בכורים. וגם בדב' כ"ו נצטוו היחיד להביא בכורים. חוק-בכורים מקביל אנו מוצאים גם בס"כ עצמו: ויק' ב', יד—טז, במקום שמדובר בפירוש על מנחת בכורים של היחיד (שהרי כל הפרשה דנה ביחיד). באופן זה יש לפרש גם את ויק' כ"ג, מצות העומר (שם, י ואילך) נסמכה לפסח, אבל לא נקשרה בפירוש לפסח, וממילא גם לא נקבע לה זמן. ההלכה הפרושית והצדוקית נחלקו אח"כ בקביעת זמנה, היינו בפירוש המלים „ממחרת השבת“ (יא, טו). וכן אתה מוצא, שגם בבמ' כ"ה, כו ואילך לא נקבע זמן לחג הבכורים¹⁹. לפי ס"כ אין שני חגים אלה איפוא חגים

19 מזה אנו למדים, שהעדר קביעת זמן להבאת העומר ולחג הבכורים אינו ראיה, שויק' כ"ג, י—כ אינו מנוח ס"כ אלא מסה"ק (שהעורך של ס"כ

קבועים בדיוק, אף על פי שהם חלים אחרי הפסח. הם חג ראשית הקציר וסיומו, וזמנם תלוי בהתחלת הקציר בכל מקום ומקום. מן הבטוי „שבתות תמימת“ אנו למדים, ש„ממחרת השבת“ לפי פשוטו פירושו: ביום ראשון של השבוע. ביום ראשון של השבוע, שבו התחיל הקציר, כל אכר חיב להביא למקדש, במקום מושבו, „אל הכהן“, עומר „להניפר“ לפני יהוה (השוה: „והניחו“, דב' כ"ו, ד), כדי לקדש ולברך את קצירו. העומר הוא מתנת-ראשית ראשונה לכהן. בסוף הקציר האכר משאיר פאה ולקט לעני (ויק' כ"ג, כב, שאינו הוספה, אלא מגוף הענין). ואח"כ הוא מביא בסוף שבעה שבועות מן החדש לחם בכורים ליהוה. מנהגים אלה הם איפוא מעיקרם מנהגי העבודה שבכל מושבות ישראל. — בעבודת הבמות קשורים גם חג התרועה, שעיקרו היה בודאי תרועה מוגברת של הכהנים בחצוצרות במקדשים „לזכרון“ (השוה במ' י', ח—י), ויום הכפורים (ויק' כ"ג, כג—לב), שס"ד אינו מזכיר אותם כלל.

היהדות השתדלה אח"כ, בימי בית שני, בשעה שאספו את מגילות התורה העתיקות וספחו אותן על הספר הראשון — על ס"ד²⁰ —, לפשר בין חוקת הבמות הישנה, שנשתמרה בס"כ, ובין ס"ד. וקודם כל נדרשו על פי ס"ד חוקי הקרבנות והחגים שבס"כ. כיצד דרשו את חוקי הפסח של ס"כ, כבר ראינו. מעין זה קרה גם לשאר החגים. בימי עזרא ונחמיה נסו, כנראה, להשלים בין ויק' כ"ג, מב ובין דב' ט"ז, טו: את חג הסוכות חגגו בירושלים שבעה ימים, ושם עשו סוכות (נח' ח', יג—יח). אבל מנהג זה לא יכלו לקיים אח"כ. מפני זה ויתרו על דב' ט"ז, טו (עיין סיפרי על כתוב זה) וקיימו את המנהג העתיק של ס"כ לעשות סוכות בכל מקום²¹. גם ויק' כ"ג, מ דרשו על פי ס"ד ותקנו, שבמקדש נוטלים את הלולב שבעה ימים, ובמדינה — יום אחד (משנה ראש השנה ד', ג). את החוקים ע"ד

רק עברו והוסיף בו הוספות), כמו שרגילים להניח בעקבות נ'ורג', עיין ביאורו של ברתולט למקום זה. שהרי במ' כ"ח כולו ס"כ, ולא עוד אלא שהוא, לדעת החוקרים, אפילו מחלקיו המאוחרים, ובכל זאת אינו קובע זמן לחג הבכורים.

20 להלן נראה, שס"ד, אעפ"י שמצד תוכן חוקיו לא קדם לס"כ, היה הספר הראשון, שנחנך ונתקבל כחוקה לאומית מוסכמת בשעה ששאר החומר שבתורה עדיין היה קיים בבחינת ספרות.

21 כמו כן אנו למדים מן המסופר בנחמיה, שם, שאת דב' ל"א, י—יג הבינו אז כמובן חובת קריאת התורה בחג הסוכות „יום ביום, מן היום הראשון עד היום האחרון“. וזה מתאים, כנראה, לפשט כוונת הכתוב. עם כמול דב' ט"ז, טו בטלו גם מנהג זה (עיין משנה סוטה ז', ח).

הבאת העומר ושתי הלחם ביארו בהתאם לס"ד והפכו אותם למתנות צבור הבאות בבית הבחירה. את ויק' ב', יד—טז זווגו עם ויק' כ"ג, י ואילך ותקנו, שמן העומר מקריבים מנחה (משנה מנחות י', ב ואילך)²². תרועת יום הזכרון הופרדה מעל הקרבנות והותרה בכל מקום. וכן להלן. כך נשתמרו כמה וכמה ממנהגי הזמן העתיק גם אחרי בטול הבמות. רבים מהם נכללו בעבודת בתי הכנסיות, שבעצם אינם אלא הבמות הישנות בצורה חדשה, מותאמה לס"ד²³.

אהל מועד

את ס"כ נוהגים לשתף באופן מלאכותי עם ס"ד על ידי זה שמסיחים דעתם מחוקיו ותורותיו המיוחדים של ס"ד ומעמידים אותו על הרעיון הכולל והמופשט של „אחדות הפולחן“. אמנם, ס"כ אינו אוסר את הבמות. אבל הרי הוא מספר ע"ד מציאות עדה פולחנית אחת בימי קדם, שהיה לה רק מקדש אחד — האוהל מועד. ואם כן, הרי גם הוא מצוה על „אחדות הפולחן“ כס"ד. כי האוהל מועד — אומרים — אינו אלא חוק.

אולם באיזה מובן יש לראות את האוהל מועד כחוק? האהל הוא מקדש מטולטל, שנעשה על פי דוגמא של מעלה, שיש בו ארון ולוחות, שענן שוכן עליו, ובו אלהים נראה לישראל. מה מכל זה נועד לשמש „חוק“? הבקש ס"כ לשלול את חוקיות כל המקדשים בישראל? הנתכוון, למשל, לשלול חוקיות מקדש בנוי מאבן? או חוקיות מקדש בלי ארון? (כלומר — לשלול את חוקיות הבית השני?). את סמל האוהל אפשר לדרוש לכמה וכמה פנים. אבל שרירות לב היא להעלים עין מכל זה ולראות דוקא את אחדות הפולחן סתם כ„חוק“ המכוון בסמל ההוא ולהכניס בדרך זו לס"כ אידיאה משנה־תורתית סתמית ומופשטת. אין זה אלא מעגל הגיוני, אם מבארים את הסמל של ס"כ, שאינו יודע, כמו שראינו, שום מושג משנה־תורתי, על פי מושגיו של ס"ד. את ס"כ אפשר להבין רק מתוך האידיאות שלו. מה כוונת היחוד המכוון בסמל האוהל, מבאר לנו ס"כ די ברור בויק' י"ז. אלא שיש להזהר מלהכניס גם לפרק זה מושגים משנה־תורתיים, כמו שרגילים לעשות.

בשום מקום אין ס"כ מדבר על ניגוד בין האוהל ובין מקדש

22 עיין יוסף, קדמוניות ס"ג, י', ה.

23 ע"ד החנים עיין עוד להלן בפרקים „האמונה הישראלית“ ו„האמונה העממית“.

אחרים. הוא מתכוון תמיד רק כלפי הניגוד בין שתי הרשויות הקיצוניות: רשות הקדושה ורשות הטומאה, רשות יהוה ורשות „השעירים”. אולם הקדושה אינה קשורה בס״כ במקום קבוע ונבחר, כמו בס״ד, אלא בחלל־בית מקודש, בבית־משכן לשכינה. אלהים יכול ליחד לו בית־משכן ולהשפיע משם שפע קדושה לעמו. בימי קדם צוה אלהים לעשות משכן כזה—האוהל מועד. מחוץ למשכן המקודש והמובדל רובצת ה„טומאה”, וממגע עמה יש להזהר עד מאד. כמה וכמה מחוקי ס״כ נוגעים בתחום הטומאה. ס״כ יודע כמה וכמה קרבנות שמירה וחטאי הנעשים כאילו בין התחומים, המופנים גם כלפי רשות הטומאה של השעירים: הפסח, השעיר לעזאזל, צפרי המצורע, צפרי הבית המנוגע, הפרה האדומה. לכאן שייכת גם שריפת החטאת מחוץ למחנה. הצד השהה שבנימוסים אלה הוא, שיש להם זיקה לספירה שמחוץ למקדש, ל„שדה” (ויק' י״ד, ז, נג; י״ז, ה) או למדבר (שם ט״ז, כא, כב), מקום „השעירים”.

בנגוד זה שבין התחומים דן גם ויק' י״ז.

בפרק זה הרבו להתלבט עד מאד. ולהיוון וסיעתו מוצאים בפרק זה (שהוא מסה״ק) חוק איסור הבמות בעקבות ס״ד. בה בשעה שלס״כ אחדות הפולחן „מובנת מאליה”, דורש עדיין סה״ק, שהוא קרוב בזמן לס״ד, את האחדות הזאת.²⁴ אולם אחרי כל האמור למעלה ברור, שפירוש זה לא יתכן. כי הראיות, שהבאנו למעלה, שס״כ אינו יודע אף מושג משנה־תורתי אחד, כוללות גם את סה״ק. את חובת אכילת מעשר ובכורות בעיר הבחירה, את העליה לעיר הבחירה בשלש רגלים, את עשית הפסח בעיר הבחירה וכי' לא פקד סה״ק, ואילו את האיסור הסתמי לזבות בבמות הביא — ובצורה כל כך חמורה, „אידיאולוגית”, בלתי חיונית? כי אם נאמר, שסה״ק נתחבר אחרי ס״ד ושהוא מניח את אחדות הפולחן, יצא, שויק' י״ז בא לאסור שחיטת חולין, שהותרה בס״ד (דב' י״ב), ואמנם, כך מפרשים אותו ולהיוון וסיעתו.²⁵ אולם הרי ברור, שחוק כזה, בין שנתכוון לאסור כל זבח מחוץ לירושלים בין שנתכוון לרכו את הזבחים במקדשים מרכזיים אחדים,²⁶ כולל למעשה איסור אכילת בשר על רוב העם. ביחוד קשה

24 ולהיוון, Prolegomena, ע' 376.

25 עיין: ולהיוון, שם, ע' 51—52; Baentsch, Heiligkeitsgesetz; ע' 116 ואילך; ברתולט בפירושו לויקרא (י״ו, ג ואילך); המפל, Schichten, ע' 30 ואילך, ועוד.
26 עיין בוורדיסין, Priestertum, ע' 47; קימל, Geschichte, ח״א, ע' 330.

לקרב חוק זה אל השכל, אם נניח, שנתחבר אחרי החורבן, כדעת ולהויון וסיעתו. שהרי דוקא עתה היו היהודים פזורים בהרבה ארצות, ואי אפשר היה, שיביאו את כל זבתייהם לירושלים²⁷. לא נוכל ליחס למחוקק „אידיאליזמוס“ משונה כזה²⁸. אנו מוכרחים לומר, שאיסור זה אין לו שום שייכות לאיסור הבמות. את כוונת האיסור הזה עוד יש למצוא. מצד שני מבחין הכתוב בויק' י"ז בין שחיטה סתם (ג) ובין הקרבת קרבנות (ח), ומזה משמע, לכאורה, שהוא יודע את המנהג של שחיטת חולין. והנה לפי השקפת בית ולהויון מתיר ס"ד לראשונה שחיטת חולין, ואילו קודם לכן נחשבה כל שחיטה קרבן. לפיכך הם חושבים, שויק' י"ז הוא „ריאקציה“ נגד דב' י"ב המתיר שחיטת חולין. ולעומת זה טוענים מתנגדי ולהויון, ששחיטת חולין היתה נהוגה בעם גם קודם לכן²⁹, ולפיכך אין איסורה בויק' י"ז מוכיח, שס"ד קדם לסה"ק. הבנת ויק' י"ז, ג—ז תלויה בפתרון השאלה המטובכת הזאת.

מש"א י"ד, לב—לה אנו למדים בבירור גמור, שבזמן קדום לא היתה „שחיטת חולין“ נהוגת בישראל, וכל ראיותיהם של וויגר, אסטרייכר וכו' אינן יכולות להכריע עדות ברורה זו. אולם גם הדעה, שכל שחיטה היתה לפנים „קרבן“, אינה מדויקת. העם בש"א י"ד אינו מביא קרבנות ממש. סימן לדבר: על האבן זורקים רק את הדם, ואילו מן הקרבן היו גם מקטירים כבר בימי קדם את החלב (ש"א ב', טז). לפי זה היו מבחינים

27 מלכר זה כולל החוק בסתמו איסור אכילת בשר לכל ישראל בזמן שאין

בית המקדש קיים. היחכו, שחוק „אידיאליזמוס“ כזה נתחבר בזמן גלות בבל?

28 השקפה זו כבר דחו רילמן, בפירושו לויק' (י"ז); הר"ד הופמן בספרו הנ"ל, ע' 8, 15, 83; Wiener, The Origin of the Pentateuch (1912), ע' 120, וכן בספריו ומאמריו האחרים, עיין ביחוד מאמרו במכת"ע 1927, MGWJ, ע' 356; Eerdmans, Leviticus, ע' 90; להר, Deuteronomium, ע' 39. אולם דעתם של הופמן, וויגר, להר, שהאיסור בויק' י"ז מכוון רק לתקופת המדבר, שאז חנה כל העם במחנה אחד, אינה נכונה. כי בפסוק ז' נאמר בפירוש, שזוהי „חוקת עולם“, „לדרתם“. לא יתכן לפרש, ש„לדרתם“, מוסב על האיסור לזבוח לשעירים (וויגר, במאמרו הנ"ל, שם). כי הזנות אחרי השעירים נזכרה כאן רק דרך אנכ בתור טעם לעצם החוק. ביאורו של הופמן (שם, ע' 88), שהכוונה „לשתומי חוץ“, הוא מדרש ההלכה, ואין לו יסוד בפשט.

29 עיין הופמן בספרו הנ"ל, ע' 12 ואילך; וויגר, Origin הנ"ל, ע' 62, וכן מאמרו

ב-MGWJ, ע' 354; אסטרייכר, Reichstempel, ע' 46; להר, שם, 39, ואחרים. ואלו הם המקראות, שמהם מביאים ראיה להתיר שחיטת חולין לפני ס"ד: בר' י"ח, ז; כ"ז, ט; מ"ג, טו; שם"כ"א, לו; שופ' ו', יט; ש"א כ"ה, יח; כ"ח, כד; מל"א ה', ג.

גם בימי קדם בין שחיטה לשם אכילת בשר ובין קרבן. קרבן ממש היו הנדבות והנדריים וזבחי החגים והמשפחה, וביחוד הזבחים, שנזבחו במקדשים על ידי כהנים. אולם שחיטה, שבאה רק לשם אכילת בשר, לא היתה קרבן ממש, אלא שהיתה גם היא קשורה בנמיס דתי: מנהג היה לזרוק גם במקרה כזה את הדם על אבן מיוחדת ומוקדשת לדבר ("מזבח"), לשם יהיה. אסור היה לשפוך את הדם, "ארצה" (ש"א י"ד, לב), וזה שנקרא אכילה, "על הדם" (שם, לב—לג).³⁰ אבני־מזבחות כאלה היו בודאי בהרבה מקומות בכל מושבה ממושבות ישראל, וזריקת דם זו לא נחשבה פעולה דתית מצד עצמה ונעשתה ברגיל על ידי כל אדם. בזה מתבארת העובדה, שבכמה וכמה מקראות³¹ נזכרה שחיטה לשם אכילת בשר מבלי שנוכח עמה איזה ריטוס מסוים. ס"כ אוסר לאכול "על הדם" (ויק' י"ט, כו), זאת אומרת: לשפוך את הדם, "ארצה". בזה שזה הוא עם ש"א י"ד, לב—לג, וזהו סימן, שהוא קדום מ"ד. וזה היה חידושו של ס"ד: עם איסור הבמות הוא אוסר ממילא גם שחיטה מעין זו של שאול, שהיתה מעין קרבן. אמנם, אין הוא אומר זאת בפירושו, אבל האיסור הזה כלול במצוה לשפוך את הדם

30 את הספור הזה איאפשר להבין כאופן אחר. העם, "שחט ארצה", הרי שחיטה כשהיא לעצמה היתה כאן והדם נשפך ארצה, ומשמעות הדברים, "ויאכל העם על הדם" אינה: אכל עם הדם ועבר על איסור אכילת דם, אלא: אכל בלי זריקת הדם ליהוה. וכן ברור הדבר מן ההמשך: שאול מצוה לגול לו אבן גדולה, בלי ספק, כדי לזרוק עליה את הדם. ואמנם, שאול מצוה, שיגישו אליו את הזבחים, והעם מגיש; שאול ממלא איפוא תפקיד של כוהן, כמשפט המלך בימי קדם. ואילו בא רק למנוע את אכילת הדם, היה יכול לעשות זאת על ידי כרוזיו בכל המהנה. וזהו מובן פסוק זה: אבן זו היא המזבה, שבה אז שאול (או: עם האבן הזאת בנה שאול אה"כ מזבח), וזה היה מזבחו הראשון. דעתו של וינר (עיי' מאמרו "הנ"ל, 355—356), שזה היה "מזבח" לשחיטת חולין, כמו שהוא נהוג אצל הכנענים, בטלה מאליה, מאחר שנאמר כאן בפירושו: "מזבח ליהוה". מטעם זה בטלה גם השקפתו היסודית, ש"מזבח אדמה" בשם כ', כך הוא "מזבח" גם לקרבנות וגם לשחיטת חולין, וש"את צאנך ואת בקרד", שם, יש לפרש כמובן זבחי חולין. שהרי שם נאמר: "מזבח אדמה תעשה ל", וכן במזבח האבנים הנזכר שם בספור. הופמן, שם, ע' 11 ואילך, מפרש (ע"פ הרמב"ם והרמב"ן), שהעם שחט ואכל ליד הדם, כדי לקסום קסם (לשאול ברוחות הבאות לשחות מן הדם), ושאל מיהו בידם. ולא נתבאר לפי זה, מה שמשם "האבן הגדולה". ועוד: למה לא מנע אותם מזה על ידי כרוזיו? והשוה למעלה, ראשית הפרק, "ספר דברים".

31 עיי' למעלה, הערה 29.

„על הארץ“ „כמים“ (דב' י"ב, טז, כד). הוא מצוה איפוא „לשחוט ארצה“ ומתיר לאכול „על הדם“³².

ולפיכך יכולים אנו לומר: ס"ד התיר שחיטת חולין גמורה עם שפיכת הדם ארצה. אולם עוד לפני ס"ד קיים היה הבדל בין קרבן ממש (עולה או שלמים) ובין מעין קרבן (שחיטת שאול). לאיזה מין זבח מתכוון ויק' י"ז?

גם בפסוקים ג—ז אין הכתוב מדבר בשחיטת חולין ממש עם שפיכת הדם ארצה³³. דבר זה ברור מפסוק ז הנותן טעם לאיסור: ולא יזבחו עוד... לשעירים וגו'. הדם נזרק איפוא, אבל לא ליהוה, או: לא תמיד ליהוה. הפסוקים האלה באו איפוא לאסור לא שחיטת חולין של ס"ד אלא שחיטה מעין זו של שאול, זאת אומרת: שחיטה בלי מקדש וכהן. וטעמם: זריקת הדם על מזבחות „השדה“ עשויה להזנות את ישראל אחרי השעירים. כדי למנוע חטא זה יש לזבוח כל זבח רק במקדש ועל ידי כהן. ויק' י"ז לא רק שאינו בא לאסור שחיטת חולין אלא שאינו יודע אותה עוד בתור מנהג קבוע. כל שחיטה (עד כמה שאינה שחיטה „ארצה“) היא דתית: ליהוה או לשעירים, בין שהיא באה לשם קרבן, בין שהיא באה לשם אכילת בשר. כמו ס"ד אסור איפוא גם ס"כ את שחיטת שאול, אבל המצע הוא שונה: ס"ד אוסרה עם הבמות, ולכן הוא מוכרח להתיר שחיטת חולין; ס"כ אוסרה לטובת הבמות והמקדשים, ולפיכך אינו מתיר שחיטת חולין.

כי על מה נסמכת הדעה, שויק' י"ז דורש את אחדות הפולחן? איה נזכר כאן נגוד בין במות ובין מקדש? בין מקדשים ובין בית בחירה? איה יש כאן רמז למקום נבחר? שהפרשה אינה באה לאסור במות אנו למדים קודם כל מפסוק ג: החוק דן גם בשחיטה „במחנה“, ז.א. במקום שיש רק מקדש אחד. אבל גם ת—ט הדגים בעולה וזבח אינם רומזים על ניגוד בין המשכן ובין מקדשים אחרים. שני החוקים הם אזהרה ליחיד

32 שהדברים האלה הם חדוש ושהעם לא היה מורגל בכך נובע גם מן ההעמקה לאכול בשר שחיטת חולין „בצבי וכאיל“, „הטמא והטהור יחדיו“ (רב' י"ב, טז, כב). העם היה רגיל לאכול ציד בשחיטת חולין (השוה ויק' י"ז, יג), אבל לא היה רגיל בזה בצאן ובקר. ההסברה על ידי „צבי ואיל“ רומזת על ההרגל להבחין בין צבי ואיל ובין צאן ובקר.

33 „דם שפך“ (ד) אינו אלא מליצה: הרי זה כשופך דמי אדם ונתחייב בנפשו, ולא כהמפל, Schichten ע' 31, המפרש: שפך את דם הזבח השייך לאלהים.

(„איש איש מבית ישראל“, ג וח), ואילו חטא הבמות הרי היה קודם כל חטא הצבור. ברור, שאין כאן כל נגוד בין במות ובין מקדש. הניגוד הוא רק: משכן ולא-משכן, משכן ומזבחות „השדה“, יהוה והשעירים. מי שאינו זוכה לפני משכן יהוה כדין ועל ידי כהן עלול לטעות אחרי השעירים. נמצאנו למדים, שהיחוד המסומל באהל מועד אינו יחוד הפולחן במקום אחד, אלא: הדרישה לזכות לפני משכן יהוה מקודש (כמה או מקדש) ולא „על פני השדה“. בחוקי הפסח נתגבש ההבדל בין ס"כ ובין ס"ד בבחינה זו. לפי ס"כ, הבית מתקדש על ידי מתן הדם, והריהו בליל פסח מין מקדש. גם כאן הוא רואה את הניגוד בין הבית המקודש ובין ה„חוק“, והוא אוסר להוציא את הבשר החוצה (שם' י"ב, מו, השוה שם, כב). ומפני זה אין ס"כ מבטל, למרות ויק' י"ז, את נימוס הפסח העתיק. לא כן ס"ד. אצלו המקום הנבחר עיקר, והוא רואה מפני זה הכרח לעצמו לבטל גם את הקרבן הביתי העתיק שהוא ולהעבירו למקום אשר יבחר.

זו היתה איפוא התפתחות ההשקפות על הזבחים והקרבנות: בש"א י"ד — איסור אכילה על הדם, היתר שחיטת שאל ומזבחות שדה. בס"כ — איסור אכילה על הדם ואיסור שחיטת שאל ומזבחות שדה; מותר לזכות רק קרבנות במקדשים ובבמות. בס"ד — בטול הבמות, צמצום הקרבנות בבית הבחירה, היתר שפיכת הדם ארצה. ה„חוק“ המובע בסמל האהל הוא איפוא: מותר לזכות רק במשכן ולא „על פני השדה“.

אמנם, מכאן נובע, שלפי ס"כ קיימת היתה אחדות הפולחן בישראל בימי קדם. השקפה זו אנו מוצאים בספור שביהושע כ"ב (שהוא מס"כ) ע"ד „המזבח“, שהקימו בעבר הירדן: אסור היה בימי קדם לבנות „מזבח“ אחר ליהוה מלבד המזבח אשר לפני משכנו. אבל השקפה „משנה-תורתית“ זו של ס"כ יש לה נימוק היסטורי: בימי קדם היה רק אהל אחד, שבו נתגלה יהוה לישראל, ומפני זה מותר היה אז לזכות רק לפני האהל הזה. שהרי מופלא הדבר, שס"כ אינו מעמיד אף פעם את האהל בניגוד למקדש אחר. גם ביהושע כ"ב מדובר על „מזבח“ בלי מקדש. ועוד יותר מופלא הדבר, שאצל ס"כ (גם בחלקיו ההיסטוריים) אין שום רמז לחטא הבמות, גם לא ביהושע כ"ב, שבו מדובר על „מעל“ במשכן יהוה: המזבח הרי לא היה מזבח אלא מין מצבה ועד. ספור זה אינו אלא כעין מקבילה לבמ' ל"ב. אולם — מה ראה ס"כ להתעלם מחטא הבמות ההיסטורי? באמת רק בתור חטא אינו מזכיר את עבדת

הבמות, אבל בתור עבודה חוקית הוא מכיר אותה יפה. כי בספורים ע"ד פלגש בגבעה, שלפי ולהויזון הם מס"כ ושיש בהם בכל אופן סימני עבוד בסגנון ס"כ, נזכרו ארבעה מקומות עבודה חוקיים: העדה נקהלת, אל יהוה המצפה (שופ' כ', א), היא מקריבה בבית אל, ששם הארון (שם, כו—כח), בשילה יש חג ליהוה מימים ימימה (כ"א, יט ואילך), מלבד זה נזכר עוד, בית יהוה בהר אפרים (י"ט, יח). עוד נראה, שגם בחלקי ס"כ וסה"ק שבתורה נזכרו הבמות בפירוש כמקדשים חוקיים. *

מכל מקום מוכיחים הספורים בשופ' י"ט—כ"א, שהדעה, שלפי ס"כ קיימת היתה אחדות הפולחן מימי משה בלי הפסק ושעד בנין מקדש שלמה היה האוהל המקדש החוקי היחידי בישראל, אין בה שום ממש. בעצם אפשר לומר, שהנחה זו היא אותו חוט השערה, שבו כל התורה היתה תלויה. שהרי רק היא יכולה לקרב קצת אל השכל את העדר איסור הבמות בס"כ והעדר כל רמז למקום, "נבחר". אילו היתה הנחה זו נכונה, אפשר היה לומר: לס"כ האוהל והמקדש הם כאילו היינו הך; המקדש ירש את האוהל; ולפיכך הוא מטעים רק את הצד השוה שבהם — את אחדות הפולחן. אולם הוא הדבר, שההנחה אינה נכונה, וחכמי הנוצרים טעו כאן אחרי ולהויזון מתוך מיעוט ידיעתם את מקורות היהדות המאוחרת. שהרי מה ראייה יש לדבר בספרות היהדות? לפי ס"ד היו הבמות מותרות לפני המנוחה והנחלה (דב' י"ב, ח ואילך). וכן לפי השקפת הספרים ההיסטוריים (עיין ביחוד מל"א ג', ב ואילך). אפילו בעל ס' דברי הימים, המתאמץ לספר את תולדות האוהל עד בנין הבית, אינו אומר, שאחדות הפולחן היתה קיימת בלי הפסק. הוא מחלק את המשכן עצמו לשנים ומספר ע"ד מסעי האוהל לחדר וע"ד מסעי הארון לחדר (דוד עשה אוהל לארון, והמשכן היה, "בבמה אשר בגבעון") וע"ד עבודה נפרדת לפני זה וזה (דה"א י"ג; ט"ו; ט"ז; כ"א, כט; דה"ב א', ג ואילך). בגורן ארנן, שדוד מקריב שם, לא עמד מעולם לא הארון ולא המשכן (דה"א כ"א, יח ואילך). מלבד זה יודע הוא, כנראה, קרבנות גם במקומות אחרים (עיין שם כ"ט, כא). וכן חושבת ההלכה את עבודת הבמות בארץ לפני בנין הבית לעבודה חוקית: לפי דעה אחת בלי הפסק (זבחים קי"ט, ע"א וע"ב), לפי דעה אחרת — מלבד תקופת שילה (שם, קי"ב, ע"ב; עיין משנה זבחים י"ד, ד—י; השוה מגילה א', י—א)³⁴. וגם אפיה של העריכה

האחרונה של הספרים ההיסטוריים, שהיתה ודאי בידי חוגים כהניים, מעיד, שלפי ס"כ לא היתה אחדות-פולחן קיימת מימי קדם בלי הפסק, מאחר שבספרים אלה מדובר בפירוש על עבודת במות חוקית לפני בנין הבית.

ואם כן הדבר, הרי יש לשאול, מה ראה ס"כ, שבא כאילו לבנות על יסודו של ס"ד, לשנות ממטבע של ס"ד (המצוה על האחדות רק לעתיד) ולהעביר את האחדות לעבר לזמן קצר ועם זה גם לשלול ממנה בדייקנות כל כך מוחלטת כל סימן של אחדות במובנו של ס"ד? ואם ראה — הרי עתידה היתה אחדות זו מכל מקום שתפסק, והבמות עתידות היו לרשת את קדושת המשכן. בנין הבית עתיד היה איפוא לחדש את האחדות שהופסקה, והפעם על בסיס חדש — על בסיס בחירת המקום. ואם כן, הרי צריך היה להזכיר לכל הפחות ברמז אחד את האחדות החדשה ההיא, שעתידיה היתה לבוא לא אחרי האהל אלא אחרי תקופת הבמות ושעתידיה היתה לעמוד על יסוד חדש לגמרי הנשלל כמעט בסמל האהל — על יסוד קדושת המקום. אולם ס"כ אינו מרמז על זה. ומוזה אנו למדים, שהאחדות שלו דבר אין לה ולאחדות של ס"ד. ההלכה חברה גם כאן, כמובן, את ס"כ עם ס"ד והניחה שתי תקופות של אחדות: אחת קצרה — של תקופת המשכן, ואחת מתמדת — של בית הבחירה. אבל אנו אין לנו יסוד ליחס השקפה זו לס"כ עצמו. מכיון שאינו מדבר על מקום נבחר כלל, ברור, שהוא מדמה לו את תקופת הבמות כמתמדת ואת האחדות הוא רואה רק כתופעה, שהיתה בעבר. ממקום אחד בסה"ק, שנארג בס"כ, אנו שומעים באמת, שאת הבמות הוא רואה כמקדשים חוקיים בארץ. בויק' כ"ו, לא אומר יהוה: „והשמתי את מקדשיכם ולא אריח בריח ניתחכם“³⁵. ליתרה יש איפוא מקדשים רבים בארץ, שבהם מקטירים לו ושיחריב אותם ביום פקדו. המקבילה שלאחרי ס"ד, שאנו מוצאים ביחז' ו', אינה מדברת עוד על מקדשים. לרבויו של מקדשים

לשיפה נאסרו הבמות... באו לנוב ולנבעו חותרו הבמות... באו לירושלים נאסרו הבמות, ולא היה להם עוד היתר... (משנה זבחים י"ד, ד—ח). אולם ול הויזן השכיף למצוא פה ראיה לרעתו, שלפי השקפת היהדות נאסרו הבמות משהוקם המשכן. ואת הראיה „מצא“ בדרך פשוטה: הוא אינו בוש להביא רק את המשפט הראשון ולהעלים מקוראיו את השאר! עיי' Prolegomena, ע' 37, הערה 1.

35 ההלכה מצאה כאן רמז לקדושת בתי הכנסיות (עיי' סיפרי על הכתוב הזה; משנה מניפה ג', ג) וכוונה בזה אל האמת ההיסטורית מבלי שהרגישה כדבר. כי בתי הכנסיות אינם באמת אלא יורשיהן של הבמות הקרמוניות.

לא באידיאה הכללית ולא בפרטי המצוות. אחדות זו הקשורה באוהל מועד שונה היא איפוא ממילא ביסודה מאחדות הפולחן של ימי בית שני, שעמדה על יסוד משנה-תורתי והיתה קשורה בבית-הבחירה. ואין לך רעיון מוזר ואי-היסטורי כרעיון המקובל במדע המקראי של זמננו, שהאוהל הוא „בבואה“ של הבית השני — של „בית הבחירה“. כי לפי ס"כ האוהל הוא קודם כל מקום התגלות יהוה, כמו בסי"א, וכך הוא מפרש את השם „אוהל מועד“ (שם' כ"ה, כב; כ"ט, מב ואילך). ס"כ מוסיף על סי"א את הציור, שבאוהל נתן יהוה גם חוקים למשה (ויק' א', א). העבודה באוהל היא אצל ס"כ כאילו רק מצע פולחני למטרה העיקרית — להתגלות. כי יש לשים קודם כל לב לכך, שקרבנות הצבור הגדולים של ס"כ, היינו קרבנות המועדים (ויק' כ"ג; במ' כ"ח). לא היו קרבים באוהל מועד במדבר, מאחר שלא נתחייבו בשמירת המועדים לפי ס"כ אלא בארץ (ויק' כ"ג, י ואילך). לפי ס"כ חגגו במדבר רק את חג הפסח (שלא היה קשור באוהל) ואת יום הכפורים (במ' ט', א ואילך; ויק' ט"ז). לפי ס"כ כלל הפולחן הצבורי שבאוהל מועד רק יסודות אלה: התמיד, המנורה, הקטורת והחטוי שביום הכפורים (שם' כ"ט, לח ואילך; כ"ז, כ ואילך; ויק' כ"ד, א—ט; במ' ח', א ואילך; שם' ל', ז ואילך; ויק' ט"ז). מלבד זה הובאו רק קרבנות יחיד. לפי במ' ט"ו, ב לא היו אפילו קרבנות יחיד קרבים אלא בארץ. האוהל לא היה בעיקרו אלא מקום דרישה כאלהים, אורקולוס. לפי ס"כ הוא מקדש כהני-נבואי, אבל היסוד הנבואי הוא השולט. הפולחן בא לקדש ולחטא את האוהל, כדי שהשכינה תהיה שורה עליו. באוהל יהוה מגלה חוקים (ויק' א', א). כאן יהוה מופיע לעשות משפט בישראל (במ' י"ד, י; ט"ז, יט; י"ז, ז ועוד). כאן העם נקהל אל המפקד-הנביא (שם' י', ב ואילך). על ידי האוהל והענן יהוה מוליך את המחנה למסעיו (שם' מ', כו ואילך; במ' ט', טו ואילך; כ"ז, כא ואילך). באוהל מועד קשור „משפט האורים“, שעל פיו העם יוצא ועל פיו הוא בא (שם' כ"ח, ל; במ' כ"ז, כא ואילך). באוהל קשור הגורל, שעל פיו נתחלקה הארץ לשבטים (יהושע י"ט, גא ועיד). כזאת היא „בבואתו“ של הבית השני:

ובעצם, הקשר הזה שבין האוהל ובין דבר האלהים הנבואי ומשפט האורים הכהני הוא לבדו דיו להוכיח, שיש כאן לפנינו רשמי זכרונות מן הזמן הקדום ביותר. כי בימי בית ראשון לא היתה הנבואה קשורה במקדשים כלל. רק בש"א ג' נשתמר זכר לקשר הקדמון, שהיה קיים אולי בין הנבואה ובין המקדשים; אולי גם ביש' ו'. המקבילה לספורי ס"כ הם

באמת ספורי ס"א, שגם בהם הנבואה קשורה באוהל (שם' ל"ג, ז ואילך; במ' י"א, טז ואילך; י"ב, ד ואילך), מה שאין הנבואה ההיסטורית יודעת כלל. פחות מכל יש לספורים אלה איזו שייכות לבית שני. כי בימים ההם כבר היתה הנבואה בכלל קרובה לקצה. כל שכן שבית המקדש לא נועד להיות מקום דרישה-באלהים נבואית (וגם לא כהנית, מאחר שלא העזו לחדש את האורים-והתומים, השוה להלן). דבר זה, שס"כ מתאר את האוהל כמקום דרישה באלהים, מוכיח, שספורי דבר אין להם עם המטרות המעשיות של כהני בית שני. דבר זה נמצאנו למדים גם מרבי הפרטים והדקדוקים בתאור המשכן ומדותיו וצורתו וכליו, במצוות ע"ד תפקידי הלויים נושאי המשכן במסעיו — ענינים, שלא היה להם עתה כל ערך מעשי. לעומת זה אין ס"כ אומר אף מלה ע"ד תכנית בנין הבית, שהיה עתה ענין היום (עיין יחז' מ'—מ"ח). ס"כ יודע רק מזבח של עץ ומתכת (שם' כ"ז, א ועוד), אבל את מזבח האבנים של בית שני (עז' ג', ב ועוד) אינו פוקד. כמו כן אינו מזכיר כלל דוקא את תפקידי השוערים והמשוררים, שהיו קיימים בהווה. כי הספורים האלה הם חלק מספר היסטורי, מעין ס"א, ששמש מסגרת לתחקה הכהנית, והענין ההיסטורי עצמאי הוא בהם. בכל אופן דבר אין לספורים האלה ולמציאות של ימי בית שני. לא מחנה צבאות ישראל, לא המצביא הנביאי, לא האוהל-האורקולום, לא מתן החוקים מבין הכרובים שעל הארון יש להם איזו שייכות שהיא למציאות של ימי בית שני או לתקוות-העתיד של הזמן ההוא. ואם יש בכל זאת דמיון ידוע בין האוהל ובין הבית השני, אין זה אלא מפני שהשתדלו אחרי החורבן לגשם עד כמה שאפשר את ס"כ (אם גם בהתאמה לס"ד). ס"כ הוא שהיה בראשית; בית שני הוא מין "בבואה" של האוהל (המסוגנן לפי ס"ד), ולא להפך. אולם רק מין בבואה ולא בבואה ממש. כי מה טיבו האמתי של הדמיון ההוא ובאיזו מדה יכלו לגשם את האוהל עכשיו? אורקולום לצאת ולבוא על פיו במלחמה לא בקשו ולא יכלו לעשות. מחנה צבא על כל סדריו לא בקשו לסדר. הנבואה הלכה למות. משפט האורים הכהני נדחה זה כבר על-ידי הנבואה. לא נשאר איפוא אלא הפולחן. פולחן זה, שאת פרטי סדריו ערכו ע"פ התורות העתיקות של ס"כ, הוא שנעשה יסוד חיי הכנסיה של ימי בית שני. אולם הדמיון אינו דמיון של ממש. כי סימנה המובהק של הכנסיה היהודית בימי בית שני הוא לא קיום הפולחן של ס"כ כשהוא לעצמו אלא — של ס"כ, ש נ ד ר ש על פי ס"ד. דוקא עליות עולי הרגל לירושלים בימי החגים וכן מלוי החובות המשנה-תורתיות השונות כלפי עיר הבחירה הן שעשו את הבית

השני מרכז של כנסיה, "תיאוקרטית". ודוקא מצוות אלה לא נבעו מס"כ, ודבר אין להן עם האהלה. ולפיכך אין שום דמיון אמתי בין הבית השני ובין האהלה של ס"כ.

הכהן הגדול והעדה

ראיה מכרעת אחרת לחבור הפנימי שבין ספורי ס"כ ובין ימי הבית השני בקשו למצוא בתאור דמותו של הכהן הגדול בס"כ ובתפקיד המיוחס לו שם בעדת ישראל. ס"כ אינו יודע את המלכות ושולל אותה. ב"מחנה" שלו אין מלך. בראש ה"עדה" עומד הכהן הגדול, שהוא המושל בעדה. לבושו ארגמן, בראשו ציץ ("נזר הקדש"), הוא משוח בשמן המשחה — סימני מלכות. ה"עדה" מרוכזת מסביב למקדש. סמל הקדושה הוא הכהן הגדול, והוא עומד במרכז חיי העדה. עדה זו אינה אלא כנסיה "תיאוקרטית", סדרי חייה — "תיאוקרטיים". כנסיה כזו, שבמרכזה עמד מקדש, שלא היה לה מלך ושבראשה עמד כהן, לא היתה קיימת לפני ימי בית שני. רק בימי בית שני נוצרה כנסיה תיאוקרטית כזאת תחת חסותם של "השליטים הנכרים"³⁶. ספורי ס"כ ע"ד הכהן הגדול והעדה שבמדבר אינם איפוא אלא "בבואה" של בית שני.

אולם ה"בבואה" הזאת אינה טובה מן ה"בבואה", שדברנו עליה למעלה.

על "האידיאל התיאוקרטי" ועל שלילת המלכות של היהדות בכללה, שחכמי הנוצרים המציאו ותלו אותם ביהדות, עוד נדבר להלן (בפרק "מלכות אלהים"). כאן נדבר רק על ס"כ. מה יחסו של ס"כ למלכות? בבר' י"ז, ה, טז; ל"ה, יז (המיוחסים לס"כ) אלהים מבטיח לאבות האומה הישראלית, ש מלכים יצאו מהם (עיין גם בר' י"ז, כ). כהנים לא נזכרו אלא מלכים. היתכן, שמחבר הספר הזה שלל את המלכות? אמנם, בספוריו ע"ד תקופת המדבר אין מלך בישראל. אבל כלום יש מלך בישראל בזמן ההוא לפי ספורי ס"א (ובזמן מאוחר — לפי ספורי ס' שופטים)? אין בס"כ חוק ע"ד המלכות, כמו בס"ד. אבל כלום יש חוק כזה בחוקי ס"א? (ע"ד "הנשיא" של ס"כ עיין להלן). והנה מכיון שס"כ חושב את המלכות ליעור מרומם והבטחה, שהובטחה לאבות, אי אפשר להניח, שבספוריו ע"ד תקופת המדבר בקש לגשם אידיאל של כנסיה "תיאוקרטית", שבראשה עומד כהן. השאלה יכולה להיות רק זו, אם

נשתקפה בספוריו המציאות של ימי הבית השני; אם תאר את העבר שלא מדעתו ע"פ דוגמת החיים, שהיו לעיניו. אולם — באמת אין שום דמיון ממשי בין ה"עדה" של ס"כ ובין הכנסיה של הבית השני ובין תפקיד הכהן הגדול ב"עדה" של ס"כ ובין תפקידו בימי בית שני.

מה טיבה של העדה של ס"כ?

העדה הזאת אינה "כנסיה" דתית כלל וכלל אלא מחנה, מחנה צבאות ישראל. ס"כ קורא לשבטי ישראל הרבה פעמים "צבא", "צבאות" (שם' ו', כו; י"ב, יז, נא ועוד). העם נפקד לצבא: "מבן עשרים שנה ומעלה, כל יצא צבא בישראל" (במ' א' ועוד). סדרי המחנה והמסעות נקבעים בדיוק (שם ב' ואילך). כל הפלוגות חונות על דגלן, "באתת לבית אבותם" (שם א', מח—נג; ג—ד'). אפילו את עבודת הלויים תופס ס"כ כעבודת צבא (שם א', מח—נג; ג—ד'). בס"כ אנו מוצאים כמה חוקי מלחמה: ע"ד התרועה בחצוצרות בשעת מלחמה (שם י', ט), ע"ד חלוקת השלל (ל"א, כה ואילך). ומה מטרת המחנה המסודר הזה? לא עבודת אלהים תחת חסותם של "השליטים הנכרים", אלא כבוש הארץ. מרגלים נשלחים מן המחנה לתור את הארץ (שם, י"ג—י"ד, החלקים השייכים לס"כ). רצון בני גד ובני ראובן להתנחל בעבר הירדן נחשב למרי ביהוה, ובקשתם נתנת להם רק בתנאי, שיעברו "חלוצים" לפני העם (שם ל"ב). אמנם, הצבעים, שבהם ס"כ מתאר את המחנה, הם אי-ריאליים. אבל בבחינה זו אינו שונה הרבה מסי"א. — מחנה צבא היא גם העדה בספור ע"ד "פלגש בגבעה" (שופ' י"ט—כ"א), שיש בו מסגנון ס"כ.

ואיזה מקום תופס במחנה הזה הכהן הגדול?

כמעט שאי אפשר להבין, איך יכול היה ולהיוון להטעות אחריו את חוקרי המקרא, שיאמינו לו (ושיחזרו על זה עשרות בשנים), שבס"כ הכהן הגדול (אהרן) הוא ראש העם ושהוא סמל הכהונה השלטת של ימי בית שני. כי במה מתבטא שלטונו של אהרן במחנה הצבא של ס"כ? בראש המחנה עומד לא הכהן אלא הנביא — משה, המפקד על העם. כל השלטון כולו הוא בידי הנביא; הכהן (אהרן, אלעזר) רק עומד על ידו. בספורי ס"כ אהרן הוא נושא הקדושה הפולחנית העליונה; הוא סמל קדושת הכהונה. אבל אין הוא לא מנהיג ולא מפקד. אף פעולת-שלטון אחת אין ס"כ מיחס לאהרן. במחנה הזה הכל נשמעים למצביא העליון — למשה, וגם אהרן כפוף לו. אף-על-פי שס"כ מפאר ומרומם עד מאד את ערך הכהונה, הוא מצמצם אותה בכל זאת בתחום הפולחן. ס"כ אינו מנסה אפילו למסור את המושפט בידי הכהנים, כמו שעושה ס"ד. מתנות הקודש ניתנו לאהרן

לא בתור מס של מלך, אלא מפני שהוא ושבטו אין להם חלק ונחלה בארץ (במ' י"ח, כ); מפני זה הן שייכות לכל משפחתו (שם, ח ואילך). ולא רק שלטון חילוני לא ניתן לכהן הגדול בס"כ, אלא גם במקדש עצמו אין לו שום שלטון וזכות הנהגה. משה לבדו מחלק את התפקידים, מקדש לא רק את אהרן אלא גם את בניו וכו' (שם' כ"ה ואילך). משה משגיח על סדרי המשכן, וכולם, ובכלל זה גם אהרן, חייבים ליתן לו דין וחשבון (ויק' י', טז ואילך). על אחת כמה וכמה, שבמחנה אין לכהנים שום שלטון. משה שולח את המרגלים (במ' י"ג, ב, ג, טז). משה שולח את פנחס עם כלי הקדש וחצוצרות התרועה למלחמה על מדין (שם ל"א, ו). אלעזר עומד יחד עם הנשיאים ליד משה ועוזר לו לסדר את עניני העם; הוא גם מלמד תורה בשמו (שם ל"א—ל"ב). אבל בראש העם אינו עומד. למנהיג העם אחרי משה הופקד הנביא יהושע (במ' כ"ז, טז ואילך), והוא הוא ה"רועה" את העם. הכהן שואל לו "במשפט האורים" (כא), כמנהג שהיה נהוג עוד בתקופת המלכות הקדומה³⁷. אבל השליט הוא הנביא ולא הכהן.

אולם מלבד הנביא יודע ס"כ גם שלטון חילוני — שלטון הנשיאים, ראשי המטות (במ' ז' ועוד). הנשיאים האלה הם אצל ס"כ, כנראה, טופס קדמון של המלכים המאוחרים. הם נותנים מתנות למשכן: עגלות, בקר, כלי קודש וכו' (שם), כמנהג המלכים אחר כך (ש"ב ח', יא ועוד). מלבד זה מזכיר ס"כ בחוקיו גם את המלך — את הנשיא (ויק' ד', כב—כו)³⁸. המלים "מכל מצות ה' אלהיו" (כב) רומזות על מעלתו המיוחדת של הנשיא המכוון ועל מעמדו המיוחד באומה, ומתוך חוש נכון נתנה ההלכה על יסוד מלים אלה את החוק הזה

37 ולחיוון, שם, 143—144, אינו חושש לסמן כתוב זה בתור ראיה לדבריו, שסדר הכהן הגדול של ס"כ, "לא יצויר" מלך תיאוקרטי! באמת יש כאן ראיה מכרעת על ההפך. ובמשנה (יומא ז', ה) אמרו: "ואין נשאלין אלא למלך", ודרשה ר' אבהו מסקרא זה, עיין בגמרא, שם, ע"ג, ע"ב.

38 לשמוש המלה נשיא במובן מלך בס"כ עיין במ' כ"ה, יח, השוה ל"א, ה, ומצינו מלה זו במובן מלך גם בשמ' כ"ב, כז; מל"א י"א, לד. בשמ' כ"ב, כז נכללו במלה "נשיא" גם נשיאי השבטים וגם המלך, כמו בס"כ. שהחוק הזה מכון גם למלך, אין שום ספק, השוה הסמכת אלהים למלך לענין קל"ה: מל"א כ"א, י, יג. במלה "נשיא" במובן מלך מרבה יחזקאל להשתמש (ו', כז; י"ב, יב; כ"א, ז ועוד), אבל דבר זה יכול רק להוכיח, ששלוש ספרות ס"כ העתיקה היתה שגורה בפיו. — במל"א י"א, לד יש גורסים, "נשא אשא לו". אבל נוסח המסורה יפה יותר להמשך.

ענין למלך (סיפרי על הכתוב הזה; משנה הוריות ג, ג) ³⁹. אמנם, בסדר החוקים ע"ד החטאות בויק' ד' וכן גם מבחינת חומר החטאת הכהן הגדול קודם לגשיא. אבל אין זה מראה על מעלתו הראשונה של הכהן בשל טון על העם, אלא על מעלתו הפולחנית המיוחדת: בתור נושא הקדושה הפולחנית העליונה חטאו חמור ומסוכן ביותר, ולפיכך חטויו קודם במעלה וגם גדול ביותר. טעם פולחני יש גם לחוק בבמ' ל"ה, כה ואילך, הקובע, שהרוצח בשוגג ישב בעיר מקלטו „עד מות הכהן הגדל". אין כאן ענין של „חנינה" לפושע, כמו שרגילים לפרש פרשה זו, ואין מכאן ראיה, שהכהן הגדול בא במקום המלך. הרוצח נשאר בעיר מקלטו לא עד המשח כהן חדש, אלא עד מות הכהן הגדול: מותו הוא כפרה על הדם השפוך, השוה שם, לא—לד. מלבד זה מדובר כאן לא על הכהן הגדול שבעיר הבחירה אלא על הכהן הגדול שבעיר הרוצח, כמו ש„העדה" כאן אינה אלא העדה המקומית, מאחר שבכל הפרק אין שום רמז על מקום בחירה ועל עליה למשפט למקום נבחר ⁴⁰.

אמנם, בין סימני הכהונה של הכהן הגדול יש דברים הרומזים על מין מעלת מלכות, והיינו לא הארגמן ⁴¹ אלא הציץ (הנזר) והמשיחה בשמן. אבל גם אלה אינם כשהם לעצמם סימני שלטון אלא סימני קדושה וחשיבות יתרה. גם נזר המלך הוא בעצם אות קדושתו. וכן אתה מוצא, שגם שער הנזיר נקרא „נזר" (במ' ו', ז ואילך). וכן גם המשיחה בשמן אינה אלא פעולה סקרלית ביסודה והושאלה למלכות. אולם

39 מכל מקום לא „נשיא" ולא „נשיאים" לא היו קיימים בימי בית שני. התקנה למלך עוד היתה קיימת. אבל „נשיאי המטות" לא היו במציאות זה מכבר, ואיש לא שאף להדש מוסר זה. יהוקאל מדבר על נשיא מבית דוד (עיי' ביהוד מ"ה—מ"ו), אבל אינו פוקד את נשיאי המטות (עיי' ביהוד מ"ה, שבו הוא מדבר על חלוקת הארץ לשבטים). וגם מכאן אנו למדים, שס"ב אינו משקף את ימי בית שני — ברם, מן האמור במשנה הוריות ג, ד נראה, שבימי בית שני לא היה דין פר החטאת של הכהן נוהג כלל. החוק הוא איפוא ארכאי. עיי' להלן, הערה 42.

40 הולצינגר בביאורו (הוצאת מרטי) לבמ' ל"ה, כה מפרש את המלה „עדה" — העדה שבירושלים. לפי זה צריך כל משפט רצח להתברר בירושלים. אין לך דבר העומד בפני „השיטה"! בשום מקום אין ס"ב מרמז על זכות מיוחדת של איזו עיר שהיא בעניני משפט, וכאן הוא מרחיק פתאום ללכת מה"ד, ובכל זאת אינו מוצא לנחוח לומר זאת בפירוש.

41 הארגמן אינו לפי מושג המקרא סימן מלכות דוקא, אלא סימן עשירות

וחשיבות בכלל, עיי', למשל, משלי ל"א, כב. מלבד זה נזכרו תכלת וארגמן בתור צבעי קודש (יר' י', ט).

בין מעלת הקדושה של הכהן הגדול ובין מעלת השלטון של המלך יש במקרא הבדל יסודי: המלוכה היא זכות אישית ומתנהלת של המלך, ואילו הכהונה הגדולה אינה כן. הכהן הגדול אינו מנחיל מעלתו לבניו דוקא, ואף לא ניתנה לו זכות למנות את הבא אחריו, כזכות, שהיתה למלך. הכהונה הגדולה היא, ככהונה בכלל, זכות השבט, ולפיכך נקרא הכהן הגדול גם סתם "הכהן הגדול מאחיו" (ויק' כ"א, י). אפילו את הזכות למנות מגויים במקדש אין ס"כ נותן בפירוש לכהן הגדול (לאהרן). מאחר ששום שלטון לא נשאר לו ליד משה, הנביא-המלך. מלבד זה יש לשים לב לכך, שדוקא בימי הבית השני לא היו מושחים את הכהנים הגדולים בשמן⁴², והסימן הזה, שנותן ס"כ בכהן הגדול, אינו גם הוא אלא עד לקדמותו.

יכולים אנו אפוא לומר: רקע סיפורי ותיאוריו של ס"כ אינו יחס שלילי למלוכה, שהיתה בעבר ובטלה ונדחתה מפני הכהונה, אלא יחס חיובי למלוכה, שהובטחה לעתיד ושכח שלטונה נמצא לפי שעה לא בידי הכהנים אלא בידי הנביאים-השופטים. הרקע הזה הוא עתיק. משתקפת בס"כ תקופת ראשית התהוות עם ישראל וקדמות הרקע ניכרת, בעצם, לא רק בזה, שס"כ אינו מיחד לכהונה את זכות השלטון העליון (היינו: שאינו דורש היירוקרטיה), אלא ביחוד באותה זכות השלטון וההנהגה, שהוא מיחד לכהונה. כי ברור, שס"כ מרומם ומפאר את הכהונה והוא מביע את האידיליאל ההיסטורי של הכהונה. אולם מהו האידיליאל הזה ולאילו תקופה הוא שייך? ס"כ אינו מעמיד את הכהן במקום המלך אלא ליד המלך-הנביא-השופט. עמדתו זו מבוססת היא קודם כל על האורקולום הכהני: על האורים והתומים. המלך שואל באלהים על ידי הכהן, ועל פיו יצא ועל פיו יבוא. אין שום יסוד לדעה של ולהויזן, שהאורים הם אצל ס"כ "סמל" ו"זכרון" בלבד (השוה שמ' כ"ה, כט ואילך). במ' כ"ז, כא

42 בימי בית שני לא העזו לעשות את שמן המשחה. כמו שלא העזו לעשות את האורים ואת הארון. לא בספרי החשמונאים ולא בספרי יוסף פלביוס לא נזכרה משיחת כהנים (או מלכים). מדובר תמיד על בגדי הכהן הגדול. "משיח" שבדני ט', כה—כו אינו אלא לשון ארכאית. בברייתא יומא נ"ב ע"ב נמנה שמן המשחה בין הדברים שנגנזו ולא היו בימי בית שני (השוה שם כ"א, ע"ב; ירושל' תענית ס"ה, א). המשנה מבחינה בין כהן משיח ובין כהן מרובה בבגדים וקובעת, שאין המרובה בבגדים מביא פר על שגגתו (הוריות ג', ד', השוה שם פרק ב', וכן מגילה א', ט). כל החוקים התלויים בשמן המשחה שבס"כ לא היו אפוא בימי בית שני אלא חוקים שנתישנו. כהרבה מחוקי ס"כ.

מוכית, שהאורים הם לו מוסד ריאלי-חיוני. גם התפקיד, שס"כ קובע לגורל בחלוקת הארץ (במ' ל"ג, בד; ל"ה, יג ועוד; יהושע י"ד ואילך), מוכית, שהאורים (שהיו מין גורל) הם לו ענין מעשי לגמרי. מלבד זה הוא מיחד לכהן תפקיד ידוע במלחמה: הכהן יוצא במצות הנביא-המלך עם, "פקדי החיל" למלחמה, ובידו כלי הקדש וחצוצרות התרועה (במ' כ"ו, ו ואילך; י', ח-ט).

והנה יודעים אנו, שהכהונה הישראלית לא בקשה לה בימי קדם שלטון-מלכות, אבל בקשה וגם הצליחה לתפוס מקום נכבד בחיי האומה והמדינה והיתה קרובה למלכות. בספורי-עלי (ש"א א'—ד') אנו מוצאים אפילו כמין "תיאוקרטיה". כהני שילה שולטים במקדש שלטון עצמי, אינם כפופים לשום שלטון, פוגעים בעם ומחללים קודש, ואין מוחה בידם. רק כהן-הראש היה יכול ל"כחות בידם" (ב', כב ואילך; ג', יג). וכן אנו מוצאים או, שבני עלי יוצאים עם הארון למלחמה. (גם בבמ' כ"ו פנחס בן אלעזר יוצא למלחמה ולא אלעזר עצמו!). אין ספק, שבתקופת השופטים הגיעו הכהנים בזמנים שונים פה ושם למעלת מנהיגים ושופטים. אבל גם אח"כ לא היו בלי השפעה מדינית. הכהן משפיע על בחירת המלך לא פחות משר הצבא (מל"א א', ז ואילך; ב', לו ואילך). יהוידע הכהן אף בצע מהפכה מדינית ביהודה (מל"ב י"א). בימי קדם היה בלי ספק ערכו המדיני של הכהן תלוי קודם כל באורים או באפוד, שעל פיו היו מכריעים בשאלות מדיניות חשובות (מה שמצאנו גם בבבל, במצרים, ברומא וכו'). ערכו זה מופיע לפנינו בספורים ע"ד שאול ודוד. (בזמן מאוחר נדחו, כנראה, האורים מפני הנבואה). הנה האידיל האידילי המדיני הזה של הכהונה בימי קדם הוא האידיל של ס"כ: עמדה מרוממה של הכהן ליד מנהיג העם, קודם כל בתור דורש-באלהים וגם בתור מקדש המחנה והמלחמה. אולם אידיאל זה לא היה קיים בימי בית שני. שלטון הכהנים בתקופה זו לא היה מבוסס לא על האורים, שלא נעשו אז כלל, ולא על השתתפותם בקדוש המחנה והמלחמה. אין איפוא שום קשר בין האידיל של ס"כ ובין תקופת הבית השני.

שס"כ הוא מקור קדמון, נמצאנו למדים גם מחקר מתנות הקודש ומהרבה ענינים אחרים, שנעמוד עליהם להלן⁴⁸.

48 עיין ביחוד בפרק, "ספרות התורה וספר התורה — שככות ספרות התורה".

ו. מתנות הקודש

מימות גרף נשתרשה במדע המקראי יותר ויותר ההשקפה, ששיטת מתנות הקודש של ס"ד עתיקה היא מזו של ס"כ¹. ולהיוזן בסס ונסח אחר כך את ההשקפה הזאת בנוסחה המובהקת. האופי הכהני של מתנות הקודש בס"כ הוא לפי השקפה זו סימן למוצאן המאוחר. לפי

1 בחוקי ס' א נזכרו מתנות קודש אלו: פדיון הבן, בכור בהמה טהורה, פטר חמור, ראשית בכורי האדמה, בלשון ההלכה — „תרומה" (שם' כ"א, כח—כט; כ"ג, יט; ל"ד, כו; שם, יט—כ). נזכרה גם מתנה מן המלאה והרמץ (שם' כ"ב, כח), שנתקשו המבארים בפתרונה. ההלכה מפרשת: „מלאתך" — אלו הבכורים, „ודמעך" — זו תרומה (עיון מביא על הכתוב הזה ועיון משנה תרומות ג', ו ובמפרשים שם). השבעים תרמו: ראשית גורו ויקב, ונראה, שזה עיקר, ואין זו אלא הקבלה לשם' כ"ג, יט; ל"ד, כו. (השווה עוד להלן). בס' ד נזכרו: זרוע, לחיים וקבה, ראשית דגן, תירוש ויצהר, ראשית הגז הניתנים לכהן (רב' י"ח, ג—ד). מלבד זה: מעשר (בלשון ההלכה: „מעשר שני") ובכורות הנאכלים לבעלים בעיר הבחירה (שם י"ד, כב—כו; ט"ו, יט—כ ועוד). מלבד זה מצוה ס"ד להביא מן ה„ראשית" מתנה לבית הבחירה (כ"ו, א—יא), ותחלכה נתנה מקראות אלו ענין לבכורים משבעת המינים, שנשתכחה בהם ארץ ישראל. בס' כ נזכרו: תרומה, תרומת מעשר, לחם הפנים, חלה, פדיון הבן, בכור בהמה טהורה (נאכל לכהנים), פדיון הבחמה הממאה, חרם, חזה ושוק מן השלמים ועוד מתנות שונות מן הקרבנות (עיון הרשימה המובאה להלן). מלבד זה: מעשר (מעשר ראשון) הניתן ללויים ומכס מן השלל הניתן לכהנים וללויים (עיון לוח המתנות במ' י"ח; וכן ויק' ו'—ז; כ"ג, טו—כ; כ"ד, ה—ט; כ"ז; במ' ה', ח; ו', יט—כ; ט"ו, יז—כא; ל"א ועוד). ההלכה, שצירפה את כל המקראות שבתורה בעניני המתנות ודרשה אותם, כדי להתאימם זה לזה, מונה עשרים וארבע מתנות כהונה: בשר החמאת, בשר האשם, חזה ושוק של שלמים, המורם מן התודה, המורם מאיל נזיר, שני כבשי עצרת, סותר מן העומר, שירי מנחות של ישראל, שתי הלחם, לחם הפנים, לוג שמן של מצורע, בכור בהמה טהורה, עורות קדשי קדשים, בכורים, תרומה (או תרומה גדולה), תרומת מעשר (מעשר מן המעשר הניתן ללויים), חלה, ראשית הגז, המתנות (הניתנות לפי מדרש ההלכה משיטת חולין: הזרוע, הלחיים והקבה), פדיון הבן, פטר חמור, שדה חרמים, שדה אחוזה, גזל הגר (עיון בבא קמא ק"י, ע"ב; ירושלמי סוף חלה; הלוקה אחרת עיון חולין קל"ג, ע"ב; תוספתא חלה ב'; ועיון משנה תורה להרמב"ם, הלכות בכורים א'). על זה יש להוסיף את המעשר הניתן ללויים ואת המכס מן השלל הניתן לפי במ' ל"א לכהנים וללויים. — לפי פשט הכתוב ניתן רק עור העולה לכהן (ויק' ז', ח), והשווה חכמים עורות קדשי קדשים לעור העולה, עיון ספרא על הכתוב הנ"ל. לוג שמן של מצורע אינו בתורה, והוציאהו על פי מדרש, עיון מנחות נ"ח, ע"א; וזכרים מ"ר, ע"ב.

ס"ד המתנות אינן ניתנות לכהנים, אלא הן נאכלות לבעלים בסעודת-קודש לפני יהוה. ס"ד מצוה להביא את המעשר ואת הבכורות למקום הנבחר ולאכלם שם כזבחי שלמים. דבר זה מתאים להשקפה הקדומה והעממית על מהותן של מתנות הקודש. ואילו לפי ס"כ המתנות ניתנות לכהנים או ללויים. התהפכות זו של סעודת-הקודש למתנות כהונה ולויה נובעת מרוחה של ההיירוקרטיה (שלטון הכהנים), שנתבצרה אחרי חורבן בית ראשון. התמורה ההיא חלה איפוא בזמן הגלות או בראשית בית שני. ס"כ נתהווה לפי זה בהכרח אחרי חורבן בית ראשון. את השקפות בית-ילהויון על התפתחות מתנות הקודש בקר אייספלדט בקורת מפורטת². אייספלדט הוכיח, שהשקפות אלה אינן עומדות בפני הבקורת בכמה דברים חשובים. אייספלדט בא לידי מסקנה, שס"כ אינו דורש, לפחות — עד כמה שהדבר נוגע לתרומות ובכורות ומעשרות, שום מתנה, שאינה בחוקי ס"א. וכן הוא מסיק, שהמתנות היו כבר לפני החורבן בחלקן הגדול מתנות כהונה. ולהלן, שגם הגברת שיעורי המתנות ומספרן אינה גדולה כל כך בס"כ, כמו שטוענים ברגיל³. אולם למרות התיקונים החשובים האלה מבקש אייספלדט לקיים את ההשקפה היסודית של בית ולהויון, ששורת ההתפתחות של מתנות הקודש היא: ס"א—ס"ד—ס"כ; שחוקי ס"ד ע"ד המתנות קדומים מחוקי ס"כ. ובהתאם לזה הוא אומר, שההנחה הספרותית-הבקרתית הקובעת את זמן חבורו של ס"כ בתקופה שלאחרי חורבן בית ראשון תשאר גם להבא „יסוד מוסד של המדע המקראי“⁴. אולם באמת אין הדבר כן. גם בחינת החוקים ע"ד מתנות הקודש, וביחוד בחינת חוקי המעשר, מביאה לידי מסקנה, שס"כ הוא מקור עתיק.

תרומה ובכורות

מספר המתנות שבס"כ מרובה ממספר המתנות שבס"א ובס"ד. אבל דבר זה כשהוא לעצמו אינו יכול לשמש בשום פנים ראיה למוצאו המאוחר של ס"כ. ס"כ הוא אוסף של תורות-כהנים, ואין פלא, שענינים הנוגעים לכהנים ולמקדשים נתפרטו בו יותר מאשר בשאר המקורות.

2 Eissfeldt, Erstlinge und Zehnten im Alten Testament (1917)

3 שם, ע' 10 ואילך, 29 ואילך, 50 ואילך, 163 ואילך.

4 שם, ע' 166.

מלבד זה אנו מוצאים בין המתנות, שזכרו בס"כ בלבד, מתנות, שהן עתיקות בלי ספק. ס"א וס"ד אינם מזכירים את מתנת לחם הפנים, אבל מנהג זה עתיק הוא מאד (ש"א כ"א, ה—ז). כמו כן נזכרו ערכים רק בס"כ, וגם זאת היא מתנה עתיקה (מל"ב י"ב, ה). להלן יש לשים לב לזה, שגם בס"כ לא מצינו רשימה אחת שלמה של המתנות, אלא כמה וכמה מן המתנות נזכרו במגילות מיוחדות, ולפיכך יתכן, שיש לפנינו כאן אוסף של מנהגים מקומיים שונים, שרק משנאספו לספר אחד שמשו חומר לעבוד שיטה של מתנות. מכל מקום מכריע הדבר, שס"כ אינו כולל את המתנות של ס"ד ואינו מוסיף עליהן, אלא יש לו שיטה של מתנות, שהיא שונה לגמרי מזו של ס"ד: ס"כ אינו יודע לא מעשר שני ולא זרוע ולחיים וקבה ולא ראשית הגז⁵. אי אפשר איפוא להניח, שהוא בא להמשיך ולהרחיב את ס"ד.

ולא עוד אלא שאם נשוה זה לזה את חוקי המתנות המשותפים לשלשת סדרי החוקים, נראה, שס"כ קרוב לסי"א יותר מס"ד. כל שלשת סדרי החוקים שוים זה לזה בענין ראשית פרי האדמה, שהיא ניתנת לכהן ואינה נאכלת לבעלים. אבל יש הבדל באופן הרמת הראשית בין ס"א וס"כ מצד אחד ובין ס"ד מצד שני. לפי שמ' כ"ג, יט; ל"ד, כו צריך להביא את הראשית לבית יהוה. האכר היה מביא את ראשית בכורי אדמתו לבית האלהים, כדי שתבואתו תתברך. יש לשער, שהבאה זו היתה קשורה בנימוס מסוים של הקדשה. הראשית נתנה מתנה למקדש והיתה נאכלת לכהני אותו המקדש. אופן זה של הרמת הראשית אנו מוצאים גם בס"כ. את הראשית והבכורים, "יביאו" או "יתנו" הישראלים ליהוה (במ' י"ח, יב—יג). הראשית נקראת תרומה או תנופה (שם, יא), רמז לדבר, שהיו מרימים ומניפים אותה במקדש לקדשה; השוה הנפת העומר, שהוא מתנת ראשית (ויק' כ"ג, יא ואילך), והנחת הבכורים של ס"ד (דב' כ"ו, ד, י). הבטוי "אשר יביאו ליהוה" של ס"כ מקביל לבטוי "תביא בית יהוה אלהיך" של ס"א, ומשמעותם אחת. שניהם מניחים מציאות בתי אלהים בכל מקום ומקום עם בתי אבות של כהנים המכהנים שם מדור דור, ושהמקדש והכנסותיו הם נחלתם. לא כן ס"ד. אחדות הפולחן דרשה הפרדת מתנת הראשית מנימוס ההבאה למקדש עם התרומה וההנפה. לפיכך הוא מצוה: "ראשית דגנך וגו' תתן לו" (דב' י"ח, ד), כלומר: לכהן. הבאה לבית

5 עיין למעלה: "סדרי החוקים", ע' 62.

יהיה אינו מזכיר. אבל את המנהג העתיק של ההבאה לא בקש לעקור לגמרי. לפיכך הוא מתקן נימוס מיוחד של הבאת ראשית לבית הבחירה (כ"ו, א—א), אלא שבהבאה זו אינו נותן קבע. צריך להביא „מראשית כל פרי האדמה“, ולא כל ראשית. וגם אינו קובע להבאה זו זמן אלא מוסר הדבר ללבן של המביא. הראשית נתנת איפוא לפי ס"ד ברגיל לכהן בכל מקום, ומזמן לזמן יש להביא מן הראשית מתנה לבית הבחירה, לכהן „אשר יזויה בימים ההם“. את ההבדל בין ס"א וס"כ ובין ס"ד קובעת אחדות הפולחן.

עוד יותר גדול ההבדל בין ס"א וס"כ ובין ס"ד בחוקי הבכורות. ס"ד מצוה לבעלים להעלות את זכרי הבכורות לעיר הבחירה ולאכול אותם שם (י"ב, ה; יז; י"ד, כג; ט"ו, יט—כ). האפשר לראות חוק זה, שהבכורות נאכלים לבעלים, כחוק קדמון? ס"א מצוה בדבר הבכור: „ביום השמיני תתנו ל"י (שם' כ"ב, כט), וכן הוא אומר: „כל פטר רחם ל"י (ל"ד, יט). הבכור הוא איפוא מתנה לאלהים, היינו: הקדש, ולא קנין בעלים. כי הבכור גם הוא „ראשית“ — ראשית פרי בטן, וקדושתו שוה לקדושת ראשית פרי האדמה, הנתנת לכהן גם לפי ס"ד (או גם ל„איש האלהים“ לפי המנהג הקדמון, שנזכר במל"ב ד', מב; והשוה יר' ב', ג: „ראשית תבואתה, כל אכליו יאשמו“). קדושת בכור האדם, שהיה גם הוא „ניתן“ לאלהים ואף היה מובא לפעמים עולה ממש (מכה ו', ז; יחז' כ', כו; לא; ועיין מל"ב ג', כו) ולפי חוקי ס"א הוא טעון פדיון (שם' ל"ד, כ), מלמדת, שהבכור נחשב קנין אלהים. וכן אנו למדים מקדושת פטר חמור הטעון גם הוא, לפי ס"א, פדיון או עריפה (שם; והשוה שם' י"ג, יב ואילך), שהבכור אינו קנין בעלים. זכר להשקפה הקדומה נשאר גם בס"ד: באיסור לגזוז את הבכור (ט"ו, יט). הבכור, כמו כל „ראשית“, הוא מין טב, קנין גבוה, שהיה ניתן לאלהים בתור עולה כליל או מובא לכהן. אמונה עממית אלילית יחסה ליהוה את המצוה ל„העביר“ לו „כל פטר רחם“, ובכלל זה גם בכור האדם, כמו שאנו שומעים מתוך תוכחתו של יחזקאל (כ', כה ואילך). מאמונה זו אנו למדים בבירור, שלפי ההשקפה הקדומה הבכור ניתן „מתנה“ על ידי העברה, היינו על ידי העלאה באש. ס"א מתכוון בדדאי גם הוא להעלות בכור הבהמה לעולה. ובשם' י"ג, יב נאמר: „והעברת כל פטר רחם ליהוה“, שהיא העלאה באש, בתור עולה לאלהים או שריפה סתם, דוגמת עריפת פטר חמור.

חוקי הבכורות שבס"כ שונים מחוקי ס"א בפרטים, אבל שוים

להם ביסודם. לפי ס"כ אין הבכור "מעבר" ליהוה, אלא הוא ניתן לכהן המעלה אותו שלמים ואוכל את בשרו. מתאים לשנוי זה גם השנוי שבדין הבהמה הטמאה. לפי ס"א דק פטר חמור טעון פדיון, ואם אינו נפדה, הוא נערף. במ' י"ח, טו ואילך מרחיב דין בכורה על כל הבהמה הטמאה. ועריפה אין כאן כלל, אלא בכור כל בהמה טמאה טעון פדיון (השוה ויק' כ"ז, כז). חובת "ההעברה" הקדמונה מופיעה בצורת הקדש ומתנה לאלהים (לכהן). אבל נימוס הפדיון שבס"א (פדיון בכור האדם ופטר חמור) מוכיח, שגם שם הבכור נחשב במדה ידועה גם מתנת קודש. בבמ' י"ח הטבו של הבכורה לובש צורה מיוחדת: הבכור קודש ליהוה, אבל אינו נשרף אלא נאכל לכהן, דוגמת בשר החטאת והאשם או החזה והשוק של השלמים. לעומת זה יש לראות את חוק הבכורות של ס"ד כחדוש גמור. להשקפת־הטבו הקדמונה נשאר כאן רק זכר: איסור הגיזו והעבודה. את קדושת הבכורה הוא מחבר לקדושת עיר הבחירה ומעמידה על חובת אכילת הבכורות בעיר הקודש. שס"ד מחדש כאן חידוש גדול ומנתק את קדושת הבכורה משרשיה בדת העממית הקדומה, אנו למדים מזה, שאין הוא מוכיר לא את פדיון בכור האדם ולא את פדיון בכור הבהמה הטמאה. ואף על פי שיתכן, שביסוד החוק של ס"ד הונח איזה מנהג מקומי, הרי ברור, שאין הוא מבוסס על ההשקפה השלטת במקורות העתיקים על מהות קדושת הבכור בתור "ראשית". קדושת בכור הבהמה הטמאה או פטר חמור וכן קדושת בכור האדם מוכיחה, שאין זו בשרשה קדושת זבח שלמים הנאכל לבעלים (כמו בס"ד), אלא קדושת טבו הניתן לאלהים (כמו בס"א ובס"כ). יש לנו איפוא רשות לומר, שחוקי הבכורות של ס"כ עתיקים מחוקי מס"ד.

אולם מאלפת ביותר בבחינה זו השואת חוקי המעשר שבס"ד ובס"כ.

גם את חוק המעשר שבס"ד חושבים החוקרים מבית ולהוין לקדום מחוק המעשר שבס"כ. בס"ד המעשר יוצא לסעודת־קודש של

6 נגד קדמות מתנת הבכורות רגילים לטעון, שיחוקאף (עין מ"ד, כט—5) אינו מוכירה. אבל יחוקאף אינו מוכיר כמה וכמה ענינים ומנהגים, שכבר היו נוהגים לפניו. אין הוא מוכיר את ראשית הגז שבס"ד. אין הוא מוכיר את המעשר בכלל, שלפי ס"ד היה לכהנים (ללויים) חלק בו. אין הוא מוכיר את חלק הכהנים בשלמים, שהוא בוראי מתנה קדומה. ומס"ו, כ, כר אפשר היה ללמור, שלא היה לכהנים חלק בשלמים כלל.

ושוייכים איפוא למקדש או לכהן. למעשר הפלאי הזה נקרא להלן מעשר כהן.

מה היחס שבין שלשת החוקים הללו? כדי שנוכל להשיב על השאלה הזאת, נפנה קודם כל למעשר של ויק' כ"ז.

גם המסורת היהודית וגם המדע המקראי החדש מבחינים רק שני מעשרות: מעשר ראשון ומעשר שני. ובהתאם לזה רגילים לזהות את המעשר של ויק' כ"ז או עם מעשר ראשון או עם מעשר שני. מכיון שהמעשר של ויק' כ"ז נקרא "קדש" (שם, ל, לב), נתנה ההלכה חוק זה ענין לחלול מעשר שני של ס"ד (עיין דב' י"ד, כד—כו), שגם הוא קדש (עיין ספרא, שם). המבארים החדשים מזהים לעומת זה את המעשר של ויק' כ"ז עם מעשר ראשון⁹. אולם שני הביאורים האלה גם יחד אינם יכולים להיות נכונים. בויק' כ"ז לא נאמר כלום ע"ד אכילת המעשר בעיר הבחירה. יתר על כן: מן ההמשך ברור, שהמעשר הזה הוא קנין גבוה ושאיכלתו אסורה לבעלים בלא פדיון. גאולת מעשר זה מחייבת חומש. ואילו בחלול מעשר שני (דב' י"ד, כד—כו) לא נזכר חומש. מעשר זה אינו איפוא "מעשר שני". אבל גם למעשר ראשון אין לחוק זה איזו שייכות שהיא בשום פנים — דבר זה ראתה ההלכה יפה. כי קודם כל לא נזכרו כאן לויים כלל: בכל הפרשה כולה מדובר על הקדש וקנין כהנים. להלן נחשב מעשר זה, כמעשר כהן, כולו קודש והוא נותר לאכילת בעלים רק ע"י פדיון. בה בשעה שמעשר לוי רובו חולין ואינו טעון פדיון, ותרומת המעשר אין לה פדיון כלל (בכל אופן לא נזכר הדבר בבמ' י"ח). מכיון שבויק' כ"ז אין שום הבחנה בין חלקם של לויים ובין חלקם של כהנים במעשר, ברור, שזהו מעשר זה עם מעשר ראשון לא יתכן. כל השקפת בית ולהויון על התפתחות מתנות הקודש נמצאת בטלה ומבוטלת מחמת אי האפשרות לבאר מתוכה את ויק' כ"ז. ולא עוד אלא שכאן נפתח לנו פתח לערעור כל בנינה של ההשקפה המקובלת על סדר התהוותה של התורה, כמו שנראה עוד להלן. מכל מקום ברור, שבויק' כ"ז מצינו חוק ע"ד מעשר שלישי, שהמחקר עוד לא הרגיש בו כלל ושאת טיבו עוד יש לברר.

ויק' כ"ז נחשבת לאחת הפרשיות המאוחרות ביותר שבס"כ, מאחר

⁹ עיין ביאוריהם של ברתולט, בנטש וכו', וכן Volz, Die biblischen Altertümer, (1914), ע' 148; אייספלדט, שם, ע' 87 ועוד.

שמצינו שם חוק ע"ד מעשר בהמה (לב), שלא נזכר עוד בנח' י' אלא רק בדה"ב ל"א, ו. לפי דעה זו אין המעשר שבויק' כ"ז, ל—לב אלא "הרחבה" של במ' י"ח, כא ואילך. שדעה זו מוטעה, ברור כבר מזה. שויק' כ"ז מכיל, כמו שראינו, חוק-מעשר שונה לגמרי מזה שבבמ' י"ח. מלבד זה הרי לא ידעה תקופת בית שני מעשר כזה, שמצינו בויק' כ"ז, כלל וכלל. כי מעשר שני שלה היה קודש, אבל לא היה שייך לא למקדש ולא לכהנים, ומעשר ראשון שלה היה חולין וגם לא היה שייך לא למקדש ועל פי דין גם לא לכהנים. להלן אנו למדים מנוסח החוק שבויק' כ"ה, הדין בכל מעשר (וכל מעשר הארץ וגו'), שהמחוקק הזה אין לו אלא צורה אחת של מעשר. ההיה בכונתו לבטל את במ' י"ח, כא ואילך וממילא גם את התקנה שבנח' י', לח ואילך? הנתכוון לתת את מעשר-הלויים לכהנים? ודאי לא. כי נוסח החוק שלו סתום ביותר, ולא היה בו כדי לעקור את החוקים ההם, שהרי סוף סוף העיקר חסר בו: לא נזכרו הכהנים בפירושו. וגם אין כאן בכלל שום זכר ורמז לכונה מעין זו. ואמנם, בימי בית שני לא הרגישו בויק' כ"ז שום סתירה לבמ' י"ח. הכהנים לקחו לעצמם שלא כדין את מעשר הלוי, אבל לא תקנו "מעשר כהן". מאות בשנים נמשכה המלחמה בגלל המעשר, מאחר שרבים פקפקו, אם יש רשות לתת את מעשר הלוי לכהנים נגד החוק המפורש בתורה. הכהנים נסמכו על "תקנת עזרא", שקנס את הלויים על שלא רצו לעלות מבבל¹⁰. אבל לא עלה דעת שום אדם לבסס את זכות הכהנים על ויק' כ"ז¹¹. אין ספק איפוא, שויק' כ"ז אינו בא לבטל את מעשר הלוי (וגם לא את מעשר ס"ד), אלא שאינו יודע אותו כלל. בפרשה זו נמסר לנו מנהג מיוחד של מעשר, שאינו תלוי לא בבמ' י"ח ולא בס"ד. ומכיון שבעל הפרשה יודע רק צורה אחת של מעשר, הרי שאינו יודע לא את במ' י"ח ולא את דב' י"ד וכו'. אולם

10 עיי' יבמות פ"ו, ע"ב: חולין פל"א, ע"ב ועוד. המחלוקת נמשכה עוד זמן רב אחרי חורבן בית שני, עיי' שם ביחוד מחלוקת ר"א בו עזריה ורבי עקיבא. עיי' גם ירושלמי, סוף מעשר שני (פרק ה, הלכה ה), שבקשו להסנות בימי ר' יהושע בו לוי, שלא יתנו מעשר לכהונה. והשוה יוסף, קרמוניות כ, ח' ה; ט', ב; קורות חייו, ט"ו. אבל נראה, שהיו נותנים מעשר גם ללויים. כך מסופר במשנה (מעשר שני ה', ט) מעשה ברבו נמלא, שהיה בספינה, וקרא שם למעשר והקנה אותו לר' יהושע (שהיה לוי) ור' יהושע הקנה מעשר מן המעשר לר' אלעזר בו עזריה (שהיה כהן).

11 ר' יהושע בו לוי (ירושלמי סוף מעשר שני) טען לכהנים, שבכ"ד מקומות נקראו "לויים", ולפיכך מותר לתת להם מעשר לוי. אבל על ויק' כ"ז לא נסמך, כמובן.

אִי־יָדְעָה כִּזּוּ אִי אִפְשָׁר לַתְּלוּת בַּמַּחְבֵּר מִן הַכֹּהֲנִים שֶׁל יָמֵי בֵּית שֵׁנִי, שֶׁ"הוֹסְפוּתִיר" נִכְנָסוּ לִסְפֵּר הַתּוֹרָה. וִיק' כ"ז הוּא אִיפּוֹא קְדוּם בַּחֲכָרָה. וְאֵין לִהְבִּיא רֹאיָה נִגַּד קְדֻמּוּתָהּ שֶׁל פֶּרֶשָׁה זֹו מֵהִזְכָּרַת מַעֲשֵׂר בַּהֶמָּה. כִּי בִּאֲמַת מַעֲשֵׂר בַּהֶמָּה הוּא מַעֲשֵׂר קְדֻמּוֹן מֵאֵד, וְשֵׁרְשׁוֹ בַּתְּקוּפָה, שֶׁבָּה הָיוּ יִשְׂרָאֵל עֲדִיין רוּעִים וּמַגְדִּילֵי צֶאֱן. וְהִרְאִיָּה הַמִּכְרַעַת הוּא הַכְּתוּב בְּבֵר' כ"ח, כב: יַעֲקֹב, שֶׁהוּא בְּכָל הַסְּפוּרִים רוּעָה וְאִישׁ מִקְנֵה, נֹדֵר נֹדֵר מַעֲשֵׂר לַיהוָה¹². לְעוֹמֶת זֶה אֵתָה מוֹצֵא, שְׁבִימִי בֵּית שֵׁנִי לֹא נִחְשָׁב מַעֲשֵׂר זֶה בַּהֲחֻלַּט בֵּין מַתְּנוֹת כְּהוֹנָה. אֲמֵנָם, הוּא נֹזְכֵר בְּדִה"ב ל"א, וּבַמִּקְוִיּוֹת אַחֲרֵים¹³. אֲבָל לִפִּי דִּינֵי הַמִּשְׁנָה אֵין מַעֲשֵׂר בַּהֶמָּה נִיתָן לִכְהֵן, אֲלֹא נֹאכַל לְבַעֲלִים בִּירוּשָׁלַיִם כַּמַּעֲשֵׂר שֵׁנִי¹⁴. מִסִּיעֵה לֹזֶה יוֹסֵף פִּלְבִּיּוֹס, שֶׁאֵינוֹ מוֹנֶה מַעֲשֵׂר בַּהֶמָּה בֵּין הַמַּתְּנוֹת¹⁵. בְּרוּר, שֶׁתְּקוּפַת בֵּית שֵׁנִי לֹא יִכְלָה לְעַמּוֹד עַל כּוֹנֶנֶת מִצּוֹת הַמַּעֲשֵׂר שְׁבוּיָק' כ"ז. וְהַטַּעַם הוּא, שֶׁזֹּו הִיתָה פֶּרֶשָׁה קְדוּמָה, שְׁבִיאורָה נִשְׁתַּכַּח.

כִּי תְּקוּפַת בֵּית שֵׁנִי לֹא יָדְעָה כָּלֵל מַעֲשֵׂר הַנִּיתָן עַל פִּי הַחֹק לְמִקְדָּשׁ אוֹ לִכְהֵן. אוֹלֵם הַתְּקוּפָה הַקְּדוּמָה כִּי נִתְּרָה יָדְעָה מַעֲשֵׂר כֹּזֶה. מַעֲשֵׂר זֶה נֹזְכֵר בַּסְּפִיר־יַעֲקֹב הַעֲתִיקִים: יַעֲקֹב נֹדֵר לַעֲשׂוֹת בְּבֵית אֵל „בֵּית אֱלֹהִים" וְלַעֲשֵׂר לַיהוָה אוֹ לְבֵית הָאֱלֹהִים אֵת כָּל אֲשֶׁר יִתֵּן לוֹ (בֵּר' כ"ח, כב). וְכֵן נֹתָן אֲבָרָהָם לְמַלְכ־צֶדֶק כֹּהֵן שָׁלֵם אֵת הַמַּעֲשֵׂר מִשְׁלָל הַמִּלְחָמָה¹⁶. גַּם הַמַּעֲשֵׂרוֹת הַנֹּזְכָרִים בַּעֲמוּס ד', ד אֵינָם, כְּמוֹכֵן,

12 דִּילְמָן בִּבְיָאוּרוֹ לִוִּיקְרָא וְכֵן אֶרְמֵנִס (Eerdmans, Alttestamentliche Studien, Leviticus) ע' 136 וְאֵילֶךְ הַבִּיעוּ דַּעַתָם בַּעַד קְדֻמּוּת מַעֲשֵׂר בַּהֶמָּה. נִגַּד רִאיוֹתֵיהֶם עֵיין אִיִּסְפֶּלְדֵרְט, בַּסְּפִיר הַנ"ל, ע' 88 וְאֵילֶךְ. אֲבָל הִרְאִיָּה הַמִּכְרַעַת אֵת הַכָּל הִיא זֹו שֶׁהִכָּאֵתִי בַּפְּנִים. מַעֲשֵׂר הַבַּהֶמָּה הִיָּה מִצּוֹי בַּעֲדָה, כְּמוֹ שֶׁנִּרְאָה מִרְבָּרִי הַמִּכְבָּא לְחִרִית: Moallaqat, ed. Arnold ע' 186 (עֵיין סִמִּית, Prophets, הָעֵרָה נֹסֶפֶת, ע' 383—384). עֵיין גַּם: Rhodokanakis, Katabanische Texte zur Bodenwirtschaft, (1910), ע' 82, הָעֵרָה. אֵת מַעֲשֵׂר הַבַּהֶמָּה יָרְעוּ גַּם הַכְּבָלִים, עֵיין: Eissfeldt, Zum Zehnten bei den Babyloniern (Festschrift für Baudissin, 1918) ע' 172. וְכֵן גַּם הַיּוֹנִים (ῥοδῶδες) — הַשּׁוֹה מַעֲשֵׂר הַמֶּלֶךְ בִּישְׂרָאֵל, שֶׁלֹּא מַעֲשֵׂר רוּעִים וְכִרְמִים וְגַם מַעֲשֵׂר צֶאֱן (ש"א ח', טו, יו).

13 כַּס' טוֹבִיָּה א', ו (פֶּרֶשׁ נֹסַח קוֹרֶסֶס סִינַיִאִיִּסְקוֹס) נֹזְכֵרָה מַתְּנַת מַעֲשֵׂר בַּהֶמָּה. וְכֵן גַּם כַּס' הַיּוֹבְלוֹת ל"ב, טו. גַּם פִּילּוֹן מוֹנֶה אוֹתוֹ, כְּנִרְאָה, בֵּין הַמַּתְּנוֹת, עֵיין: Schürer, Geschichte, ח"ב, ע' 251, הָעֵרָה 22.

14 זִבְחֵים ה', ח: י', נ: חֲגִיגָה א', ד.

15 עֵיין קְדֻמוֹנִיּוֹת ד', ד'.

16 אֲמֵנָם, אֵת בֵּר' י"ד חוֹשְׁבִים ע"פ רֹוב לְפֶרֶשָׁה מֵאוֹחֶרֶת אוֹ אֵף לְהוֹסֵפָה מִיָּמֵי בֵּית שֵׁנִי הַמֵּאוֹחֶרִים. עֵיין נִלְקָה, Untersuchungen, ע' 156—172: נֹנֶקֶל בִּבְיָאוּרוֹ לְכִרְאִישִׁית,

נודר בבית אל לעשר ליהוה כל אשר יתן לו. כוונת הספור הזה היא לבאר את מקור מנהג נדריהמעשר, שהיה נוהג בישראל. הראשון, שנדר נדר כזה, היה יעקב אבינו, וכמותו עושה כל ירא אלהים בישראל עד היום: כשהוא מבקש דבר מאלהיו הוא מבטיח לו עשור מעשר. גם אברהם אינו נותן מעשר קבע. הוא מעשר את השלל ונותנו למלכי־צדק, שיצא לקראתו וברכו. היה, כנראה, מנהג להפריש מעשר מן השלל, ואת המנהג הזה יחשו על אברהם. בבמ' ל"א, כה ואילך אנו מוצאים תקנה אחרת בדבר "המכס" המורם מן השלל: אחד אחוז מחמש מאות ממחציתו ניתן לכהנים, ואחד אחוז מחמישים ממחציתו ניתן ללוויים. מתוך פרשה זו יש ללמוד, שהמנהג לעשר את השלל לא היה כללי, ואולי נשתכח ברבות הימים. רוח היה המעשר בתור נדר או נדבה. על המנהג הזה רומז עמוס באמרו: "והביאו לבקר זבחיכם לשלשת ימים מעשרתיכם" (ד', ד). רצונו לומר: הביאו זבחים בכל בוקר, ומעשרות נדבו והביאו אחת לשלושה ימים. כיוצא בזה הוא אומר להלן (ה): "וקראו נדבות, השמיעו"¹⁸. נדרי המעשר הקדמון היו מובאים למקדשי יהוה, ולכהנים היה חלק בו. המעשר בישראל היה הקדש, כמו גם אצל עמים אחרים, ולא היה נאכל לבעלים בסעודות־קודש, כמו שהניח בית־ולחיון בטעות. אברהם נותן את המעשר למלכי צדק, וגם נותן הוא לו מעשר "מכל", בודאי גם מן "הנפש" וגם מן "הרכוש" (עיין שם, כא). מקביל למנהג זה המנהג, שמצינו בפרשת־המכס שבבמ' ל"א, להפריש מכס משבי האדם והבהמה. גם המעשר הקדמון וגם המכס ניתנו איפוא "מכל", ולא רק מדברים הנאכלים בסעודות קודש. גם יעקב נודר לעשר כל אשר יתן לו יהוה, גם את ה"לחם" וגם את ה"בגד", שנזכרו שם בספור. המעשר הקדמון היה איפוא בלי ספק מתנה, למקדש או לכהן, אלא שהיה בא נדר או נדבה ולא היה בו קבע.

והנה ברור מתוך ענינה של כל הפרשה בויק' כ"ו, שגם מעשר־הכהן הפלאי הנזכר שם אינו מתנת־חובה שנתית אלא מעשר הבא נדר או נדבה. שהרי כל הפרשה כולה דנה במיני נדרים וחרמים וגאולתם ותמורתם: בערכי נפש, בהקדש בהמה טמאה וטהורה, בהקדש

18 "בבקר" מבארים בעקבות וְלַחְיוֹן — "בבקר", "לשלושת ימים" — "ביום השלישי", לפי שהיו נוהגים להביא למחרת עליהם לעיר הקודש בבוקר את הזבחים, וביום השלישי לעליהם את המעשר. אבל אין שום ראיה, שמנהג משונה כזה היה נוהג. לפירוש מלה ביחיד עם ל' השמוש במשמעות "בכל" השוה: שט' ט"ו, טז; ל"ה, כו; שופ' ה', ל'; ש"ב ו', יט ועוד.

בית ושדה, בחרם ובמעשר. את הבכור, הקדוש מא ליו, היא מוציאה כפירוש מענינה (כו), ולא אמרה בו מה שאמרה (כו—כז) אלא דרך גרר. וכן אין היא מזכירה תרומה ושאר מתנות, מאחר שאין ענינה אלא נדרים ותרמים. בנוגע למעשר היא קובעת, שמעשר תבואה (כלומר: אם פצה איש פיו ונדר להפריש מעשר מן התבואה) יש לו גאולה, אבל מעשר בהמה, אין לו תמורה וגאולה¹⁹. דוגמת המלה „ערך“, „חרם“ וכו' גם המלה „מעשר“ היא הפלאה ובטוי שפתיים. רק מתוך כך אנו עומדים על הביאור היחידי האפשרי של מצות המעשר שבפרשה זו. הוא באמת לא מעשר ראשון ולא מעשר שני אלא הוא המעשר הקדמון: מעשר כהן הבא נדר או נדבה.

תקופת בית שני לא ידעה מין מעשר כזה כלל. המנהג נשתכת, כנראה, זה כבר. בכל אופן לא הובן חוק המעשר הזה כבר בראשית בית שני. כל שכן שחוק כזה לא יכול היה להוצר אז. ויק' כ"ה, פרשה זו, שנכתבה בסגנון המובהק של ס"כ, היא איפוא אחת הפרשיות העתיקות ביותר שבספר התורה.

ואם נבחן עתה על יסוד המבורר את חוק המעשר של ב' במ' י"ח, נראה, שגם הוא חוק קדמון ושגם הוא היה חוק נושן כבר בראשית בית שני.

מעשר הלוי

מעשר הלוי של ימי בית שני, שהיה מתנת חובה שנתית, יסודו בחוק שבב' במ' י"ח, כא ואילך. אבל איך נוצרה מתנת מעשר זאת? האפשר להניח, שהחוק בב' במ' י"ח, המצוה לתת ללויים „כל מעשר בישראל“, נכתב בזמן הגלות או בראשית בית שני, כמו שסוברים החוקרים מבית ולהוין?

באמת אין החוק הזה, כס"כ כולו, מתאים כלל וכלל לתנאים שלאחרי החורבן. מעשר הלוי של בית שני היה המתנה הגדולה ביותר בין כל מתנות הקודש. הלא המעשר היה לפנים מס המלך (ש"א ח', טו, יז)! אחר כך היה המעשר הזה, שהכהנים תפסוהו שלא כדין, מקור

19 ועיקר שיעור הכתובים היא הטעמת ההבדל בין מעשר הארץ ובין מעשר בקר וצאן: כל מעשר אשר יעשר מן הארץ (מתכונת הארץ) קודש הוא ויוצא לחולין על ידי פדיון בהוספת חומש; ומעשר אשר יעשר מן הבקר והצאן זה משפטו: כל אשר יעבר וגו'.

עשרה וכזה של האריסטוקרטיה הכהנית. והנה איך יתכן, שהכהנים, "תופשי התורה" ובעלי השלטון, חקקו בתורתם חוק הנותן למשרתי המקדש הנמוכים את הגדולה שבמתנות, שהיתה שקולה נגד כל מתנות הכהונה כולן? לתרומה הכהנית לא נתנו שיעור, אבל למתנת הלויים קבעו שיעור — שיעור מדת המלך! והרי הכהנים לא יכלו בשום פנים להתפרנס מן התרומה (שלפי ההלכה שיעורה בערך אחד מחמשים) וממתנות המזבח. בשיטת המתנות של ס"כ תופסות המתנות מבשר הקרבנות מקום חשוב. ואמנם, מתנות אלו היו מרובות בכמותן כל זמן שהבמות היו קיימות. מתנות המזבח של הבמות, שהיו קיימות בערים ובכפרים, שמשו מקור חשוב לפרנסת הכהנים. שיטתו של ס"כ מתאימה איפוא יפה לתקופת הבמות. אבל בימי בית שני, בשעה שהיה רק בית אחד לא היה בדרך הטבע למתנות המזבח ערך רב. מלבד זה הרי נמצאו בארץ־ישראל בראשית בית שני כהנים במספר רב מאד, בה בשעה שהלויים היו רק קבוצה קטנה ומצער. ברשימת העולים שבעזרא ונחמיה אנו מוצאים כהנים לא לפים ולויים לעשרות ולמאות. מה יכול היה איפוא להניע את הכהנים המרובים והשליטים ליחד ללויים המעטים והחלשים את המעשר?

מלבד זה יש לשים לב לזה, שחוק המעשר שבבמ' י"ח נתבטל למעשה בודאי כבר בראשית ימי בית שני, בערך זמן מה אחרי תקופת נחמיה. הכהנים, שנטלו את המעשר הזה לעצמם, נסמכו על "תקנת עזרא", שקנס את הלויים, כמו שהזכרנו כבר למעלה. אבל באמת לא גרמה כאן "תקנת עזרא", אלא תנאי המציאות של הזמן ההוא הם שגרמו. חוק המעשר של במ' י"ח לא התאים לתנאי החיים. אדרבה, בינו וביניהם היתה סתירה גדולה, ואי אפשר היה, שהכהנים יוציאוהו אל הפועל ויקבלו עליהם גזר דין לרעב. כל שכן שלא יתכן להנות, שהכהנים חקקו הם עצמם את החוק הזה — על מנת לבטלו למעשה. החוק היה כבר בראשית בית שני חוק נושן, שריד מתקופה אחרת. מה טיבו של החוק הזה?

בבמ' י"ח, כא נאמר: "ולבני לוי הנה נתתי כל מעשר בישראל לנחלה". הנתכוון החוק הזה לקבוע חובת מעשר שנתית לטובת הלויים? מנח' י', לח ואילך; י"ג, — יב יש לשמוע, שבראשית בית שני כבר הבינו כך את חוק המעשר הזה, כמו שמעידה גם המסורת היהודית המאוחרת. אבל בס"כ עצמו אין אנו מוצאים שום חוק מפורש ע"ד חובת מעשר שנתית. בשום מקום לא נאמר: "עשר תעשר... שנה שנה", כמו

שמצינו בס"ד (דב' י"ד, כב). בסגנון ב'מ' י"ח, כא ("כל מעשר בשר ישראל")
נאמר שם בפסוק יד: "כל חרם בישראל לך יהיה". הלשון היא איפוא
סתמית²⁰. אבל מב' ט"ו, יז—כא ומב' י"ח, כה—לב אנו שומעים
בבירור, שלפי ס"כ רק הרמת התרומה לכהן היא המתקנת את הלחם ואת
הדגן, אבל לא הפרשת המעשר. רק תרומת הכהן היא "הקודש" העושה
את התבואה טבל. אולם מעשר הלוי לא נזכר כתנאי לתיקון פירות.
ולפיכך אין ספק, שגם חוק המעשר שבב' י"ח מכוון לא למעשר חובה
שנתי אלא לנדרי המעשר: כל נדרי המעשר בישראל ניתנו ללוויים.
ואמנם, מה שנאמר שם להלן ע"ד המעשר מראה לנו בבירור, שאין
מעשר זה אלא מעשר הקדש ונדר. כי מצד אחד נאמר, שמעשר זה אינו
אלא "שכר" ללוויים חלף עבודתם באהל מועד, ומפני זה הוא חולין
ונאכל "בכל מקום". מצד שני יש בו יסוד של קודש ("חלבו", "מקדשו"),
שצריך להרימו ממנו, כדי שיותר לאכילת חולין. הקודש הזה שייך בעצם
לכהן, והלוי האוכלו ישא עליו "חטא" (לב). והנה מה טיבו של הקודש
הזה, שהמעשר מכיל בקרבו מצד עצם מהותו? ברור, שס"כ נותן כאן
ללוויים בתור "שכר" את מעשר-ההקדש הבא בנדר או בגדבה. אבל מכיון
שהנדר והגדבה הם ביסודם הקדש לבית האלהים, גם המעשר קודש הוא
ושייך לבית האלהים או לכהן. ס"כ, הנותן הקדש זה ללוויים, נותן כאן
דרך להתיר את נדר ההקדש: הכהן מקבל מן המעשר גם הוא מעשר,
מין מעשר בזעיר אנפין. על ידי זה פוקעת קדושת הנדר מעל המעשר,
והלוי רשאי לאכלו מבלי לחלל את "קדשי בני ישראל" (לב)²¹.

החוק ע"ד מעשר-הלוי הוא לפי זה חוק קדמון, שהיה קשור קשר
פנימי במנהגי העם. החוק הזה נוצר בתקופה, שהלוויים היו עדיין מעמד
מרובה באוכלוסין, שמלא תפקיד חשוב (עיי' על זה להלן). המנהג
להקדיש מעשר היה נפוץ בישראל, ומעשר ההקדש הספיק לפרנסתם של
הלוויים. בזמן מאוחר ירדו הלוויים מעל הבמה. חוק המעשר של ס"כ
נתישן, אבל נשאר כתוב בתורות הכהנים הישנות. אחרי שירדו הלוויים
מעל הבמה היו נוהגים בימי בית ראשון להביא את המעשרות למקדשים.

20 בפסוק כד נאמר "מעשר בני ישראל אשר ירימו ליהוה תרומה" ואפשר
לפרש פסוק זה כמובן הרמת-קבע. אבל למעלה פסוק ט ("אשר ישיבו ל'") ופסוק יט
("אשר ירימו בני ישראל ליהוה") נכללו תרומות קבע ותרומות עראי (ביניהן גם
החרם, יד) יחד בבטוי דומה לזה.

21 בזה סרה תמיהתו של הולצינגר, כביאורו לב', האומר, שהמעשר מופיע כאן
"פתאום" כקודש, אחרי שנאמר עליו, שהוא חולין.

אבל החוק הנושן של ס"כ, שנגנזו במגילות הכהנים, עוד היה עתיד למלא אחר כך תפקיד חשוב²².

בחינת חוקי המעשר של ס"כ מביאה אותנו איפוא למסקנות אלה : ס"כ אינו יודע חובת מעשר שנתית. המעשר של ס"כ אינו אלא נדר ונדבה, הקדש עראי. לפי ויק' כ"ז המעשר הוא קודש ושייך למקדש או לכהן. לפי במ' י"ח המעשר יוצא לחולין ע"י הרמת מעשר מן המעשר, והוא שייך ללויים.

ולעומת זה אין אנו מוצאים בימי בית שני זכר למעשר בתור נדר ונדבה. וכן אין אנו מוצאים מעשר-כהן או מעשר-מקדש. המעשר נהפך למתנת חובה שנתית, שהיא רובה חולין ושייכת ללויים, בהתאם לבמ' י"ח. במה אפשר לבאר תמורה זו של המעשר הסותרת כל כך לתנאי המציאות של ימי בית שני, כמו שראינו? ועוד: מפני מה אין אנו מוצאים בס"כ חוק מפורש בנוגע למעשר, שיתאים באמת לצרכי הזמן ההוא? הלא שאלת המעשר היתה שאלת-חיים לכהנים. את השאלות האלה אפשר לפתור רק מתוך הנחה אחת: ס"כ היה אוסף של מגילות עתיקות, שבני הדור ההוא לא העזו לשנות בהן אף קוצו של יו"ד. מותר היה רק לפרש, לבאר ב"שום שכל", לישב את הסתירות בדרך מדרש ההלכה. בדרך זו השתדלו לישב את הסתירות שבתוך ס"כ וגם להתאים את ס"כ לס"ד. מעשר-הלוי של בית שני, הרחוק כל כך מן המציאות של הזמן ההוא, הוא אחת מתוצאותיו של מדרש-ההלכה ההוא.

חובה להפריש מעשר "שנה שנה" קובע בפעם הראשונה ס"ד. מעשר-ס"ד ודאי אינו מנהג עממי עתיק בשום בחינה. אמנם, יתכן, שגם כאן נשען ס"ד על איזה מנהג מקומי, שלפיו היו נוהגים להביא את

22 הקבלה לחוק זה הוא חוק המכס שבבמ' ז"א, כה ואילך. גם פרשה זו חושבים החוקרים מבית ולחיון למאוחרת: היא נחשבת הוספה לס"כ. אבל מה ראה סופריהם מאוחר להוסיף פרשה כזו? מה הניע אותו להוסיף כמאה או כמאתים שנה אחרי שחידו ישראל לצאת בצבא חוק ע"ד חלוקת שלל המלחמה? לכהנים וללויים הוא נותן חלק דווקא בשלל הבתולות והבכמות. וגם הוא מצוה לתת ללויים פי עשרה מאשר לכהנים. וחוק-מלחמה זה נוסף בתורה באותה תקופה, שהיהדות נואשה כבר מנצחון במלחמה בדרך הטבע וחתה לגאולה נפלאה בירי שמים, שעתידה היתה להעמידה בראש כל העמים. באמת פרשת המכס (עם מצות התרם הקשה שבה) גם היא זכר לתקופה קדמונה, לזמן שבני ישראל עריין היו נלחמים מלחמות יהוה והלויים עריין היו מעמר גדול ומרובה באוכלוסיו. ובדאי נשתקע גם החוק הזה עם התנוונות הלוי והקדמונה והתמעטותה.

המעשר לבית האלהים ולאכלו שם לפני יהוה. אבל את המעשר בתור חובה שנתית ודאי לא ידעה התקופה העתיקה כלל. מעשר ס"ד כמו שהוא הוא בכל אופן המצאה מלאכותית של מחוקק חוקי אחדות הפולחן: הוא אחד האמצעים לקשר את העם בעיר הבחירה. זהו אחד מיסודות הרפורמה של ס"ד. עד כמה נתגשם החוק הזה בימי בית ראשון, אין אנו יודעים. אבל לחוק המפורש של ס"ד לעשר את תבואת האדמה, "שנה שנה" (י"ד, כב) היה ערך מכריע בימי בית שני.

בין חוקי ס"כ הישנים, שמיסדי הכנסיה היהודית התאימו אותם לס"ד, היו גם חוקי המעשר. המנהג העממי הישן להקדיש מעשר בשתכח או נדחה מפני מצות העשור של ס"ד, את ויק' כ"ז, ל, לא הבינו עתה כבר כלל. ההלכה נתנה מקרא זה ענין למעשר שני של ס"ד, כמו שראינו למעלה. את מעשר הלוי של ס"כ הבינו עתה, בהתאם לס"ד, כמתנה הנתנת, "שנה שנה". מן הצירוף ההלכי הזה של ס"כ וס"ד נוצר מעשר הלוי של בית שני, וחובת-מעשר זאת קבלו עליהם בעלי האמנה בימי נחמיה (נח' י'). התקנה היתה זרה למציאות במדה שאין למעלה הימנה. אבל לא היתה לפי שעה שום עצה, מאחר ש"מצאו כתוב" כך בתורה. אולם החיים בטלו עוד מעט חוק ישן-נושן זה עם פירושו ההלכיה-המופשט.

כי תקנת בעלי האמנה, שנבעה מתוך עיון סופרים, לא יכלה להקלט בחיים. קודם כל היה המס הזה קשה על העם ביותר. נחמיה קובל כבר "כי מניות הלויים לא נתנה" (י"ג, י). המעשר הזה היה חדש לגמרי. אבותיהם, "האליליים" של יוצרי הכנסיה היהודית הביאו מעשרותיהם "לשלוש ימים", והעם התמים עם אלהיו של ימי בית שני לא הביא את מעשרותיו. ואתה מוצא, שהמון העם היה מזלזל במצוה זו כל ימי בית שני²³. כי באמת היו "המעשרות" הקדמונים נדרים ונדבות של עראי, ועתה הוטל על העם מס של מעשר קבוע, שלא יכול לעמוד בו. מלבד זה, מכיון שהתקנה לא התאימה למצבם ולהרכבם של משרתי המקדש, הוכרחו הכהנים ליטול את המעשר לעצמם נגד חוק התורה ולמרות החלטת בעלי האמנה. חוק המעשר של במ' י"ח לפי פירושו החדש נשאר על הנייר בלבד. אנו מוצאים, שבימי עזרא ונחמיה היו מביאים את התרומות

23 וכן גם במעשר שני, ומכאן נולדו דיני דמאי, עיי' ירושלמי סוף מעשר שני :

יוחנן כהן גדול שלח וברק בכל ערי ישראל ומצאון, שלא היו מפרשין אלף תרומה גדולה בלבד וכו'. כי גם מעשר ראשון המאוחר וגם מעשר שני לא היו מנחנים עממיים ולא נקלטו בעם.

והמעשרות לאוצרות המקדש, והממונים היו מחלקים את המניות לכהנים וללויים (נח' י, לח—מ; י"ג, ה, יב ואילך). מתוך מנהג זה של החלוקה באו הכהנים, כנראה, לידי כך, שהתחילו נוטלים חלק במעשר. כי מה שהיה נאסף באוצרות יותר מכפי כלכלת הלויים המעטים היה ניתן בודאי לכהנים. בכל אופן לא הספיקה להם השעה ללויים להתעשר מן המעשר, ובימי בית שני נשארו מעמד דל. המעשר נעשה מקור-עושר ראשי לכהונה.

החוק ע"ד מעשר הלוי של ימי בית שני לא רק שלא נכתב איפוא בתורה על ידי בני הדור ההוא אלא שאינו כתוב בתורה כלל! תקנת בעלי האמנה היא פירוש הלכי עם מדרש משנה-תורתי לחוק נושן, שעבר זמנו. הכהנים לא יכלו לא רק לחבר את החוק הזה, אלא לא יכלו גם לקיים אותו למרות האמנה. ולמרות זאת אין אנו מוצאים בתורה חוק מפורש ע"ד מעשר-חובה כהני. החליטו לקיים את החוק הנושן שבס"כ, שדרשוהו על פי ס"ד; למעשה בטלוהו על סמך "תקנת עזרא", אבל לא הוסיפו "גובלה" מתאימה לצרכי הכהונה. מאות בשנים נמשכה המלחמה מסביב למעשר, כמו שהזכרנו למעלה. אבל הכהנים לא הוסיפו בתורה "חוק חדש", שיכריע בשאלה הימנית זו. אין לך דבר המוכיח באופן כל כך ברור, כמה מסולפת היא ההשקפה, שעוד בימי בית שני היו מוסיפים והולכים "גובלות" בספר התורה.

המסקנה המתחייבת מתולדות המעשר היא איפוא זו, שנתחייבה לנו מחקר עריכתם של סדרי החוקים בכלל, והיינו, שבתקופת התגבשותו של ספר התורה (בראשית ימי בית שני) כבר נשלמה התהוותם של סדרי החוקים. דור מיסדי הכנסיה היהודית לא היה דור מחברי תורה אלא של מלקטי תורה בלבד. אף אות אחת לא הרשו לעצמם לשנות במה ש"מצאו כתוב", כל שכן שלא הכניסו "הוספות" בתורה. התקופה היא תקופת סוף תורה וראשית ההלכה. נח' י' היא התעודה הראשונה החשובה ביותר של ספרות ההלכה²⁴.

ומתוך הכרה זו נופל אור חדש על תולדות הלוייה של ימי בית שני. בירורה של שאלה זו יש לו ערך מכריע לפתרון שאלת התורה.

24 אומי זה ש' הפרק (וכן של קטעים אחרים בעו' ונח') מתבטא ביהוד בהרכבת ס"ד על ס"ב, שאינה אלא מדרשית-הלכית. השוה על זה עוד להל': "ספרות התורה וספר התורה", ע' 213—214.

ז. כהנים ולויים

הלויים וכהני הבמות

בין הראיות, שהביא ולהויון לשיטתו, היתה ראייה אחת, שהבקורת לא פגעה בה ולא נסתה להזיזה ממקומה: היא הראייה, שהביא מתולדות הכהונה והלויה. ראייה זו עמדה כסלע איתן, ונראה היה, שאין עליה כל תשובה. כי הדברים הם כאן כאילו ברורים ביותר: המקורות העתיקים אינם מזכירים כלל את ההבדל היסודי הזה בין כהנים ולויים, כמו שהוא מופיע לפנינו בס"כ; במקורות העתיקים לוי אינו אלא כנוי לכהן. בכל ס"ד מצוי הבטוי „הכהנים הלויים“, „הלוי“ הוא שם כנוי לכהן, ובפירוש נתנה ללוי אשר בשערים רשות לעבוד בבית הבחירה (דב' י"ח, ו—ח). לפי ס"ד נבחר שבט לוי כולו לעבודת הקודש (שם י', ח—ט ועוד), ואין הוא יודע שום הבדל בין כהנים („בני אהרן“) ובין „לויים“ בתור משרתי מקדש נמוכים, שאין להם רשות לגשת אל המזבח. הרי שעד סוף בית ראשון לא היה ההבדל בין כהנים ללויים קיים עוד. בבטוי „הכהנים הלויים“ משתמש עוד יחזקאל (מ"ג, יט ועוד). ואולם בס"כ וכן בספרות שלאחרי החורבן (עז', נח', ד"ה וכו') שבט לוי נפרד לשני מעמדות שונים זה מזה שנוי מוחלט, גינאלוגי: כהנים ולויים. רק כאן מצוי הבטוי „הכהנים והלויים“¹. את העובדה הזאת, המופלאה באמת, מבאר בית ולהויון על ידי ההנחה, שהלויה הופרדה מן הכהונה ונעשתה מעמד מיוחד של משרתי מקדש נמוכים רק אחרי החורבן: הלויים הם בני בניהם של כהני הבמות, שנפסלו מן הכהונה ע"י הרפורמה המשנה-תורתית. בדבר פרטי מהלך התהוות הלוייה הדעות חלוקות. ולהויון, קינן ואחרים מוצאים את ראשית הוצאת הלוייה מכלל כהונה ביחז' מ"ד, ו—טו. הנביא הזה הוא שהעמיד בפעם הראשונה את הדרישה לשלול את זכות הכהונה מן הכהנים

1 דבר זה מטעים קנין (השייך רק חציו לבית ולהויון) בביאורו ל"כ דברים: שורת המקראות עם הבטוי „הכהנים הלויים“ נגמרת בס' יחזקאל, ושורת המקראות עם הבטוי „הכהנים בני אהרן“ מתחילה בנח' י', לט (עיי' König, Das Deuteronomium 1917, ע' 142).

שבגבולין וליחדה ל"בני צדוק", משפחת כהני ירושלים, בלבד.² דרישתו לא נתמלאה כולה. למשפחת צדוק הוכרחו לצרף עוד משפחות אחרות. אבל משפחות רבות של כהני הבמות נפסלו, ומהן יצאה הלוייה של בית שני. את דרישת יחזקאל רואים כראשית התהוות הלוייה גם אותם החוקרים (כגון הלשר) השוללים כל רפורמה של בטול הבמות בימי בית ראשון. לדעת אחרים (שטדה, קיטל, ארדמנט) נתהווה הפירוד עוד בימי בית ראשון, וראשיתו היא (כך סובר ביחוד קיטל) הורדת כהני הבמות ממדרגתם מיד אחרי הרפורמה בימי יאשיהו, שעליה כאילו מסופר במל"א כ"ג, ט. על פי רוב מזווגים את שתי ההשקפות יחד.³ אבל כולם שוים בדעה, שהלויים של בית שני הם בני בניהם של כהני הבמות שנפסלו. ומכאן ראייה מכרעת, שס"כ נתחבר (או נשלם) אחרי ס"ד ואחרי החורבן.

אולם כל התורה הזאת, למרות מה שמראית-העין מסייעת לה ואף על פי שבא עליה ההסכם הכללי, אינה יכולה לעמוד בפני הבקורת. יתר על כן: הבחינה תראה לנו, שמה שהיא אומרת הוא דבר, שלא יצויר כלל.

2 את הדעה הזאת הביע ראשונה נ'ורג', עיין בוירדיסין, Priestertum, ע' 11—12.

3 עיין: ולְהוֹיִז, Prolegomena, ע' 115; Kuenen, Gesammelte Abhandlungen, ע' 488;

שטדה, Theologie, ח"א, § 121, 3; 120, 4; 136; 145; Eerdmans, Alttest. Studien: Leviticus (1912); הלשר, Geschichte, § 66; בנמצן,

ע' 5, 43, 50; קיטל, Geschichte, ח"א, ע' 340; הֶלְשֶׁר, Geschichte, § 66; בנמצן, Reform,

ע' 117; Procksch, König Josia (Zahn - Festgabe, 1928), ע' 41 ואילך. ועיין

שמיארנגל בביאורו לֶדֶב' י', יח (ע' 87). השוה גם: מנס, Gesetze, ע' 1 ואילך.

מנס מבקש להוכיח (ביחוד בעקבות מייאר), שבתקופה שלפני ס"ד היה קיים חבר "לויים" בצורת "אורדו". אבל את ההנחה, שהלוייה של ימי בית שני ראשיתה ברפורמה המשנהיתורתית, הוא מקבל כדעה, ש"הוכחה זה כבר". אפשר לומר, שהנחה זו נחשבת על המפורסמות, שאינן צריכות ראייה. — מן הראוי להעיר, שבויכוח, שהנחה זו נחשבת האחרונות מסביב לשאלת ס' דברים והרפורמה היאשינית (עיין למעלה: "ספר דברים"), לא תפסה שאלת מוצאה של הלוייה כמעט שום מקום. דבר זה הוא אפיוני מאד. לא הלשר ולא אסטרייכר (המוענים), שבימי בית ראשון לא הוסרו הבמות מעולם) לא נסו לבדוק את הנחותיהם לאור הפרובלמה הזאת. אם לא היתה רפורמה משנהיתורתית מעולם, במה אפשר לבאר על יסוד ההשקפה המקובלת על תולדות מקורות התורה את הופעת הלוייה בימי בית שני? הלשר מניח בפשטות, שדרישתו של יחזקאל לפסול את הכהנים אשר לא מבני צדוק (יחז' ס"ד, י ואילך) הוא ראשית הלוייה, מכחי שיטרה לבאר, כיצד יכלו לפסול כהנים, שעברו עבודה גם בימי בית שני (הפלוג בשבט הכהנים התחיל, לדעתו, בערך בסוף המאה החמישית לפני ספח"נ), על יסוד זה, שאבותיהם שמשו לפני כהנים או בבתי עבודה זרה, אחרי שגם הבמות וגם עבודת האלילים נעלמו מחיי היהודים זה כמאתיים שנה. בטולה של הנחה זו מבואר, ולא נעמוד עליה בפרוטרוט.

מס"ד כולו וביחוד מדב' י"ח, ו—ט אנו למדים, שהרפורמה המשנהי תורתית בשעתה לא שאפה לפסול את כהני הבמות מן הכהונה. וגם הספורים בס' מלכים על הרפורמה בימי חזקיהו ובימי יאשיהו אינם מודיעים לנו ע"ד חורדת כהני הבמות. במל"ב כ"ג, ט מדובר, כמו שראינו כבר למעלה⁴, רק על עונש אישי, שהוטל על אותם הכהנים, שהם עצמם שמשו בבמות. אבל אף הכהנים האלה אוכלים מן הקודש „בתוך אחיהם“, זאת אומרת, שנשארו במעלת כהנים. אולם אפילו אם נניח, שכהני הבמות הורדו אז ממדרגתם, כלום אפשר לבאר מתוך כך את התהוות הלוייה המאוחרת? מן הרפורמה (בערך בשנת 620) עד מותו של יאשיהו (609) עברו כעשר — אחת עשרה שנים. ואף על פי שאין אנו יודעים, אם ובאיזו מדה נתחדשה עבודת הבמות אחרי מותו של יאשיהו, הרי קשה להניח, שבימי יהויקים ובימי צדקיהו, ש„עשו את הרע בעיני ה'“, היה העונש, שהוטל על כהני הבמות בימי יאשיהו, עדיין עומד בתקפו. מתי הספיק איפוא העונש להביא לידי תוצאות ממשיות ולהניח יסוד להתהוות הלוייה? ביחוד אם נשים לב לזה, שהעונש (לפי ההנחה: פסול כל כהני ובני כהני הבמות) היה נגד החוק המפורש שבס"ד, לא נוכל להאמין, שאפילו יראי האלהים ביהודה חשבו אותו כעומד בתקפו גם אחרי מות יאשיהו. ואמנם, יודעים אנו, למשל, שכהני ענתות, שהיו מכהני הבמות, נחשבו כהנים ולא „לויים“ עד חורבן הבית (וגם אחריו). אין איפוא שום יסוד לתלות את התהוות הלוייה בבטול הבמות בימי בית ראשון.

עוד יותר רחוקה מן הדעת היא ההשערה ע"ד מוצא הלוייה מלאחרי החורבן.

כי ההשערה הזאת בכל צורותיה ונוסחאותיה בטלה מאליה בפני עובדה זו בלבד, שס"כ, הקובע לדורות, לפי השערה זו, את הורדתם של כהני הבמות למדרגת לויים, הוא המצוה (במ' י"ח) לתת ללויים את המעשר; וכן בפני העובדה הכרוכה בחוק המעשר הזה, שמיסדי הכנסיה היהודית, כורתי האמנה, מתקנים לתת את המעשר ללויים (נח' י, לח—מ; י"ג, י יג). שום ביאור לא יתכן לדבר זה, שהכהנים, שהורידו את חבריהם מכהונתם, החליטו לתת לכהנים החללים הללו את מתנת הקודש העשירה ביותר. ביחוד — בשום לב לרבי מספרם של הכהנים ולמיעוט מספרם של הלויים. אחת היא מאיזה טעם החליטו כהני ירושלים ל„הוריד“ את כהני הגבולים; בשום פנים אי אפשר להניח, שעלתה על דעתם למסור

בידי „יורדים“ אלה ברצונם הטוב מקור עושר ושלטון כזה. שהדבר היה תלוי ברצון הכהנים, ברור, מאחר שהלויים היו מעטים, והכהנים עמדו בראש. שחוק המעשר עשוי היה להעשיר ולהאדיר את הלויים, הבינו ודאי גם הכהנים. שחוק זה דן אותם עצמם לעוני, ודאי גם כן לא נעלם מהם. ובאמת הרי לא קיימו אותו. ועוד יותר מוזר הדבר, שכהני ערי השדה לא הסכימו כולם ליעשות „לויים“; הם היו, כנראה, להוטים כל כך אחרי מעלת הכהונה, שהיו מוכנים לותר על המעשר לטובת ה„פסולים“ ולהסתפק במתנות הכהונה הדלות, שבשום אופן לא יכלו להתפרנס מהן במושבותיהם. חוק המעשר יצר מצב משונה זה, שהמלחמה על הכהונה היתה מלחמה על הדלות. שכל זה רחוק מן השכל, ברור כיום.

אולם לבטולה של ההשערה ההיא מביאה בלי כל פקפוק גם בחינת שאר הידיעות שבמקורות.

קודם כל יש לשאול: איפה מצינו בתורה חוק ע"ד פסול כהנים, שחטאו בבמות? העונש שבמל"ב כ"ג, ט לא היה אלא עונש אישי, כמו שראינו. אולם פסול לדורות של חלק גדול מן הכהנים הלא לא היה אפשרי בלי חוק מפורש. אבל הכהנים כאילו שכחו לחוק בתורתם חוק מפורש בענין חשוב כל כך. יתר על כן: ראינו, שאף עצם הרעיון ע"ד פסול כזה כמעט שאין לו זכר במקרא⁵. היחידי המביע רעיון זה הוא יחזקאל, ולפיכך בקשו לראות את דרישת יחזקאל כראשית הלוייה. דבר זה התאים יפה להשקפה הכללית של ולהיוון וסיעתו, שבקשו לגזור את כל גופי האמונה הישראלית מתוך הנבואה. אולם החוקרים הכירו זה כבר בבטולה של השקפה זו, אלא שקימוה דוקא בסעיף החלש ביותר. די להשוות את חוקי של יחזקאל (מ—מ"ח) לחוקי ס"ב כדי לראות, שליחזקאל לא היתה שום השפעה על חוקת ס"ב. בין חוקי ובין חוקי ס"ב יש המון הבדלים בפרטים, מה שאפשר לבאר רק על ידי זה, שס"ב נברא בלי כל זיקה לדברי יחזקאל. דרישת יחזקאל להרחיק את כל הכהנים, מלבד בני צדוק, מעבודת המזבח אינה אלא אחת מזריותיו של הנביא המוזר הזה. בין מה שקרה אז באמת ובין דרישה זו אין בהחלט שום קשר, כמו שנראה מיד.

שהלוייה אינה קשורה בשום בחינה בהורדת כהני הבמות ממעלתם, נובע מן ההשקפה השלטת במקרא בכלל ובס"ב בפרט על מהות הלוייה. אילו נבראה הלוייה על ידי הורדת כהני הבמות ממדרגתם, היתה הלוייה צריכה להחשב עונש על חלול קדושת הכהונה. כעונש וחרפה

הלא חפץ יחזקאל להטיל עבודת לויים על כל הכהנים שלא מבני צדוק. בהתאם לאופן המחשבה השולט במקרא היתה התהוות הלוייה צריכה להתלות באיזה חטא, שחטאו אבות הלויים בימי קדם. הלא כל ירידה והתנוונות מתבארות במקרא כפרי חטא אבות. די להזכיר את הספורים על ראובן (בר' ל"ה, כב; מ"ט, ג—ד), שמעון (שם מ"ט, ה—ז), בית שאול (ש"א י"ג, ח ואילך; ט"ו—ט"ז), בית דוד (מל"א י"א, יא ואילך) ועוד ועוד. גם ירידת בתי כהנים נתבארה באופן זה. כך ביארו את כליון משפחות נדב ואביהוא (ויק' י', א ואילך), את ירידת בית עלי (ש"א ב', יב ואילך). והנה בענין הלויים הלא היה החטא, לפי ההנחה, הסבה האמתית של הירידה וטעמה החוקי היחידי. צריך היה רק להקדים את זמן החטא: כבר במדבר חטאו אבות הלויים בעבודה מחוץ לאהל מועד ונפסלו מן הכהונה על ידי משה ונעשו משרתי מקדש נמוכים. אולם מה אנחנו מוצאים באמת? אין שום זכר להשקפתו של יחזקאל על הלוייה בס"כ ובמקורות אחרים. הלוייה היא מעלה גדולה וחסד יהוה (במ' א', מח—נד; ג', יא—יג, מ—נא; ח', ה—כו; ט"ז, ט ואילך; י"ח, א ואילך, כא ואילך), אף על פי שאינה מגיעה למעלת הכהונה. חטא קרח הוא חטא יחיד, שאף בניו לא נענשו עליו (במ' כ"ו, יא). יותר מזה: הכהנים שמרו בספר התורה ספור המספר דוקא על בגידת אבי הכהנים באלהים ועל נאמנותם של „בני לוי” ליהוה ולנביאו — הוא ספור מעשה העגל. הכהנים, שפסלו את חבריהם מן הכהונה על חטא הבמות, נזהרו איפוא בתכלית הזהירות מלהשאיר זכר לטעם המוסרי היחידי של הפסול. תירוץ של מה בכך הוא התירוץ, שחפצו „לפייס” את הלויים. שהרי הכהנים הללו, שנעשו פתאום ותרנים ופייסנים, השכיחו על ידי זה את עצם טעם פעולתם. מלבד זה הרי הפייסנות אינה יכולה לבאר, מפני מה לא השאירו לחטא כל זכר. לא חששו לספר ע"ד עוונותיהם של צדיקי ימי קדם, וביניהם גם על חטא אבי הכהנים עצמו. חששו רק לשים דופי בכהני הבמות, שנתחללו ונפסלו מן הכהונה!

חוק המעשר נטל איפוא מכל התנועה המדומה נגד כהני הבמות את טעמה החמרי, השכחת חטא הבמות נטלה ממנה את טעמה המוסרי. ואם נעריך מלבד זה כראוי את הדבר, שהלויים היו קבוץ דל במספרו, תראה לנו ביחוד „הורדת כהני הבמות” זו כפעולה, שאין לה כל שחר. ההשערה, שהלויים הם בני כהני הבמות, הניתה תחלה, ש„בני אהרן” של ס"כ הם בני צדוק. אולם על הנחה זו, שבטולה מבואר, ויתרו עוד מעט⁶, אלא שלא הרגישו, שעל ידי זה ניטל יסודה של כל ההשערה כולה.

6 עיין קינו, בספרו הנ"ל, שם.

[illegible][illegible][illegible]

ԵՄԵԼ ԺԵՐԸ ԼՍ՝ ՄԵՐՈՇԵԱՆ Հ՝ԼԼԻՍ՝ ԱՍ ՇԱՄԻ ԼՍՄԵԼ՝ ԸԼ ՝ԼՄԵԼ՝, ԱՍ

בית שני כצירופם של שני בתי אבות אלו. לפי זה יצא, שכהני ירושלים (בני צדוק) הודו רק בכשרותם של חלק קטן מן הכהנים שבגבולין ואת רוב משפחותיהם פסלו. אבל להנחה זו אין שום יסוד. בדה"א כ"ד, ג ואילך מיוחסת החלוקה המאוחרת של הכהנים לכ"ד משמרות לדוד ולצדוק ולאחיהמלך (בן אביתר), ושם נאמר, שצדוק הוא "מן בני אלעזר", ואחיהמלך "מן בני איתמר". ואילו התייחסו משמרות הכהנים כולם על צדוק ועל אביתר, לא יתכן, שבעל ד"ה היה מונה את צדוק ואת אחיהמלך בין בני אלעזר ובני איתמר. בהתאם לאופן מחשבתו הכללי היה מיחס את כ"ד המשמרות על כ"ד בנים של צדוק ושל אביתר. וגם בספרות המאוחרת לא מצינו זכר לחלוקת משמרות הכהנים למשמרות בני צדוק ומשמרות בני אביתר. קרוב לודאי, שרק הכהנים "לבית ישוע" (עז' ב', לו; נח' ז', לט; עיין עז' י', יח) הם הם בני צדוק. בכל אופן אנו מוצאים, שרק חלק קטן מן הכהנים שעלו מבבל ישבו בירושלים (נח' י"א, י—יד). על השאר נאמר, שהתיישבו "בעריהם", "איש בנחלתו", כשאר העולים, ובכלל זה גם הלויים (עז' ב', א; ע; נח' ז', עג; י"א, ג, כ; י"ב, כז; י"ג, י). רובם שבו ודאי לערי אחוזתם, ששם כהנו אבותיהם או אף הזקנים שבהם עצמם (השוה עז' ג, יב) בבמות. בשים לב למספר הרב של משפחות הכהנים (שעליהן יש למנות גם את המפוקפקות) וכן למספר הרב של הכהנים, יש לנו רשות להניח, שכל כהני הגבולים הוכרו בימי בית שני ככהנים כשרים וששום משפחת כהנים לא נפסלה בגלל חטא הבמות.

ועל יסוד כל האמור ברור, שאין לנו שום טעם להטיל ספק בנאמנות הידיעה, שאנו מוצאים ברשימת העולים (עז' ב', מ; נח' ז', מג) וביחוד בקטע מזכרונותיו של עזרא (עז' ח', טו ואילך), שלפיה כבר היו קיימים בגלות וכבר בימי העליה הראשונה "לויים" כקבוץ מיוחד (ונבדל מן המשוררים והשוערים) ואף כקבוץ מיוחד בבחינת היחש, היינו: בני משפחות לויים, שהתייחסו על אבות לוייה קדמונים. אולם אם היו לויים כבר בגלות, הרי ברור מכאן ביחוד, ששורשי הלוייה אינו לא בריכוז הפולחן וכל שכן לא בדרישתו של יחזקאל. כי איך יכול היה קבוץ של לויים להוצר בזמן כל כך קצר ועל אדמת נכר? מה יכול היה להניע כאן משפחות כהנים עתיקות לוותר על זכות-מורשתן ולמנות את עצמן על "הלויים"? שהרי שום צד מן הצדדים לא היתה כאן ידו על העליונה, שום צד לא יכול להטיל מרותו על חברו. והעיקר: המקדש היה חרב והעבודה היתה בטלה, וכל הענין היה רק "אקדמי" כל זמן שהיה נידון בארץ נכריה. שום משפחה

לוי היה תמיד שבט

בבר' מ"ט, ה—ז וכן בבר' ל"ד שבט לוי מופיע כשבט חלוני¹⁰. בדב' ל"ג, ח—א מופיע שבט של כהנים הנקרא בשם לוי. היש יחס היסטורי בין שני „לוי“ אלה? ואם אין יחס — כיצד עלינו לתאר לעצמנו את התהוותו של שבט הכהנים לוי? מימות ולהיוון, אד. מייאָר וכו' רווחת הדעה, ששבט לוי החלוני אבד בימי קדם וששבט הכהנים הנקרא על שמו דבר אין לו עם השבט ההוא. בישראל הקדמון לא היו הכהנים שבט, אלא חבר או מעמד בעלי מקצוע. על מעמד זה נמנו אנשים מישראל, שניתקו משבטיהם והקדישו את עצמם לכהונה, „השאלר“ את עצמם ליהוה, וכן גם כהנים-לויים שלא מבני ישראל, שעלו מן הדרום, מסביבות קדש, ששם היה מקדש לוי עתיק, והתפשטו בארץ ישראל. משופ' י"ז, ז ואילך יש להביא ראיה, שבזמן ההוא סימן השם „לוי“ אומנות ולא יחש של שבט. „הנער הלוי“ הוא „ממשפחת יהודה“, אבל יודע הוא את אומנות הכהנים, ועל שם זה נקרא „לוי“. מדב' ל"ג, ט יש להביא ראיה, שהכהנים-הלויים היו עוזבים את משפחותיהם („האמר לאביו ולאמו: לא ראיתי וגו'“) וחיים יחד חיי מסדר („אורדן“). רק בזמן מאוחר נתאחד מעמד מקצועי זה ונצטרף לשבט פיקטיבי, שנתחש על לוי כעל אביו האפונימי, ותפס את מקומו של שבט לוי הקדמון¹¹.

על ההשערה בדבר עליית „לויים“ מקדש לארץ ישראל לא נעמוד כאן, מכיון שאין כל השערה זו אלא דמיון הפורח באויר. אולם מה יסוד יש לדעה, שהלויים היו פעם, „אורדן“ וחיו יחד מחוץ למשפחתם דוגמת חברי הנביאים או הנזירים? משענתה הרצוצה הוא הפסוק המליצי והמעורפל בדב' ל"ג. אולם נגד פסוק קשה ומעורפל זה מצינו הרבה פסוקים קלים וברורים אחרים, המלמדים אותנו את ההפך מן ההנחה ההיא. כי בכל מקום, שנזכרו כהנים או לויים במקרא, נזכרו עם בתי אבותם ומשפחותיהם, ואף פעם אחת לא מצינו כהן או לוי בין חברים למקצוע בני בלי משפחה. הכהנים-הלויים הם תמיד „אבות“ או „בנים“, תמיד הם נושאי יחש אריסטוקרטי

10 על זה חולק מנס, Gesetze, ע' 2 ואילך. אבל נימוקיו אינם יכולים לעמוד בפני הבקורת. ביחור — ביאורו המדרשי לבר' מ"ט, ה ואילך; עיין נות: Noth, Das System der Zwölf Stämme Israels (1830), הערה 2, האומר בצדק, שביאור זה הוא „פנטסטי למדי“. מעין זה יש לומר גם על דבריו של שטקל במאמרו Ja hwe und die Keniter 1833, ע' 218 ואילך. — על בר' מ"ט, ה ואילך עיין להלן.

11 עיין ולהיוון Prolegomena, ע' 120 ואילך; מייאָר, Israeliten, ע' 85 ואילך; ובר, Religionssoziologie, ח"ג, ע' 182 ואילך; הלשר, Geschichte, § 26. וכן אחרים. עיין גם בוידרסין, Priestertum, ע' 283 ואילך.

וקדושת־מורשה¹². הנער הלוי בשופ' י"ז—י"ח נעשה אב לכהני דן. הלוי בשופ' י"ט גם הוא יש לו משפחה ואינו דומה כלל לבן „אורדן“. יש לו עבד ופילגש, שהוא נוסע להחזירה לביתו. אהרן, אלעזר, איתמר, עלי, אביתר, צדוק הם אבות משפחות כהנים. אחימלך מופיע יחד עם „בית אביו“ (ש"א כ"ב). משה הוא (כמו גם יתרו) איש משפחה ואב לבנים. ואם משה „אין לו יורש“, אין זה אלא מפני שהוא מופיע באגדה כנביא, ומעלת הנבואה אינה מתנחלת מאבות לבנים. אבל לא זה בלבד שמשה חי במשפחתו, אלא שגם בתור „לוי“ יש לו יורשים: כהני דן מתיחשים, כנראה, עליו. וכן שמואל. את שמואל „השאילה“ אמו לאלהים, ושמואל הנער עובד במקדש מחוץ למשפחתו. אבל אחר־כך הוא פועל בגליל מולדתו, ברמה, ושם ביתו, ושם הוא בונה מזבח (ש"א ז', יז), ויש לו בנים, שהוא שם אותם שופטים על ישראל (שם ח', א ואילך). „השאלת“ שמואל ליהוה כרוכה בעצם לא בשרטוט ה„לוי“ שבדמותו אלא בשרטוט הנזירי והנבואי (עיין ש"א א', יא). אף פעם אין אנו רואים את שמואל מופיע בחבל „לויים“. בני נביאים הם בני לויתו (ש"א י'; י"ט, כ—כד). ובכלל אין אנו מוצאים בספרים ההיסטוריים המספרים כל כך הרבה ע"ד חבורות נביאים ולהקות נביאים אף רמז קל לחבורות לויים ולהקות לויים. גם עמוס (ב', יא—יב) מזכיר נביאים ונזירים יחד, אבל אינו יודע כלום ע"ד „לויים“, שהיו דומים לנביאים או לנזירים מצד אופן חייהם והופעתם¹³.

12 ואף בדב' ל"ג, ט גופו מדובר על „אחיו“ ו„בניו“ של הלוי. ושיעור הכתוב הוא ודאי זה, שהלויים סעלים את ברית יהוה על כל, ונכונים הם להחנך בגלל זה להוריהם ולאחיהם ולבניהם.

13 נסיונו של מנס, Gesetze (בפרק „כהנים ולויים“), לבאר, בשיטת אדוארד מייאר, את הלוי כ„אורדן“ אינו מוצלח ביותר. מנס מבקש להוכיח, שמלבד הכהנים קיים היה בישראל אורדן פרולטרי של „לויים“, שנלחמו יחד עם הנביאים בכהנים. אבל ראיותיו אינן מספיקות. מחוץ לס"כ מצינו רק במקום אחר זכר לנגוד בין כהנים ו„בני לוי“: בספור על מעשה העגל, אבל מניין לנו, שהיה קיים נגוד מתמיד ושאורדן של לויים השתתף במלחמות הדתיות בתקופה הנבואית המאוחרת? מה שמסופר על שני „הלויים“ בספר שופטים, אינו מסייע לדבר זה. בכל הספורים המרוכבים על הנביאים ובני הנביאים לא נזכרו אף בפלה אחת „לויים“ כלל. מלבד זה יש כאן המון פליאות ותמיהות. מכיון ש„לויים“ אלה היו כהנים ממש, כמו שמוכח כאילו מברכת משה, הרי יש לשאול, מה היה תפקידם ליד אותם ה„כהנים“, שבהם נלחמו. וכן נעלם מאתנו גורלם של „לויים“ אלו בזמן מאוחר. ה„לויים“ של ס"ד הם, לפי מנס, כהני כמות שנפסקו. וכן הלויים של ס"ב. אבל מה היה בסופם של ה„לויים“ הקרמונים ההם? מפני מה אינם פועלים בימי הגלות ושיבת ציון? וכיצד זה נחאחרו דוקא עם הכהנים, שבהם „נלחמו“, לשבט אחר?

אולם בכלל טעות היא לחשוב, שהכהונה בישראל היתה פעם מעמד של בעלי מקצוע בלבד ושרק אחר־כך נצטרפו לשבט פיקטיבי עם שבחרו להם את „לוי“ לאביהם האפונימי. אין כאן אלא שבוש ענינים ישראליים במושגים יוגניים, שאינם מתאימים להם כלל וכלל. כי כשם שמושגיה אבות הישראלי (אבות קבוץ אתני: שבט, עם וכו') כמעט שאינו ידוע ליונים כלל (כי טרוס, הלן, דורוס, יון וכו' אינם אבות אלא מושלים, שהעמים נקראו על שמם), כך אין מושג האפונימיים היוני („גבורים אנשי השם“, הרואים, שעל שמם נקרא שבט או בית אב) ידוע כלל וכלל לבני ישראל. חלוקה „לשבטים“ מלאכותיים, הנקראים כל אחד על שם „גבור“ מסויים, כעין זו שחלק קליסנטס את עם אתונא, לא היתה ודאי אפשרית כלל בישראל; מכל מקום לא היתה יכולה להפקיע את ההרגשה השבטית¹⁴. כי השבט נחשב בישראל לזרע אב אחד ממש. מפני זה היתה ההתהוות השבטית תלויה בתנאים טבעיים ידועים של חיי שותפות. שכנות ארצית, ארגון אחדותי, שותפות מסויימת של הקנין היו יסודות ההתהוות השבטית, עד כמה שקבעו בלב קבוץ מסויים את ההכרה, שמוצאו מאב אחד. אבל האומנות המשותפת של בני אדם מפורדים במקומות שונים לא יכלה ליעשות בשום פנים יסוד להתהוות שבט בישראל. ובכלל לא היתה התהוות היות סוציאליות ומעמדיות כרוכה בישראל בהתהוות שבטית. האכרים, הנקודים, הרועים, החרש, המסגר, הפקידים וכו' לא נעשו שבטים. וכן גם לא הנביאים, הנזירים, הסופרים וכו'. לא השרים ולא הגרים לא נצטרפו לשבטים. אף לא הגרים, אף על פי שבמשך הזמן היו כמין שבט נבדל במשך מאות בשנים. השבט בישראל עמד מעל או ליד כל הפירודים המעמדיים והמקצועיים, ובכל אופן לא היה תלוי בהם. הראיה שמביא אד. מייאר מזה, שאנו מוצאים בירושלים בתי אבות של בעלי אומנות (בתי צורפים, רקחים, נח' ג', ת, לא, לב), אינה מוכיחה כאן כלום. כי קודם כל אין אנו יודעים, אם אין אלו בתי אבות ממש, שאומנות מסויימת היתה מתנחלת בהם, כרגיל במזרח, ושנקראו מפני זה על שם אומנותם. מלבד זה הרי בתי אבות אלה יושבים יחד במקום אחד, מה שאין כן הלויים. ושלישית, וזה עיקר, הרי אלה הם רק בתי אבות ולא שבטים. התמורה של מעמדיהם, שכאילו נהפך לשבט, אין לה דוגמה בישראל.

ולא עוד אלא שהתנאים הארציים והסוציאליים, שבהם נמצאו הכהנים

14 כך מצינו, שהחלוקות הנליות של שלמה (ס"א ר', ז—יט) לא היה ערר קיים

ולא השפיעה על החלוקה השבטית

מקצועי של „לויים“ היה הוא עצמו נבלע ביסודות האלה במשך הזמן. את האחדות הראשונית של השבט לא יכלו לפרד לא שנויי דרגה ולא פירוד ארצי ומדיני ואף לא הבדלים דתיים. אבל הללו היה כחם יפה למנוע את התהוותו של שבט חדש.

ובאמת רק במקום אחד יכלו למצוא ראייה ברורה לכך, שהמלה „לוי“ שמשה לפניו שם תואר וסמנה משלחיד בלבד ולא יחש שבטי, והוא הכתוב בשופ' י"ז, ז¹⁵. אולם היש כאן ראייה ממש? שהלא יש לשאול: כיצד נשתמרה ידיעה זו ע"ד מוצאו היהודי של אבי כהני דן? כי הספור כולו הרי מקורו במסורת של כהני דן, והללו חשבו את עצמם לבני בניו של משה (שופ' י"ח, ל). ואם גם היה „הנער הלוי“ באמת משבט יהודה, הרי עשוי היה הדבר הזה להשתכח בהמשך הזמן. ואיך יתכן, שבספור אחד „הנער הלוי“ יתייחס על יהודה, ובניו — על משה? אפשר, כמובן, לישב את הדבר בדוחק על-ידי הנחת מקורות שונים. אבל — רק בדוחק גדול. כי קודם כל הרי כל נוסחאות הספור מקורן ודאי סוף סוף במסורת של כהני דן, שהתייחסו על משה. מלבד זה הרי אין להניח, שאיזה קומפילטור או מעבד שהוא לא היה מרגיש בסתירה כזאת¹⁶. ושלישית יש לשים לב, שעל

15 משמ' ד', יד (עיון בויריסין, Priestertum, 284; מייאר, Israeliten, ע' 88; וכן אחרים) אין סוף סוף ראייה, מאחר שאהרן, הנקרא כאן „הלוי“, הרי הוא גם בן שבט לוי. בספורי סי"א „לוי“ הוא שבט, כמו שמוכח מן הבטוי „בני לוי“ (שם' ל"ב, כו, כח), השוה דב' י', ה. ושיעור הכתוב בשמ' ד', יד הוא: אהרן אחיד בן שבט, הלוי כמור. השוה: „אחיד העברי“ (רב' ט"ה, יב); „באחיו בית אביו“ (יש' נ', ו) ועוד. — על ה' חיריעה בצירוף „שבט הלוי“ (רב' י', ח ועוד) עיון בויריסין, שם, ע' 54, 72. — בין החוקרים רווחת השערה, שאת המלה „לוי“ יש לנזור מן המלים „לוא“ „לואת“ בכתבות של דרומ-ערב, שיש מבארים אותן במובן „כהן“, „כהנת“, עיון: Hommel, Aufsätze und Abhandlungen, ע' 30 ואילך; הנ"ל, Überlieferung, ע' 278; מייאר, Israeliten, ע' 88—89; הלשר, Propheten, 103; זליו, Geschichte, ע' 87; ועוד. אבל כל זה מוטל בספק גדול. לרעת Grimme (1924, Lo Muséon 169 ואילך) פירוש המלים ההן הוא: בני תערובת, שנשתעברו למקדש בגלל חוב של כסף או של סחורה. לפי זה היו ה„לוא“ סוג של עבדי מקדש. גרימה סבור בכל זאת, שהלויים מוצאם מן ה„לוא“ האלה. אבל בני לוי הרי אינם מופיעים בשירים ובספורים העתיקים כמשועברים למקדש. יתר על כן: ה„לוא“ יש להם מקום איזו שייכות למקדשים. ואילו בספורים על תקופת מצרים אין לבני לוי כל שייכות למקדש. הם מתקדשים אחר כך לאוהל ולארון. — יתרו המדיני הוא כהן ולא „לוי“ (שמ' ב', טז; ג'א; י"ה, א).

16 קיפל, Geschichte, ח"ב, ע' 81, 253 ועוד משער, ששופ' י"ח, ל הוא הוספת מעבר וכן שכתבה הראשונה של הספור לא היה הנער עריין לוי. אבל אין זו אלא השערה. וגם קשה להניח, שמעבד, שהקפיד על יחס הכהונה על לוי, היה סעונין ליהושע על לוי כהני פסל.

הלוי „היהודי“ הוזה נאמר ב"ז, ז, שהוא גר בעיר בית לחם. אבל איך יאמר על איש היושב בשבטו ובעיר מולדתו, שהוא „גר שם“? אין איפוא שום דרך אלא לתפוס את המלים „ממשפחת יהודה“ לא כסמון מוצאו של הנער הלוי אלא כתוספת באור למלים „מבית לחם יהודה“: מבית לחם יהודה, מארץ נחלת משפחת יהודה. הוזה שופ' י"ח, יא, ששם מצינו את המלים „ממשפחת הדני“ בין שתי קביעות מקום, בלי ספק במובן: מארץ שבט דן. הוזה שמוש לשון „שבט“ במובן „ארץ, נחלת שבט“ בביטויים המשנה-תורתיים: דב' י"ב, ה, יד; מל"ב ח', יז; י"א, לב; י"ד, כא; כ"א, ז. הוזה גם ש"ב ט"ו, ב; כ"ד, ב (הוזה עם פסוק ח). והוזה שמוש לשון „אלף“ במובן מקום מושב: ש"א כ"ג, כג; מיכה ה', א.

לתולדות שבט לוי

מתולדות שבט לוי יודעים אנו איפוא בודאות דברים אלה: לוי היה לפנינו שבט מלחמה חלוני. בזמן מאוחר נהפך שבט זה לשבט כהנים. מעולם לא היה „לוי“, „אורדן“ או מעמד בעלי מקצוע בלבד. לשבט לוי לא היתה נחלה, אבל למשפחות בני לוי היו קרקעות ורכוש. למרות מצבם המיוחד לא נמנו בני לוי מעולם על הגרים. השבט היה מחולק לשני מעמדות: לכהנים, ששמשו במקדשים בפועל, ו„ללויים“, שלא היתה להם משרת כהונה (שופ' י"ז, יב—יג; מל"א י"ב, לא). חלוקה זאת כבר נקבעה קבעיחש בימי בית ראשון. זה מה שידוע לנו ודאי. אולם אם אנו חפצים לבנות על היסוד הוזה את ההיסטוריה של השבט, אין אנו יכולים להמנע מלהסתייע בהשערות.

המסורת ע"ד ראשית בית אהרן ושבט לוי היא מעורפלת ומסובכת מאוד, והידיעות סותרות זו את זו. אולם הצד הוזה שברוב הידיעות האלה הוזה, שמלכתחלה יש פירוד ונגוד יסודי בין בית הכהנים (אהרן או בני אהרן) ובין שבט לוי.

בספור העתיק על מעשה העגל (סי"א: שם' ל"ב) אהרן מופיע ככהן: הוזה עושה את הפסל, בונה את המזבח, קובע את החג. אולם באותו הספור עצמו „בני לוי“ הנאספים אל משה ונוקמים את נקמת יהוה מתקדשים גם הם לכהונה (כט). מסורת כזו אנו מוצאים גם בדב' ט'—י', ביחוד בט', ו ואילך. ואף על פי שיש כאן מקראות מסורסים, ברור בכל אופן, שהמסורת אינה משל ס"כ, מאחר שיש כאן סתירות לס"כ (עיין במ' ל"ג, ל ואילך; כ', כב ואילך). והנה גם לפי מסורת זו יש משפחת כהנים לתוד ושבט של כהנים, הוזה שבט לוי, לתוד. גם המסורת שבס"כ אינה

אחדותית. ההשקפה הכללית של ס"כ היא, שאהרן נקדש לעולם לכהונה. אלא שמצויין הדבר, שמסורת זו אינה נותנת שום טעם לבחירת אהרן (לא כמסורת ע"ד לוי המספרת, שנתקדש במלחמת העגל). לעומת זה אנו מוצאים זכר למסורת אחרת ע"ד בחירת פנחס לכהונה: לפנחס נתנה „ברית כהנת עולם“ (במ' כ"ה, יג), כאילו לא הובטחה כבר לאהרן. וכאן יש טעם לבחירה: פנחס נלחם מלחמת ה' נגד הזנות הדתית. גם ס"כ יודע את הנגוד בין בית הכהנים ובין שבט לוי, ופסגת הנגוד הוא מרידת קרח (במ' ט"ז). מסורת מיוחדת במינה אנו מוצאים בספור על עלי (ש"א ב', כז—לו). לפי ספור זה נבחר בית עלי לכהונה לא במדבר, כי אם במצרים. לפי מסורת זו רק בית עלי (אביתר) הוא בית הכהנים, שנבחר לכהונה במצרים, ואילו בית צדוק הוא בית־כהנים חדש, שיהוה הקים לו בארץ, בתקופת המלוכה („והתהלך לפני משיחי“). והנה נוסח המסורת הזאת אינו קודם לזמן שלמה (מל"א ב', כז—כז). אבל אנו מוצאים, שעוד בימי דוד צדוק משמש בכהונה, והוא ממלא תפקיד חשוב בריב־הכסא שבסוף ימי דוד (שם א', ח ואילך). השערתו של וילהלם זון, שצדוק לא היה מבני לוי, רחוקה היא, ואין לה על מה להשען. אבל מן הנבואה ההיא לעלי, שמקורה כהני־צדוקי, אנו למדים, שכהני בית צדוק לא חשבו את עצמם בזמן ההוא על משפחת הכהנים, שנבחרה במצרים. ליד הכהנים מבית אהרן (בית עלי) שמשה משפחת כהנים מבני לוי. גם כאן יש איפוא שוב זכר לנגוד שבין בית הכהנים העתיק ובין כהני שבט לוי. כי ספק הוא, אם בני אהרן כבר נחשבו אז על לוי. נבואה על עלי מדובר רק על בחירת בית אביו, אבל לא על בחירת שבט.

שורת השמות המצריים המחברת את בית עלי (חפני, פנחס, חנמאל) עם אהרן (גם הוא שם מצרי בלי ספק) מעידה על נאמנות המסורה שבספור עלי, שבתקופת יציאת מצרים היתה הכהונה תפוסה בידי משפחה של כהנים, שכהנה עוד במצרים — בית אהרן. בשים לב לנגוד היסודי בין אהרן ובין שבט לוי (המופיע בבירור ביחוד בספור העגל ובצורה אחרת בספור קרח), יש להטיל ספק בדבר, אם היה בית אהרן נמנה מלכתחלה על שבט לוי. כהונת בית זה עתיקה בכל אופן מכהונת לוי: בשעה שלוי מתקדש לכהונה, אהרן משמש בכהונה זה כבר, ולוי תופס את הכהונה במלחמה. להלן נראה, שאופי הכהונה של בית אהרן מעיד על מוצאו הישראלי העתיק. אבל השמות המצריים מעידים על השפעה מצרית. כהונת בית אהרן נעוצה בלי ספק בתקופה האלילית שלפני התגלות אמונת יהוה. לא נוכל לדעת כאן שום דבר היסטורי ברור, אבל

רשות ניתנה לשער, שבית כהנים זה קבל את בשורת משה ועמד לימינו, ובהשפעתו יכול היה משה למשוך את העם אחריו: אהרן הוא נביאו של משה, הוא העושה את האותות לפני פרעה ולפני העם, הוא אחיו הגדול. בית אהרן היה משפחת הכהנים הראשונה של האמונה החדשה. רק אחר כך הופיע שבט לוי על הבמה והתחיל להתחרות בבית כהנים עתיק זה.

גם בבר' ל"ד וגם בבר' מ"ט, ה ואילך, שבהם מופיע לוי כשבט חלוני, לוי מאוחד עם שמעון. אולם יודעים אנו, שבשעת כבוש הארץ שמעון נלחם יחד עם יהודה (שופ' א', ג ואילך) ושלי לא השתתף בכבוש הארץ כלל. מלבד זה ידוע לנו, שנחלת שמעון היתה באמת בתוך נחלת יהודה (יהו' י"ט, א—ט, משם התפשטו דרומה: דה"א ד', כד—מג). שמעון היה מחולק ומפוזר ביהודה, בה בשעה שללויים לא היתה נחלת-שבט כלל, הם היו מפוזרים בכל הארץ. לפיכך אי אפשר להטיל ספק בדבר, שהמקראות המדברים על שמעון ולוי כעל "אחים" הפועלים יחד רומזים על מאורעות, שארעו בתקופה שלפני הכבוש¹⁷. אין שום טעם ותועלת לנחש נחושים

17 בבר' מ"ט, ז מצאו כבר הקרמונים רמז לבר' ל"ד (עיין בראשית רבה צ"ח, ט: "כי באפם הרגו איש—זה חסור אבי שכם"). וכן סבורים גם רוב החוקרים בוסמנו. אבל הרנישו בקושי, שיש בביאור זה, שלפיו נענשו שמעון ולוי על שנקמו נקמת דינה. יש סבורים, שקיימת היתה עוד נוסחה אחרת של בר' ל"ד, שלפיה נהגו שמעון ולוי באכזריות גדולה יותר. אבל בזה לא תסור התמיהה. חרם והשמדת האויב לא נחשבו בישראל בימי קדם חטא וגרם לקללה ועונש. ביהוד לפי ספור זה, שבו מופיעים שמעון ולוי כנוקמים נקמת כבוד אחותם מאנשים, שעשו "נבלה בישראל" (פסטיב זה על חלול כבוד דינה היה בגדאי בכל נוסחאות הספור). ואמנם, המספר בבר' ל"ד אינו מננה את מעשה שמעון ולוי. כל בני יעקב בזוזים את העיר (כו). וגם יעקב אינו מננה את המעשה, בעצם. הוא רק מפתח מפני נקמת הכנעני. אבל אלהים מנן עליו (ל"ה, ה). ברור, שבר' מ"ט, ז אין לו כל ענין למעשה שכם. כנראה יש להניח, שבישראל קיימים היו עוד ספורים אחרים על דבר מעשיהם ותעלוליהם של שני האחים. בברכת יעקב הם מתוארים כאנשי "כלי חמס", המודמנים יחד להמתיק "סור" על מעשיהם. יעקב לא היה רוצה לבוא "בסורם" ו"בקהלם". באפם הם הורגים אנשים, ובשעת רצון (השוה יש' ס', י) הם מעקרים שורים, לשם תעלולי זדון. הכוונה כאן לא למעשים, שנעשו לבני נכר, אלא למעשים, שנעשו לבני ישראל. זהו זכר לקורות השבטים בתקופה לפני-מצרים. בוסמ מאוחר בקשו לבאר בזה את גורלם של שני השבטים, ואז נוסף פסוק ז על השיר העתיק. מזה נובע, שהצירוף "שמעון ולוי", הוא עתיק ויסודי במאורעות, שארעו בוסמ מן החומנים. בר' ל"ד אין לו בכל אופן שום יחס אל קללת האחים, ואין לראות ספור זה כאגדה אתולוגית, שבאה לבאר את גורל שמעון ולוי בוסמ מאוחר. ואילו היה הדבר כך, היו מצרפים לכאו גם את ראובן, שנטרד מכבודו בתקופה מאוחרת. — שבר'

ע"ד זמנם וטיבם של המאורעות האלה. אבל רשות ניתנה לשער, שבה בשעה שלוי נעשה שבט כהני עדיין היה שבט מאוחד ולוחם. דבר זה יש ללמוד מספור העגל. בני לוי מופיעים כאן כאנשי מלחמה חגורי חרב (שם' ל"ג, כו). אבל כאן אינם נלחמים לשם ענינים חלוניים אלא לשם יהוה ובעד נביאו. נראה שהיו מלחמות דתיות בימי קדם, שבהן נלחם שבט לוי את מלחמת אמונת יהוה, ושבמלחמות אלה באה התמורה: השבט הלוחם בתקדש לכהונה. ההיה שבט זה גדוד-משמר של משה והעזר לו לדכא אי-אלו מרידות, שבית אהרן השתתף בהן? לא נדע בבירור. אבל מכל מקום לוי אינו יכול לדחות את בית הכהנים. יהוה, "התאנף מאד" באהרן "להשמידו" (דב' ט', כ), אבל לא השמידו. כבוד הבית גדול היה ביותר בעיני העם. אבל שבט לוי נעשה עכשו שותף לכהונה, בודאי למרות התנגדותו של בית אהרן. בית אהרן דרשו לעצמם את הזכות לשמש בפנים והסכימו לשתף את לוי בעבודות חיצוניות. דרישות אלה נתבטאו בס"כ. אבל נראה, שחלק מבני לוי נעשו גם כהנים ממש. אולם עיקר תפקידו של השבט היה, כנראה מדב' י', ח ומספרי ט"כ, לשמור את משמרת קדשי העם, ביחוד הארון, שהיה יוצא במלחמה, ולהגן עליהם גם בחרב. כך שותפו אהרן ולוי בעבודת הקודש.

גם אחרי שנכנסו לארץ היו בני לוי מרוכזים, כנראה, זמן רב מסביב לארון ושמשו גדוד-משמר לו, ביחוד במהומות המלחמות. מפני זה לא השתתפו בכבוש. חלף זה הובטח להם חלק תמידי במתנות הקודש. אולם כשחדל האהל עם הארון לנודד ממקום למקום וכששקטה הארץ, לא היה צורך עוד במשמר הלויים. התחילה תקופה של יסוד מקדשים ובמות. ביח אהרן (עלי) נשאר מרוכז מסביב לארון ובני לוי התפזרו בארץ לבקש להם כהונות במקדשים. מצב ענינים זה אנו רואים בספור על דבר "הנער הלוי" בשופ' י"א—י"ח. רבים מהם תפסו להם מקומות של כהנים במקדשים פרטיים וצבוריים. לתקופה הזאת אולי השיר בדב' ל"ג, ת—יא, כהני בית אהרן נסעו רובם דרומה עם הארון. מובן, שלא כל בני לוי יכלו למצוא משרות של כהנים ממש במקדשים. רבים נאחזו פה ושם בערים ונעשו, כנראה, אנשי מקנה. דבר זה יש ללמוד מן הידיעות שבס"כ ע"ד ערי

ל"ד אין לו כל שייכות לספור קורות אבימלך (שופ' ט'), אפשר היה לחשוב דבר מובן מאליה. שהרי שני הספורים אין בהם שום דבר משותף מלבד המקום. ואם מצאו בכל זאת קשר ביניהם, אין זה סימן טוב לדרכי המחקר של המדע המקראי. לא שמעון ולא לוי ולא דינה ולא יעקב ולא סילת בני העיר וכו' לא נזכרו כאן. מכבר זה אין שום בשופ' ט' עיר כנענית כלל, כמו שמניחים בטעות ברנץ, עיין על זה להלן: "ישראל וכנען".

הלויים ומגרישיהם (ויק' כ"ה, לד; במ' ב' ואילך; יהושע כ"א, יא ואילך). כי אי אפשר להניח, שאחרי חורבן הבית היה סופר מן הכהנים מבטל את זמנו בחלוקת "ערים", שאינן בעולם, "ללויים", שלא היו ולא נבראו. את העובדה, שללוי לא היתה נחלה שבטית, ראו כתוצאה ממעלתו הכהנית: יהוה הוא נחלתו. את סבת פיזורו ראו בקללה הרובצת עליו, כמו שנאמר בהוספה לשיר עתיק בבר' מ"ט, ז. במשך הזמן נחלו כהנים ולויים נחלת קרקעות על ידי הקדשים, מתנות מלכים ושרים, קניות וכו'.

אולם אף על פי שבית אהרן ולוי נחשבו למיעדים לכהונה, לא היתה זכות הכהונה והקרבנות הקרבנות מיוחדת להם לבדם בימי קדם, כמו שדורש ס"כ, למשל. גם ישראלים רשאים היו להקריב, ואף יכלו לשמש במשרת כהונה. אבל לכהנים אמתיים נחשבו גם אז רק בני לוי (שופ' י"ז, יג), מכיון שרק הם ידעו להקריב ולשאול באלהים כהלכה, כמו שאנו למדים מברכת משה. קדושת הכהונה היתה בישראל, לא כקדושת הנבואה, קדושת מורשה, ותלויה היתה בשבט. שמוש בכהונה למעשה לא עשה עוד את האדם לכהן ממש. וראיה מכרעת לדבר הן תולדות בית דוד. מלכי בית דוד שמשו תמיד כהנים (לפחות, עד חזקיהו). אבל בית דוד לא נעשה בית כהנים, מפני שמוצאו היה מיהודה.

מצד שני לא היה כל בן לוי גם "כהן". מוצאו מכשיר אותו לכהונה יותר מן הישראלים, אבל ל"כהן" הוא נעשה רק בשעה שנתנת לו משרה במקדש על ידי "מלוא ידיים" (שופ' י"ז, יב—יג; מל"א י"ב, לא). ולפיכך טעות היא לומר, שבימי קדם היו "לוי" ו"כהן" היינו הך. מימי קדם היה שבט לוי מחולק לשני חלקים: לכהנים ול"לויים". הלויים היתה להם אז זכות להתכהן, אבל לא כולם מצאו להם משרות, ורבים נשארו "לויים" בלבד. רבים הוכרחו ודאי להסתפק בכהונות הנמוכות במקדשים. אלא שבמשך זמן רב לא היה הגבול קבוע, ולויים רבים עלו ממעמדם הנמוך למעמד הכהונה. ה"לויים" לא היו "אורדן", אלא מועמדים לכהונה. מה שנוסף בס"כ זהו הקבע הגיניאלוגי והמשפטי של החלוקה, שהיתה קיימת מאז.

כי יש לשער, שאותן משפחות הלויים, שעלו למעלת הכהונה, אף הן התחילו בהמשך הזמן נוטות לצמצם את זכות הכהונה ולהרחיק ממנה את שאר הלויים. את הנגוד הישן בין בית אהרן ובין הלויים המשיכו גם הם. על מצע זה נולדה ודאי התמזגות בית אהרן עם כהני שבט לוי. כהנים אלו קבלו את תורת בית אהרן ע"ד הזכות המיוחדת למשפחות הכהונה, ומתוך כך התחילו גם הם להתייחס על אהרן. אהרן נעשה על ידי זה ראש הכהונה

מבית לוי. כי הדעה הרווחת בין החוקרים מבית ולוויזון, ש משה נחשב לפנים לאבי הכהונה, אין לה כל יסוד. ענפים נדחים מן הכהנים הלויים (כמו למשל, כהני דן) התייחסו עליו, אבל בשום פנים לא הכהונה בכללה. כי מתוך הנחה זו אי־אפשר לבאר את העובדה, שהכהנים התייחסו אחר כך דוקא על אהרן: מה ראו להתכחש למשה, גבור־גביאם הנערץ, ולהתייחס על אהרן, עושה העגל? אהרן לא „נשמד“, מפני שההתייחסות עליו היתה מושרשת בכהונה, ואף הכהנים־הלויים התחילו מתייחסים עליו. על ידי זה נתחזקה המלחמה ב„לויים“, שהביאה לידי התגבשות גיניאלוגית של הכהונה ולידי איסור הכהונה על שאר בני לוי. שורש האיסור הזה היא תחרות משפחות, אבל יש לו בלי ספק גם יסוד דתי. הוא כרוך באותה הנטייה לצמצום הקדושה הפולחנית, שנתגלתה בימים ההם בצורות שונות: באיסור להקריב מחוץ למקדשים (ויק' י"ז), באיסור להקריב מחוץ למקום הנבחר (ס"ד), באיסור לישראלים לכהן ואף להקריב עראי. הנטייה לצמצם את הכהונה בין בני אהרן קשורה בודאי בהשקפה על הסכנה הצפויה לאדם מקדושת יתה, וביחוד — מקדושת הארון. שהשקפה זו עממית היא וקדומה, מוכיחים הספורים בש"א ד'—ו'; ש"ב ו', ב—א. הכהנים הוציאו מהשקפות אלו את המסקנות שלהם.

דחית הלויים מן הכהונה לא יצאה אל הפועל, כמובן, בלי מלחמה. בת קול המלחמה הזאת אנו שומעים מתוך הספור על דבר קר"ת. מלחמה זו, שמסופר עליה באגדת קר"ת, לא יכלה להתנהל בימי בית שני, כמו שסוברים החוקרים מבית ולוויזון. כי קודם כל כבר היה ס"כ או ספר־חוקים מקובל ומוסכם. מלבד זה היו הלויים אז מעטים וחלשים. וגם אין אנו שומעים כלום ע"ד מלחמה כזאת בעז' נח' וד"ה, כאמור למעלה. המלחמה הזאת היתה בלי ספק בזמן קדום, וסופה היתה דחית הלויים מן המקדשים, ששם נאחזו משפחות כהנים ישנות. כשנסתיימה תקופת יסוד המקדשים, שוב לא היתה ללויים שום אפשרות לעליה סוציאלית. מעט מעט הם נעלמים מעל הבמה. עבודת „לויים“, עבודת משמר במובן הקדמון, לא היתה עתה. העבודה הנמוכה נעשתה בידי עבדי המקדשים. מעמדות חדשים של „לויים“ נתהוו: משוררים ושוערים, שמתחלה לא התייחסו על לוי. הלויים הקדמונים נדחו, ובמקדשים לא היו לויים כלל בזמן מאוחר. רק בספורי ס"כ נשתמרה הידיעה על דבר הלוייה הקדומה. בשמוש־הלשון הרגיל התחילה המלה „לוי“ לשמש במובן „כהן“. מפני זה לא נזכרו הלויים כמעט בספרות שלפני החורבן. בודאי באותה התקופה נולד חוק המעשר שבויק' כ"ז. קודם היו המעשרות ניתנים לשומרי המקדשים ולמשרתי

המקדשים הנמוכים מבני לוי. כשגדחו הלויים מן המקדשים, ניתנו המעשרות ממילא לכהנים. למעשר הלוי הקדמון (במ' י"ח) נשאר זכר רק במגילות כהנים עתיקות, זכר לימים מקדם.

אולם בזה לא נגמרו עוד תולדות הלוי, שנעלמה ונשתכחה. בגלות בבל הביע יחזקאל את הדרישה ליצור „לוי" חדשה. הוא דרש להוריד את כל הכהנים, שאינם מבית צדוק, למדרגת נתינים, עבדי המקדש הנמוכים של ימים עברו. אבל להמצאה זו של הנביא לא שם שום אדם לב, והיא נשארה בלי כל תוצאות. הופעתם הפתאומית של „לויים" בתקופת שיבת ציון יש לה באמת סבות אחרות לגמרי.

תשובה — זה היה הלך הרוח היסודי של העם אחרי החורבן. האסון בא בגלל המרי באלהים ובמצוותיו. צריך לקיים את מצוות יהוה מבלי לנטות ימין ושמאל, כדי להשיב את חרון אפו ולעורר רחמיו. כמעט כל מה שהתרחש אז בחיי העם היהודי נובע מתוך הלך-רוח יסודי זה. מתוך הלך רוח זה מתבארת קודם כל התהוות ספר התורה, כמו שנראה עוד להלן. כדי לקיים את מצוות יהוה בדיוק, צריך קודם כל לדעת את תורתו כמו שהיא. אז נגשו לאסוף את המגילות ואת ה„ספרים", שנמסרו עד אז מדור לדור כל אחד בפני עצמו, ולסדרם בספר אחד. את המגילות האלה הסותרות זו לזו חקרו, „הבינו" בהן והשתדלו לעשות ככל האפשר מה ש„מצאו כתוב" בהן. ביחוד בחוץ היה להעמיד את עבודת האלהים על מכונה. הספרות הכהנית שמש כאן, כמובן, יסוד, ומסדורה וגבושה של ספרות עתיקה זאת נתהווה עתה ס"כ. אולם לקיים את הכל אי אפשר היה בכל זאת. את הארון, את האורים, את שמן המשחה לא העזו לעשות. גם אהל לא עשו: לבית האבנים כבר היתה היסטוריה מקודשת ומכובדת ביותר. אבל במגילות ס"כ „מצאו כתוב" גם — את „הלויים", ועל אלה לא חפצו לוותר. חסרה היתה חוליה בשלשלת: כהנים, לויים, ישראלים. המגע עם המקדש הלא הוא כל כך מסוכן, לפי ס"כ, ולכלל סכנה זו לא חפצו לבוא. מפני זה הוציאו ממחבואם את שרידי הלוי הקדמונה והשתדלו לספח אותם אל עבודת המקדש. דבר זה ברור ביחוד מן הרישימה בעו' ח', טו—כ, שכבר הזכרנוה למעלה. עזרא מודה לאלהים על שנמצאו לו לויים אחדים להעלותם לירושלים, אף על פי שיש לו די כהנים ונתינים. הלויים הללו אינם כהנים שנפסלו ושלל יכלו או לא חפצו בכל זאת להדיחם לגמרי. אי אפשר בלי לויים אלה, וחסד אלהים הוא, שנמצאו אחדים מהם. לא „מלחמה" ולא „פשרה" בין בני צדוק וכהני הבמות, אלא — שאיפה לקיים מצות התורה.

שאיפה זו גרמה לכך, שהלויים הופיעו שוב על הבמה ושנברא מעמד חדש של לויים, שנעשה מעתה חלק בלתי נפרד של משרתי המקדש¹⁸.
שכך היה באמת, נמצאנו למדים גם מן ההיסטוריה המאוחרת של הלויים.

שה"לויים" בתקופת שיבת ציון לא היו אלא שרידי מעמד עתיק ונשכח, שגלום והוציאו ממוטמונים, מראה העובדה, שאין להם שום תפקיד מסוים במקדש ליד המשוררים, השוערים והנתינים (עיין למעלה). "עבדי מקדש" לא היו, כמובן מאליו. גם את עבודת הלויים לפי מצות ס"כ (משא ומשמר) לא יכלו למלא עתה. ואף על פי שחפצו לקיים מצות "לויים", הרי ברור היה, שהמשוררים והשוערים הם העובדים עתה את "עבודת הלויים" באמת. מכאן נבעה השאיפה הטבעית לספח את ה"לויים", שהוצאו ממוטמונים, לעבודת המשוררים והשוערים. לא קל היה לעשות זאת, מכיון שס"כ, ששם "מצאו כתוב" את הלויים, אינו מזכיר כלל עבודה זו, ביחוד — את השירה. אולם הלויים אינם יכולים להתקיים זמן רב כקבוצה נפרדת, והם נטמעים במשוררים ובשוערים. מדברים ברגיל על דבר "התאחדות" הלויים עם המשוררים והשוערים. אבל אין זה מדויק. כי הלויים נעלמים עוד מעט, ונשארים רק שוערים ומשוררים הנחשבים לבני לוי. כבר ברשימות בעז' י"ב, ח—ט, כד—כה נזכרו רק שני מעמדות של לויים. כמו כן ידע ספר ד"ה באמת רק שני מעמדות של לויים. כי בדה"א כ"ה וכ"ו, יז—כ נחלקים רק המשוררים והשוערים למשמרות. ע"ד ה"לויים" האחרים מדובר שם בכ"ג ואילך רק בדבורים כוללים. בעל ד"ה מיחס ל"לויים"

18 לפי בוידיסיון, Priestertum, 272 ואילך, היו דוקא "הלויים" האלה מעמד חדש ואינם הלויים של ס"כ. אבל השקפתו של בוידיסיון על התפתחות הכהונה והלויה מלאה נגודים וסתירות, ובכללה אין לה מעמד, אף על פי שיש בספרו בפרטים כמה וכמה דברים של טעם. בוידיסיון רואה הכרה לעצמו לעבד את זמנו של ס"כ לפני החורבן, קודם כל מפני שחלוקת משרתי המקדש בס"כ אינה מתאימה לחלוקה, שמצינו בראשית בית שני: כהנים, משוררים, שוערים, לויים. עיין ע' 278—279. ועם זה הוא אומר, שהמשוררים והשוערים של עז' ונח' הם הם ה"לויים" של ס"כ, וה"לויים" של עז' ונח' הם מעמד חדש: בני כהני הכמות, שבני צדוק דחו אותם ממשרתם ולפיכך לא רצו לשוב לירושלים (286 ואילך). ולא הסביר, היכן מצינו שירה ושוער בס"כ. ואם נכלול משוררים ושוערים ב"לויים" של ס"כ — מה מונע אותנו מלכלול את כולם? להלן הוא אומר (288), שגם בני איחמר נכללו בכהונה, מפני שלפי ס"כ היו כל "בני אהרן" כהנים (אף על פי, שס"כ הוא, לדעתו, ספר כהני ירושלים — היינו ספר בני צדוק! עיין ע' 90, 280 ועוד). למה נדחו איפוא ה"לויים" החדשים מכהונתם? וכן להלן.

כל מיני תפקידים חשובים, כדי לפארם, אבל למעשה אינו יודע עוד קבוצה מיוחדת של „לויים“. גם המסורת התלמודית יודעת רק שני מיני לויים: משוררים ושוערים, החלוקים בעבודתם חלוקה חמורה¹⁹. כמו שלפנים נטמע חלק מבני לוי בבית אהרן ועשה אותם „כהנים לויים“, כך נטמעו עתה שרידיהם במשוררים ובשוערים ועשו אותם „לויים“. זו היתה התמורה האחרונה של הלויים הקדמונים: הם נספחו אל עבודת-הלויים החדשה ונבלעו במעמדות-הלוייה המאוחרים.

מתי נולד חוק מעשר-הלוי שבבמ' י"ח? מתי נולד חוק מעשר-הכהן שבויק' כ"ז? מתי נדחו הלויים מן המקדשים? מתי נולדו מעמדות המשוררים והשוערים? על יסוד המקורות הנמצאים בידינו כעת אין אנו יכולים להשיב תשובות מדויקות על השאלות האלה. אבל דבר זה נעלה על כל ספק: כמה וכמה ממאורעות הזמן שלאחרי החורבן אי אפשר לבאר אלא מתוך ההנחה, שחוקי המעשר של ס"כ וכן גם ה„לויים“ של ס"כ הם שרידי ימי קדם ושבס"כ בכללו נשתמרו שרידי ספרות עתיקה מאוד. אם נזכרו לויים ועבודתם בס"כ, אין זה מפני שמוצאו מימי בית שני, אלא מפני שנשתמר בו זכר למעמד עתיק, שנטרד במשך הדורות. אם הספרות של ימי בית ראשון אינה מזכירה את הלויים, אין זה אלא מפני שבזמן מאוחר נדחו הללו מן המקדשים ונתדלדלו ולא היה להם עוד ערך. ואם אנו מוצאים אותם שוב בחיים ובספרות של ימי בית שני, אין זה אלא פרי השפעת ס"כ העתיקה: בעטיו נתהוותה משרידי הלוייה העתיקה וממעמד המשוררים והשוערים הלוייה של ימי בית שני.

תולדות הכהנים והלויים מאשרות איפוא גם הן את קדמותו של ס"כ.

¹⁹ עיין משנה ערכיו ב', ד, ו: סדרות א', א ואי"ך. ואף אמרו, שמשורר ששיער ושוער ששורר מתחייב בנפשו, עיין הספור על ר' יוחנן בו נודנה ור' יהושע בו חנניה כסיפרי, קרת, עה"כ במ' י"ח, ג, ונמרא ערכיו י"א, ע"ב.

ח. ספרות התורה וספר התורה

קדמות ספרות התורה

מתוך בחינת ספרות התורה והשוואתה עם ספרות הנבואה למדנו, שבין שתי הספרויות האלה יש הבדל עמוק בכמה וכמה מהשקפותיהן היסודיות: בהשקפותיהן על תולדות ישראל, על ערך המוסר, על אחרית הימים, על הפולחן. מתוך בחינה זו למדנו, שאת התורה יש לראות כגבוש דרגת התפתחות דתית קודמת לנבואה הספרותית ומכל מקום בלתי תלויה בנבואה הספרותית. אולם באמת נבדלת התורה מן הנבואה הספרותית לא רק בהשקפות ההן. אנו מוצאים בתורה עולם מלא של אידיאות דתיות מיוחדות לה, ובהן כמה וכמה ענינים, שחותם העתיקות טבוע בהם ושמעידים עדות ברורה על קדמותה של ספרות התורה.

בתורה אנו מוצאים זר שלם של אגדות המספרות על בריאת העולם ועל קביעת חוקי וסדריו. רעיון האל הבורא מפותח ומגובש כאן, בה בשעה שאצל הנביאים הקדמונים (שלפני ירמיהו) רעיון זה רק גרמו. רק כאן אנו מוצאים את רעיון החטא הקדמון, המקור המוסרי של הרע וכו'. רק בתורה אנו מוצאים את האידאה על דבר עוון בעלי חי ועונש בעלי חי (בר' ו', יב; ט', ה; שמ' כ"א, כח ואילך; ויק' כ', טו—טז). רק בספרות התורה נשאר זכר למנהג הקדמון לקרוא למזבח בשם אלהים (בר' ל"ג, כ; שמ' י"ז, טו) או בשם סתם (יהושע כ"ב, לד)¹. בספרי התורה אנו מוצאים גוססה מיוחדת של רעיון הברית: הברית עם אבות האומה והשבועה, שנשבע יהוה להם. ברית זו היא אחד מיסודות אמונת התורה (והיהדות המאוחרת): ברית זו היא ערבון-עולם לחסד יהוה עם ישראל; בגללה האל מאריך אפו וסולח לישראל גם בשעת קלקלתם ומרים; עליה נשענת גם האסכטולוגיה של התורה (שמ' ל"ב, יג; ויק' כ"ו, מב, מה; דב' ט', ה, כז ועוד). אפשר לומר, שברית האבות היא לפי אמונת התורה אחד

1 השוה קריאת שם למקום מזבח (בר' כ"ב, יד; יצ"ה, ז) ולמקום מצבה (כ"ח, יט; יצ"ה, טו). בפעם האחרונה נזכר המנהג בשופ' ו', כד.

מיסודות סדרי־בראשית. אבל רעיון זה גם הוא אינו גבואי (הוא רק נרמז אצל הנביאים מירמיהו ואילך; השואה יר' ל"ב, כב; יחז' כ, מב; מ"ז, יד; יש' נ"א, ב ועוד). הנבואה מרבה להזכיר את ברית יהוה עם ישראל בשעת יציאת מצרים, אבל אין היא מזכירה את שבועת יהוה לאבות. הנבואה ראתה בחזון ברית־עם חדשה באחרית הימים. התורה מבססת את חסדי־יהוה על השבועה, שנשבע לאבות בראשית הימים ("ברית ראשונים", ויק' כ"ו, מה). בשתי נוסחאות אלה של רעיון הברית נסתמלו שתי נוסחאות של אמונת האחדות, שכל אחת מהן היא רשות בפני עצמה, גבוש עצמאי של הלך־רוח מיוחד, שיצר לו את בטייו המיוחדים מתוך עצמו.²

ולא זו בלבד אלא שאמונת התורה מצטיינת בכלל באפיה העממית־התמים השונה לגמרי מאפיה של האמונה הנביאית. אפיה זה מתבטא לא רק בהגשמות העממיות, אלא גם בכמה וכמה ענינים אחרים. הנביאים הרבו להזכיר את העם על מריו באלהים. אבל את המרי הזה הם תופסים כשכחת חסדי יהוה מימי קדם, כזנות אחרי תאוות הלב, כהפרת חוקי יהוה, כאי אמונה בדבר גביאיו או גם כפקפוק בהשגחה ("עזב יהוה את הארץ" וכיוצא בזה). בתורה אתה מוצא תפיסה אחרת: העם רואה את נפלאות יהוה, את אשו הגדולה, את הופעתו באש ובענן וכו', אבל כאילו אינו מאמין ביכולתו להציל אותו במלחמה, לעמוד בפני בני הענק שבארץ כנען, לתת לו מזון במדבר וכו', ואפילו משה עצמו כאילו מפקפק לפעמים ביכולת אלהים (במ' י"א, כא ואילך). מלבד זה המרי הוא בספורי התורה קשיות עורף של העם כלפי אל הנראה לו בעננו בכל רגע. להלן אנו מוצאים רק בתורה התגלות־אלהים ביום לעיני עם רב. על התגלות כזו מסופר בכל המקורות. אפיני לספרות זו הוא השמוש בפעל ראה בנפעל לסמן את התגלות האלהים (וירא, נראה וכו'; בר' י"ב, ז ואילך³), שאין אנו מוצאים

2 לפי השערתו של גלינג (Galling, Die Erwählungstraditionen Israels, 1928), ע' 65 ואילך) דחו הנביאים את הספורים על דבר האבות, ולפיכך לא הזכירו את המסורת על דבר השבועה. אבל השערה זו ודאי אינה נכונה. בתורה ובנביאים מתגלמים שני הלכידות שונים זה מזה, אם כי אינם נלחמים זה בזה. התורה בכללה פניה כלפי "ראשית הימים", הנבואה — כלפי "אחרית הימים". התורה טאחות את תולדות ישראל ב"ברית ראשונים" שבעבר, הנבואה היא כולה צפיה לברית אחרונים שלעתיד לבוא. — השוה גם: Rad, Das Gottesvolk im Deuteronomium, ע' 76 ואילך.

3 בפעם האחרונה — במל"א י"א, ט.

אותו בספרות הנבואית. רק בתורה מצינו ספורים על דבר התגלות יהוה לנכרי (אבימלך, לבן, בלעם) ⁴.

כמו כן אנו מוצאים בתורה סגנון ספרותי מיוחד, הקרוב לסגנון הנבואה, אבל השונה ממנו בכל זאת: סגנון התוכחה, או בכלל: סגנון הברכה והקללה הבאות כהוספה לספר חוקים (שם' כ"ד, כ—לג; ויק' כ"ו; דב' ז', יב—טז; י"א, יג ואילך; כ"ח—ל'). כמו כן אנו מוצאים רק כאן שרידים רבים של ספרות הברכות והקללות השירית: בברכות והקללות של ספר בראשית, ביחוד בברכת יעקב, וכן בברכות בלעם ומשה.

קדום הוא גם הרקע ההיסטורי של ספרות התורה. בספרות התורה אין אנו מוצאים חומר היסטוריוגרפי ממש. המאורעות, שהתורה מספרת עליהם, מעולפים אגדה. אבל אין לראות את התורה כפרי עבוד מלאכותי של מסורת לפי סכמה תיאולוגית מסויימת, כס' דברי הימים, למשל. התורה היא שריד מתקופה, שבה היתה האגדה לבושה הטבעי של ההיסטוריה. הזכרונות ההיסטוריים נרשמו בכתבה ובלשונה של האגדה. השאלה היא: מתי נתהוותה האגדה ההיסטוריה הזאת? וכן: באיזו מדה יכולה אגדה זו לשמש לנו חומר היסטורי?

למרות האופי האגדי של ספורי התורה אנו מוצאים בהם סימנים מובהקים של מסורת, שיש לה שרשים היסטוריים נאמנים.

בתורה נשתמרה מסורת נאמנה על-דבר ראשיתו המאוחרת של עם ישראל. ספורי הבריאה של בבל, אשור, מצרים, כנען מעלים את תולדות עמי הארצות האלה, עריהן, מקדשיהן ומלכיהן עד ראשית ימי העולם. את ספר, את שוריק, את לרק, את נפור, את ארך, את ארידו, את בבל, וכן את אקור, את אצנה וכו'. יצרו האלים בשעת בריאת העולם. האלים קבעו אז את פולחנם במקדשים. ראשית תרבות אכד ודתה נעוצה בתקופה של שלטון חצאי-אלים עלי אדמות. בארידו פהן אדפה בן אאה. את חכמת הקסם והפולחן קבל אנמדוןנפי בראשית ימי העולם מאת האלים עצמם. באכד משלו אתנפשתם, גלגמש ועוד חצאי-אלים, שבימיהם נוצרה התרבות האנושית. האשורים ספרו אחר כך ספורים כאלה גם על ארצם ועירם. המצרים ספרו על דבר מלכות האלים בארצם בימי קדם. המלכים הם יורשיהם של האלים. את ערי מצרים וסדרי מקדשיהן יצרו האלים, ביחוד

4 הקבלה לזה מצינו רק בספר איוב. והנכורים בספר זה הם גם כן מ"בני קדם",

כמו בלעם. ואין ספק, שהספור העממי על איוב ספור קדום הוא.

האל פתח. גם בספורי הכנענים מגיעה התרבות הכנענית עד תקופת בראשית. אולם העברים, אף על פי שקבלו את האגדה הבבלית על דבר מלכי בראשית, לא הפכו אותה לישראלית ולא העלו את תולדות ישראל עד התקופה ההיא. לתולדות ישראל קודמת תקופה של תרבות עתיקה לא־ישראלית. לא העם ולא דתו ולא עריו אינם קדומים. לא בית־אל ולא ירושלים ולא מקדשיהן לא נבראו בתקופת בראשית ולא נבנו על ידי יהוה בימי קדם. האבות בונים מזבחות ומקמים מצבות, אבל אינם בונים מקדשים. האגדה הבבלית שנתה את דמותה בישראל. מלכי־בראשית נהפכו בה ל„אבות“, בהתאם לציור הישראלי העתיק ע"ד מוצא העמים והשבטים מאבות, שאין אנו מוצאים אותו לא בבבל ולא במצרים ולא בכנען. למלכים ולתצאיה־אלים של האגדה הבבלית נשאר רק זכר בספורים ע"ד מלכות נמרוד, שהיה „גבור ציד לפני יהוה“ (בר' י', ח—י), ע"ד „הגברים אנשי השם“, שגולדו מבני האלהים (ר', א—ד), ע"ד חנוך, שהאלהים לקחוהו (ח', כד). אבל ה„אבות“ הללו לא נעשו לאבות ישראל. נשתמרה איפוא הרגשה היסטורית נאמנה ע"ד מוצאו המאוחר של ישראל ודתו.

נאמנה היא גם ההרגשה במוצאה המאוחר של מלכות ישראל. האגדה הישראלית הפכה את מלכי בבל לאבות, אבל לא להפך: את אבות ישראל לא הפכה למלכים או לגשיאים ולא ספרה עליהם, שמלכו באותם המקומות, שבהם היא מושיבה אותם. האבות הם גרים ונוודים בארץ. זכות ישראל על ארץ כנען אינה נובעת מן השלטון המדיני של אבותיהם בארץ הזאת, אלא מהבטחה אלהית. המסורת העברית מספרת ע"ד המלכים, שמלכו באדום, „לפני מלך מלך לבני ישראל“ (בר' ל"ו, לא ואילך). היא מרגישה איפוא במוצא המאוחר של המלכות הישראלית. המצע הכללי הנאמן הזה של האגדה שבתורה יכול לשמש לנו סימן, שהאגדה העתיקה הזאת לא בלעה את היסוד ההיסטורי לגמרי; שהאגדה הזאת היתה בחלקה בת לויתם של המאורעות, שעליהם היא מספרת, ושמשה להם אספקלריה נאמנה. ואמנם, אנו מוצאים בספרות התורה לא רק אגדות, אלא גם ידיעות היסטוריות נכונות ע"ד ראשית תולדות ישראל.

שבספרות זו נשתמרו ידיעות מן התקופה העתיקה ביותר, היינו מלפני כבוש הארץ, אנו למדים קודם כל מן האמור בה על דבר „שבעת העממים“ — יושבי הארץ לפני הכבוש.

התורה קובעת יחס מיוחד אל שבעת העממים האלה (החתי והגרגשי והאמרי והכנעני והפרזי והחוי והיבוסי, דב' ז', א ועוד): היא אוסרת לכרות עמם ברית, להתחתן בהם ולתת להם לשבת בארץ (שם' כ"ג,

[illegible][illegible]

ALCUI OGILU MULLU

[illegible]

ՀԳ. ԿԱՆԱԿԱՆ ԵՐԱՐԱՆՆԵՐԻՆ «ՔԼԻ ԸՆԴ» ՀԿՈՒՆԿ՝ ԿԵԼԿ ԵՐԵՎԱՆԻ ԵՆ
(Ե.ԿԱՆԱԿԱՆ ԵՐԱՐԱՆՆԵՐԻՆ ԵՆԿՈՒՆԿՆԵՐԻՆ ԵՆ ԵՐԵՎԱՆԻՆ)՝

ԽՈՒՄ ԲԵՐԱՆԱԾ ԻՇԿԱՆ ԽՆԼՈՒՄ՝ ԶԱՆՔ ԳԵՆԱԶՈՒ ԵՄԼԵ ԻՇՈՂԵԼԻՍ ԽՈՐԵԼՍ ՀԱՄ
 ԶԵՐՈՒ ԺԱՆԿ ՀԱՆ ԵՄԼԵ ՄԵՆԱ ԽԱՐՈՒ ԽՈՐԵԼՍ ԵՐԵՎԱՆ ԿԱՌԱՐԱԼ
 ԵՄԼՈ ՅԵՐՈ ՆԱԽՅԱԼ ՀԵՐԼ ՀԱՆ ԵՄԼԵ ԶԵՐ ԽԱՐՈՒՄ ԽԱՐՈՒՄ ԶԵՐ
 ԺԱՆԿ՝

ԱԼԳՈ ՄԱՀԵԱ ԸԸԱՐԷ ԱԼ ԸԱՍԼ ՄԱՀԱ ԻԸԼԿԼԱԿԱ ՊԶ ՔԼԴ-

לארץ המובטחת (במ' כ/ יד—כ"ב, א; דב' ב'—ג'). בקשת בני גד ובני ראובן להתנחל בעבר הירדן נחשבת לבגידה בעם ואלהים (במ' ל"ב). עבר הירדן אינו נכלל בארץ כנען (שם ל"ב, ל, לב), ונחשב אפילו לארץ "טמאה" (יהושע כ"ב, יט). רק עבר הירדן מערבה היא "הארץ" אשר יהוה נשבע לתת לישראל, עיין דב' ד', כו; ט', א ואילך; י"א, ח ואילך, כט ואילך; ל"ב, מז ואילך. וכן קובע יחזקאל את הירדן כגבול מזרח לארץ ישראל האידאית לעתיד לבוא (מ"ז, יח).

וכדי להבין את הפרובלמה הזאת יש לשים לב קודם כל לכך, שהגבולות האלה אינם מדומים כגבולות המדינה העברית אלא כגבולות הישוב האתני העברי. אלה הם גבולות ארץ נחלתו של העם, שהובטחה לו בכמה מקומות יחד עם הבטחת רבוי וגדולו (בר' י"ז, ו ואילך; כ"ג, ג ואילך; כ"ח, ג ואילך, יג ואילך; מ"ח, ד ועוד). מפני זה אנו מוצאים שההתנחלות השלמה בארץ נחלתה במקומות אחדים בתנאי רבוי של העם (שם' כ"ג, כט—ל; דב' ז', כב).

הנה יודעים אנו, שהישוב האתני הישראלי לא הגיע מעולם וגם לא נטה מעולם להגיע עד הגבולות הקיצוניים של "ארץ כנען". גבולות הישוב הזה הם בערך "מזן ועד באר שבע". אבל מעולם לא התפשט בארץ צור וצידון וגם לא בארץ פלשתים. מה ראו אפוא לתחום לארץ תחומים כאלה? הנסיון לבאר את גבולות ארץ ישראל הרחבה כגבולות המדינה העברית בתקופת גבורתה, בימי דוד ושלמה, הוא נסיון בטל. קודם כל אין הגבולות ההם גבולות מדיניים כלל, כמו שאמרנו. מלבד זה אין שום התאמה בינם ובין גבולות המדינה גם של ימי דוד ושלמה. כי המדינה הזאת לא כללה, קודם כל, גם היא את ארץ הצידונים. מלבד זה לא היו היחסים בינה ובין ארץ פלשתים שונים מן היחסים, שהיו בינה ובין מואב ואדום. דוד מכניע את הפלשתים (ש"ב ח', א), אבל אינו מגרש אותם ממקומם. פלשתים נמנו בין העמים הכבושים יחד עם ארם, מואב, עמון, עמלק (שם, יב). ארץ פלשתים נמנתה בין "הממלכות", ששלמה היה מושל בהן (מ"א ה', א—ד; "מתפסח ועד עזה"). במה אפשר אפוא לבאר, שצור וצידון, שלא היו כפופות למדינה זו כלל, נחשבו על ארץ ישראל, פלשת המשועבדת נחשבה עליה גם היא, ואילו עמון ומואב ואדום, המשועבדים גם הם, לא נחשבו מעולם על ארץ ישראל אף בגבולותיה הרחבים ביותר?⁷

7 רבוז כטלים גם דבריו של הולצינגר בכיאוורו לשם' כ"ג, לא, שהנכול נקבע כאן עד פרת, מפני שרוד הכה את ארם ושם בה נציבים (ש"ב ח', ו). כי הנבולות

ואמנם, ש"ארץ כנען" הגדולה אינה פרי אידיאלים פטריטיים מאוחרים, אנו למדים בבירור גמור משופ' א', שהוא פרק עתיק, קדום משירת דבורה, שמוצאו מראשית ימי השופטים, כמו שנראה להלן. פרק

8 עיין "Kraetzschmar, Die Bundesvorstellung im A. T. (1896). דעה זו היא מן המוסכמות של המדע. עיין נונקל בביאורו לבר' ט"ו, ית. וכן עיין דבריו של גרסמן, 1924, זאב ע' 336 על דב' י"א, כב וכו', שאין אלו אלא "יעודים פטריוטיים" וההבטחה של נייר" מאוחרים. וכן גם ירמייאס, A.T.A.O, ע' 500 ואילך.

זה דן, לכאורה, במלחמותיהם המיוחדות של השבטים על נחלותיהם. אבל היקף הארץ, שהשבטים נלחמים עליה, לפי האידיאה של בעל הפרק, הוא היקף של ארץ לאומית מסוימת בגבולותיה, ולא צירוף מקרי של נחלות שבטים. השבטים נלחמים על הורשת הכנעני מרחוב אשר יצפון לצידון ועד קצה הנגב. שאיפה כזאת לא יכלה לנבוע משאיפותיהם של השבטים. יתר על כן: היא לא נולדה מתוך שום צורך ריאלי, לא של האומה ולא של השבטים, בתקופת הכבוש. תנועת הכבוש לא התפשטה יותר, מפני שהשטח הכבוש הספיק לשבטים. אבל ה„דרישה“ נשארה במקומה. ואם היא קיימת כבר בזמן העתיק ההוא, סימן, ששרשה בתקופה שלפני הכבוש.

אולם כל נסיון ונסיון לבאר את גבולות הארץ המובטחה מתוך תנאים היסטוריים ממשיים או מתוך חלומות פטריטיים מאוחרים בטל הוא מאליו בשים לב לעובדה, שהארץ המובטחה מצומצמת היא בגבולה המזרחי מארץ ישראל הממשית: עבר הירדן המזרחי אינו נחשב על ארץ ישראל! אולם לפי המסורת הלא נכבשה ארץ זו עוד לפני ארץ ישראל המערבית. כבש אותה משה עצמו. שבטי ישראל, שישבו בה, היו מאוחדים עם שאר השבטים בבחינה לאומית, תרבותית, דתית ומדינית. מה ראו איפוא ה„פטריטים“ להרחיב את גבול הארץ צפונה ולהוציא את עבר הירדן מכללה?

שלש העובדות הללו: שגבולות הארץ המובטחה לא התאימו מעולם לא לתחום הישוב העברי האתני, לא לגבולות המדינה העברית בזמן מן הזמנים ולא לשאיפות המדיניות והאתניות המאוחרות; שמושג הארץ המובטחה האידיאלית כבר היה קיים בתקופת הכבוש; וביחוד — שעבר הירדן, שנכבש ראשונה, לא נחשב על הארץ המובטחה, מעידות עדות ברורה, שהבטחה „ארץ כנען“ לישראל מורשה היא מתקופה שלפני הכבוש. קיים היה „דבר אלהים“, אורקולוס, קדמון, שהבטיח את „ארץ כנען“ לשבטי ישראל, אלא שלא היה באומה כח אתני לרשתה. דבר אלהים זה כבר היה קיים בשעה שכבשו את עבר הירדן. ההתנחלות האתנית וההתגבשות המדינית הריאלית לא התאימו ל„דבר אלהים“ קדמון זה, וסופרי המקרא השתדלו לפשר ביניהם. לאידיאלים המאוחרים של הנבואה לא התאים דבר אלהים זה, והיא אינה קשורה בו. אבל בספרות התורה הוא שולט. גם זה מראה לנו, שרכוש עתיק נגנז ונשתמר בעינו בספרות זו, העולה עד לתקופה שלפני הכבוש.

על דבר זה מראים גם שרידים עתיקים אחרים.

בספרים על דבר האבות יש בהכרח יסוד עתיק. הדעה, שבספרים אלה על דבר האבות, הנודדים בארץ כאנשים שלמים „יושבי אהל“, נשתקף אידיאל מאוחר של עם ישראל בתקופה של מלחמות וסכסוכי-עמים, שהגבירה את השוקה לשלום ושלוח וכו', עומדת על בלימה. שהרי אנו יודעים דמויות אידיאליות אחרות, שיצרה תקופה זו, והן אינן כלל של „יושבי אהל“ שלמים. לא גדעון ולא שמשון, לא שאול ולא דוד וגם לא משה, יהושע ושמואל ואף לא דבורה האשה הנביאה אינם „יושבי אהל“. הגבורה והנצחון היו האידיאל. ואמנם, אידיאל זה אנו מוצאים באמת בברכות העתיקות: בברכת יעקב, בברכות בלעם, בברכת משה. אולם האבות אינם לא שופטים ולא נשיאים ולא מלכים. הם אנשי מקנה נודדים-למחצה השוכנים בארץ נכריה והמבקשים לחיות בשלום עם שכניהם. אבל בשעת הצורך הם יודעים גם לשלוף חרב. בבר' י"ד; ל"ד; מ"ח, כב; מ"ט, ה—נשתמרו ידיעות גם ע"ד מלחמות-עראי של התקופה ההיא. התיאור אינו יכול להיות אידיאל, הוא — זכר למציאות. על זה מראה גם העובדה, שהאבות נודדים רק במקומות מסוימים, ביחוד בגב, ולא בכל הארץ¹⁰. סימן, שאין כאן דמיון בלבד אלא זיקה למאורעות היסטוריים.

עתיק הוא גם הצירוף שמעון ולוי. בתקופת הכבוש שמעון נספח אל יהודה (שופ' א', ג ואילך) ואחר כך נטמע בו¹¹. עתיקה היא הידיעה על דבר מלחמות שמעון ולוי בשכם, בהר אפרים (בר' ל"ד): בזמן מאוחר נלחם ומתנחל כאן בית יוסף. כמו כן הידיעות ע"ד בכורתם של ישמעאל ועשו ושל ראובן בישראל ושל מנשה ביוסף. בתקופה היסטורית לא היתה לישמעאל ולאדום ה„בכורה“ על פני ישראל, וכן לא היה ראובן בכור בישראל, ומנשה לא היה בכור ביוסף. בשירת דבורה מכיר נזכר אחרי אפרים ובנימין (שופ' ה', יד), ובימי גדעון אפרים כבר נעשה לראש (שופ' ח', א ואילך). עתיקות הן הידיעות ע"ד קרבת אדום לישראל, שאין לה כל יסוד בהיסטוריה המאוחרת. עתיקה היא הידיעה ע"ד שבט לוי בתור שבט-מלחמה חלוני וכן גם הנוסחה, ששבט לוי אין לו נחלה בישראל. ולא זו בלבד אלא שכל הרקע המדיני של ספורי התורה, חוקיה ושיריה רומז על התקופה שלפני הכבוש.

אמנם, בספרי התורה אנו מוצאים את יעוד המלכות וכמה דברי

10 השוה גרסמן, Mose, ע' 303 ואילך, ביחוד 305—306.

11 עיי' לטעלה, כהנים ולויים, ע' 178 ואילך.

נבואה הרומזים על מאורעות דברי ימי המלוכה הראשונים. אבל ראשית המלכות היא קצה גבול האופק ההיסטוריה-מדיני של ספרי התורה.

בספרי הנביאים לא נזכרה מצרים כמקור השפעה אלילית על ישראל בארצם, וגם לא נזכר בשום מקום, שישראל עבדו בארצם לאילי מצרים. לעומת זה דנים הנביאים-הסופרים הרבה על היחס המדיני למצרים, שמלכי ישראל זיהוהו כרתו עמה בריתות נגד אשור ובבל. אולם בתורה מצרים נזכרת כדוגמה לעבודת אלילים ומעשי תועבה אלילית (ויק' י"ח, ג; דב' כ"ט, טו ואילך)¹². אבל אין רמז למצרים כגורם מדיני בחיי ישראל לעתיד לבוא (בדב' י"ז, טז יש אולי רמז לזמן שלמה). השונא המדיני של ישראל בספרי התורה הוא עמלק. "מלחמה ליהוה בעמלק מדר דר" (שם' י"ז, ח—טז), "תמחה את זכר עמלק" (דב' כ"ה, יז—יט). כתקופה שלאחרי הכבוש אין מאורע, שיוכל לבאר את היחס המיוחד הזה. עמלק מופיע עד ימי דוד (ש"ב ח', יב) כאחד השבטים האויבים הנלחמים בישראל, ואחרי תקופה זו אינו מופיע עוד כלל. ולפיכך אין ספק, שמלחמת-החרם של שאל בעמלק (ש"א ט"ו) נובעת באמת מתוך איבה עתיקה (כמבואר שם, ב). בס"כ מופיע מדין, שבט קרוב לעמלק (שופ' ו', ג; לג; ז', יב), כצר הצורך את ישראל (במ' כ"ה, ו—יט; ל"א). אולם המלחמה האחרונה עם מדין היתה בימי גדעון.

כבר בימי דוד מופיע ארם כגורם מדיני חשוב בחיי עם ישראל. בזמן מאוחר היו בין ישראל ובין ארם מלחמות ארוכות וקשות, וארם כמעט ששם קץ למלכות ישראל. אבל בתורה ארם הם אחים וידידים לישראל. הם בני נחור אחי אברהם (בר' כ"ב, כ ואילך), אליהם שולח אברהם לקחת אשה לבנו (שם כ"ד), אליהם שולח יצחק את יעקב לקחת לו אשה (שם כ"ח ואילך), עם ארם כורת יעקב ברית שלום נצחי (שם ל"א, מד—נד). לא נרמז כלל תפקידם המאוחר כצוררי המדינה העברית. כמו כן לא נרמזה עוד כאן כלל השנאה הנצחת של אדום לישראל, שמדבר עליה כבר עמוס: "על רדפו בחרב אחיו... ועברתו שמרה נצח" (א', יא); גם פלשתים וגם צור מסגירים לאדום, "גלות שלמה" מישראל (שם ו', ט). אחר כך נעשה

12 גם יחזקאל (כ', ז ואילך; כ"ג, נ ואילך) מזכיר את האלימות הספרית בספרותו ההיסטוריות. לעומת זה נראה, שבט"ו, ז הוא כולל גם את חזנות הסדיניות: את ההשתייכות לברית עם מצרים.

אדום סמל השנאה לישראל, עיין יש' ל"א; ס"ג, א ואילך; יר' מ"ט, ז—כב; יחו' כ"ה, יב—יד; ל"ה; ל"ו, ה; עובדיה; מל' א', ב—ד; איכה ד', כא—כב. אולם בתורה אין עוד זכר לשנאה נצחת זו. אדום הוא אחיו בכורו של ישראל, המתנצח עם אחיו ("ולאם מלאם יאמץ"), המשתעבד לו ("ורב יעבד צעיר", בר' כ"ה, כג) והפורק לפעמים את עולו (כ"ז, מ). בבר' ל"ב—ל"ג עשו הוא איש המלחמה החזק, שיעקב ירא מפניו ומתרצה אליו. אבל עשו כבר שכח את ענין הבכורה, ולבו טוב על אחיו. עיין גם בר' ל"ה, כט; ל"ו, ו—ז (ס"כ). לשנאת העתיד אין שום רמז.

את סקירת־העתיד הרחוקה ביותר שבספרי התורה אנו מוצאים בנבואות בלעם. כאן גרמזו (במ' כ"ד, ז) נצחונותיו של דוד על אויביו, ומכאן יכולים אנו לעמוד על שיעור האופק ההיסטורי־מדיני של התורה. עמלק הוא כאן עדיין "ראשית גוים" (כ"ד, כ). תפארת מלך ישראל הוא רוממותו על "אגג" (ז). העמים, שמלכות ישראל מתרוממת ביניהם ומנצחת אותם, הם: עמלק, מואב, אדום, ואולי גם פלשת ומדין (יו ואילך)¹³. אבל אין שום זכר לא לארם ולא

13 כביאור המקראות האלה, במ' כ"ד, יז—כד, רחקו הרעות זו מזו עד מאד. Überlieferung, ע' 245 ואילך, מוצא כאן רמזים לעית "עמי הים" בסוף המאה ה"ג לפסה"נ על סוריה וארץ ישראל ומצרים. החוקרים סבית ולוהיוז נוסים לאחר את הכתובים עד כלפי סוף ימי בית שני. המאחרים מוכרחים לבאר את מואב, אדום וביחוד את עמלק כשמות כלליים, כ"כנויים" לשונאיישראל בכלל. אבל ביאור זה נפץ אל פסוק כ: עמלק נקרא כאן "ראשית גוים". זאת אומרת: השם אינו שם כללי לשונא אלא שם עם מסוים, שראשיתו ידועה ואחריתו צפויה לעתיד. עמלק היה באמת בימי קדם שבט גדול, שתפס ארץ רחבה, מהר אפרים עד הנגב. לזה מתאים יפה פסוק ז, המזכיר את "אגג" כמלך גדול. התרגומים הקדמונים, שתרגמו כאן "גוג", נגדרו אחרי ציור משיחי, שהיה מפורסם בימיהם, ואין זה יכול לשמש יסוד לתקן את נוסח המסורה (עיין בוכר, Königium, הערה 22 לע' 133, הנורס, "אדר", הוא האל הדר, במקום "אגג"). במלה "שת" בפסוק יז התקשו המבארים מאד והציעו לה פתרונות שונים, עיין גונוס־בוהל, ערך "שת", ועיין מובינקל, zaw 1030, ע' 254 ואילך. ואולי יש לקרוא במקום "בני שת" — "פלשת", שהרי דוד הכניע גם את הפלשתים. קשה גם לבאר את "הקיני" שבכא—כב, שנוכר, כנראה, כאויב ישראל ושהכתוב מאיים עליו בפורענות. ואילו בשאר מקומות נזכר הקיני כשבט אוהב לישראל. אולם יש לזכור, שהקינים נחשבים לבני חובת חותן משה (שופ' ד', יא; א', מז), וחובב (בן רעואל) נחשב למדיני (במ' י"א, כט) וכן רעואליהו חותן משה (שופ' א', טו ואילך; י"ח). הקינים היו איפוא מבני מדין, ויתכן, שרק חלק מהם נספח על ישראל. "הקיני" ו"קיז" יכולים איפוא לסמן כאן בהשאלה את מדין בכלל: הם נזכרו כאן עם עמלק, באמת בשופ' ט"ו, ו הם יושבים בין העמלקים. וכן נזכרו מדין ועמלק יחד בשופ'

לאשור¹⁴, לא למצרים ולא לבבל וגם לא לפרס ולמלכה, „משיח יהוה“, שהחזיר את הגולים לארצם.

לזה מתאים הדבר, שבתורה לא נרמזה התפלגות המדינה העברית. השלטון הוא ליהודה (בר' מ"ט, ח) ונתן הוא לו לעולם (י). ברכת הגבורה ליוסף והתואר „נזיר אחי“ נתנו ל„רבבות אפרים“ ו„לאלפי מנשה“ (דב' ל"ב, טז—יז; בר' מ"ט, כו), היינו — לשבט הגדול, המבורך בבנים, אבל אין כאן הבטחת מלכות. מפני זה אין אנו מוצאים בתורה ממילא גם את התקוה להתאחדות ישראל בעתיד, שאנו מוצאים בַחוּשֶׁע (ב', יב; ג', ה), ירמיה (ל', ג, ט; ל"א, ד—לו; ל"ג, כד—כו), יחזקאל (ל"ז, טו—כח).

על אחת כמה וכמה שאין בתורה שום זכר לאידיאלים המדיניים, שאנו מוצאים בספרי הנביאים ובהרבה מפרקי תהלים. הנביאים הגדולים החל מישעיה צפו למלכות עולם, שבמרכזה תהיה ירושלים, עיר השלום הנצחית, ושימלך בה מלך־השלום מבית דוד. „הנה מלך יבוא לך, צדיק ונושע הוא... ודבר שלום לגוים, ומשלו מים עד ים ומנהר עד אפסי ארץ“ (זכ' ט', ט—י). מלבד זה אנו מוצאים במקרא גם אידיאל של שלטון בכפה ממש. „וירד מים עד ים ומנהר עד אפסי ארץ... מלכי תרשיש ואיים מנחה ישיבו, מלכי שבא וסבא אשכר יקריבו... כל גוים יעבדוהו“ (תה' ע"ב, ח—יא). ובסגנון דתי: „כי לי איים יקוו, ואניות תרשיש בראשונה... ובנו בני נכר חומתך... כי הגוי והממלכה אשר לא יעבדוך יאבדו...“ (יש' ס', ט—יב). האידיאלים האלה בנוסחאותיהם השונות מקיפים, כמו שהזכרנו למעלה, את „כל הגויים“. לעומת זה אין אנו מוצאים בתקופה זו את האידיאל של התפשטות אתנית. אדרבה,

ו', ג, 246. כמו כן נמנה הקיני בבר' ט"ו, יט בין העמים, שישראל עתידים לרשת אותם. לפי זה יש כאן נבואת נצחון על מואב, פלשת, אדום ועמלק־מדין. פלשת, אדום, מואב נמנו יחד גם בשירת הים (שם' ט"ו, יד—טז). בכל אופן לא זוהי ממקומה העובדה, שאדם, אשור, בכל, לוחצי ישראל ומחריבי ארצם, וכן פרס המשחררת לא נזכרו ולא נרמזו בתורה. כיצד נוכל איפוא להאמין, כדעת האסכולה של וֶהוּיזוּ, שבפרשת בלעם הוקרשה דוקא לעמים מאוחרים נבואה „אפוקליפטית“?

14 „אשור“ שבבמ' כ"ד, כב, כד אינו מלכות אשור הידועה אלא שבט „ערבי“, קרוב למדין, עיין בר' כ"ה, ג. ועיין על זה הומל, Überlieferung, ע' 237 ואילך. אלא שתחסימה שמסמך הומל „אשור“ זה „שור“ ולא „אשור“ אינה מתקבלת על הדעת. מכל מקום נזכר אשור בבמ' כ"ד בלי כל קשר עם עם ישראל.

קבוץ גלויות הוא האידיאל, הושבת ארץ ישראל בגבולותיה הראשונים. אולם האידיאלים המדיניים השולטים בתורה אחרים הם לגמרי. למלכות של שלום עולם אין כל זכר. אין אנו מוצאים גם את האידיאל של המלך המושל בכל העולם. המלך שבבמ' כ"ד מרומם „מאגג" ומנצח את אויביו במלחמה. הבטחת הנצחון התמידי על האויבים במלחמה היא השלטת (בר' כ"ב, יז; כ"ז, כט; מ"ט; ויק' כ"ה, ז ואילך; במ' כ"ג, כד; כ"ד, ח ואילך ועוד). ועם זה שלטת גם הבטחת ההתפשטות האתנית: ההתאחוות בכל „ארץ כנען" עם התרבות העם.

מכל המבורר רשאים אנו להסיק, שהאידיאות והסמלים הדתיים והמדיניים של ספרי התורה נתגבשו כבר בתקופת המלכות הקדומה. הספרות הזאת הוסיפה, אמנם, עוד להתפתח ולהתנסח בנוסחאות חדשות, אבל התפתחות זו היתה בגבול הסמלים המגובשים. היא לא קלטה עוד סמלים חדשים, והמצב המדיני המאוחר לא נשחקף בה.

למסקנה זו אפשר, לכאורה, למצוא סתירה בנבואות הגלות. שאנו מוצאים בתוכחות שבתורה: ויק' כ"ו, כג ואילך; דב' כ"ה, לו ואילך, סג ואילך; כ"ט, כו—ל, י; ד', כו—לא. פרשיות אלה נמנות ברגיל על הפרשיות המאוחרות ביותר שבתורה. אולם באמת אין הדבר כן. המניחות נבואות הגלות שבמקרא בכלל בהכרח מאורעות היסטוריים, שאליהם הן מתייחסות ובהם הן תלויות? היש לראות את נבואות הגאולה מן הגלות בהכרח כמאוחרות לחורבן?

התוכחות שבתורה (כמו גם „התוכחה" שבסוף חוקת־חמורבי) כוללות כל כך הרבה איומים וקללות דמיוניים, שאין באמת שום יסוד לחשוב דוקא את איומ־הגלות (ואת הפכו: את הבטחת הגאולה). לאיום, שיש לו מקור היסטורי־ריאלי. וראיה לדבר הן נבואות הגלות והגאולה לגויים, שאנו מוצאים בספרי הנביאים. עמוס נבא גלות לארם ולעמון (א', ה, טו). אבל — מתי גלה ארם לקיר? בירמיה אנו מוצאים נבואות גלות וגם נבואות גאולה למצרים (מ"ה, יט, כו), למואב (מ"ח, ז, יא, מו—מו), לעמון (מ"ט, ג—ו), לעילים (שם, לו—לט). וכן נבא יחזקאל גלות למצרים בדיוק באותן המלים, שבהן הוא נבא, בעקבות התוכחה שביק, גלות לישראל: „והפצתי את מצרים בגוים ווריתים בארצות" (כ"ט, יב; ל', כג, כו). וכן הוא קובע לגלותה זמן של „ארבעים שנה" ומבטיח לה קבוץ גלויות אחרי כן (כ"ט, יא—יד). מתי היתה גלות זו ומתי היתה גאולה זו? וכן נקבעו

ביש' כ"ג, טו "שבעים שנה" לישועת צור מחורבנה. ברור, שאיום-הגלות, שאנו מוצאים אותו כבר אצל הושע ועמוס, אינו ביסודו אלא איום חזוני, שנולד זמן רב לפני גלות אשור ובלל. מקורו אולי בהרגשת העם הישראלי, שאינו "אבטוכוני", שהארץ "נתנה" לו, שהוא יושב ב"ארץ כנען" (הרגשה, שלא היתה לבני מצרים, אשור, בבל, כנען), ושאלהיו יכול גם לקחת ממנו את אשר נתן.

ואמנם, מפרטי הציורים ע"ד הגלות שבתוכחות התורה אנו רואים בבירור, שלמחבריהן לא היה כל מושג ריאלי מטיבה של הגלות (של גלות בבל).

ה"גלות" היא בתוכחות ציור דמיוני בלבד: היא הפכו המופשט של כבוש הארץ. ב"גלות" ישוב העם למצב שלפני הכבוש, אבל בתנאים יותר רעים וקשים: למצב של "שבטים" נודדים בלי ארץ, גלחמים על נפשם עם איביהם. מחברי התוכחות מדמים להם את ישראל בגולה כעם מפורד לשבטים או לגדודים, הנודדים "בארצות אויביהם", גלחמים בהם ונסים מפניהם "מנוסת חרב", ואין להם תקומה (ויק' כ"ו, לג ואילך). חיי הגולים תלויים להם מנגד, אין מנוח לכף רגלם, וכל חייהם פחד ודאבון גפש (דב' כ"ח, סד ואילך, השוה לו). בגולה יהיו מוכרחים לעבוד אלהי עץ ואבן (שם ד', כח; כ"ח, סד). את הגולים יביאו באניות למצרים למכרם לעבדים ולשפחות (כ"ח, סח). והארץ? היא תהיה שממה וחרבה (ויק' כ"ו, לג). "גפרית ומלח שרפה כל ארצה" וגו' (דב' כ"ט, כב). היש כאן יותר מסגנון של קללה נבואית?

ובאמת כשאנו משוים את ציורי הגלות שבתוכחות עם ציורי הגלות של סופרי המקרא המאוחרים, שהכירו את הגלות הריאלית, אנו רואים בבירור, שבעלי התוכחות דברו על הגלות רק בחזון, אבל בעיניהם לא ראוה.

ירמיהו ויחזקאל, שנבאו בשעת החורבן, משתמשים גם הם בצבעי הבלחות של תוכחות התורה בשעה שהם מתארים את מוראי הגלות העתידה לבוא. ירמיהו מאיים גם הוא, בסגנון התוכחה שבדברים, שהגולים עתידים לעבוד אלהים אחרים בארצות הגלות (ה', יט; ט"ז, יג). הוא נבא כליה לגולים היוורדים מצרימה נגד דבר אלהים (מ"ב—מ"ד). יחזקאל נבא רעה וכליה, בסגנון התוכחה שביקרא, ליושבי ארץ יהודה העתידים לצאת בגולה (מפרק ד' ואילך). אולם בשעה שנביאים אלה מדברים על הגולה הקיימת כבר, הם מדברים בלשון אחרת לגמרי. לא חרדה לקול עלה גוף, לא פחד ומנוסת בהלה, אלא — "בנו בתים ושבו

ונטעו גנות ואכלו את פריה" וכו' וכו' (יר' כ"ט, ד ואילך). הרעה תבוא רק על אלה שעתידים לצאת בגולה (כ"ד, ז—י; כ"ט, יז—יח). וכן נבא יחזקאל טובות על בני הגולה (י"א, יד—כא; ל"ו, א ואילך). וכשהוא פונה כלפי בני הגולה, אינו "מאיים" עליהם בעבודת אלילים, אלא מוכיח אותם על נטייתם לעבוד את אלהי הגוים ומכריו, שיהיה ימלוך עליהם וישיב אותם לארצם, "ביד חזקה ובזרוע נטויה" (כ, לב ואילך). הגלות היא לא מלחמת־עולם בארצות אויב אלא חלול שם יהוה (ל"ו, יט ואילך). ובאמת לא היה שום דמיון בין הגלות האמתית ובין הגלות, שראו סופרי המקרא בחזון. הגולים נאחזו בארצות פוזוריהם ומצאו להם שם מנות. רבים מהם גם לא חפצו כלל לשוב לארצם. ולפיכך אנו רואים, שחזון המוראים, שיבואו על הגולים בארצות הנכר, נעלם לגמרי בספרות שלאחרי יחזקאל. מזכירים את הצרות והפורענויות של שעת החורבן (יש' מ"ב, כב ואילך; נ"א, יז; עז' ט', ז ועוד), אבל לא את הצרות, שבאו על הגולים בגלותם. ישעיהו השני, כיחזקאל בשעתו, מדבר משפטים עם בני הגולה, שהתחילו שוקעים באיליות של סביבתם ושוכחים את עמם וארצם (נ', ב; נ"ו, יב; ס"ה, ג, יא; ס"ו, יז). הגלות מורגשת עתה בבחינתה הדתית והלאומית: היא חרפה לאומה ולאלהים. המוטיב של החרפה הוא השליט עתה. בישעיהו השני לא גולים גורפים וגמקים בענים הם נושאי חזון הנחמה, אלא ציון וירושלים, סמל האומה וכבודה. "ערי קדשך היו מדבר, ציון מדבר היתה, ירושלים שממה, בית קדשנו ותפארתנו, אשר הללוך אבתינו, היה לשרפת אש, וכל מחמדינו היה לחרבה" (יש' ס"ד, ט—י) — אלה הם המוטיבים היסודיים של ספרות גלות בבל וראשית בית שני, עיין תפלת עזרא (עז' ט', ו ואילך), תפלת נחמיה (נח' א', ה—יא), תפלת כורתי האמנה (שם ט', ה—ז), תפלת דניאל (דנ' ט'). לא הגולה אלא הנשאים בארץ והעולים מן הגולה היו, "ברעה גדולה ובחרפה" (נח' א', ג), עבדים על ארץ אבותיהם (שם ט', ל—לז).

אולם בתוכחות שבתורה אין עוד שום זכר להלך־ריות זה. חזון־הגלות הוא כאן דמיוני בהחלט. הגלות היא רעה וצרה, שתבוא על הגולים, אבל רעיון חלול השם עדיין איננו כאן. הלך־הרוח של הגולה האמתית לא נשתקף בתוכחות אלה אף במשהו. ולא זה בלבד אלא שמוטיבים יסודיים של נבואת־הפורענות המאוחרת נעדרו כאן עדיין לגמרי. אין רמז לחורבן מודרג של המדינה העברית: אפרים ואחר כך יהודה (עיין מל"ב, י"ז, יח ואילך; כ"א, יג ואילך; כ"ג, כו; יר' ג', ו ואילך; ז', טו; ל"ג, כד ואילך; יחז' ט"ו, מד ואילך; כ"ג ועוד). כמו כן חסר כל רמז לחורבן הבית.

שהיה ענין מרכזי לנבואת הפורענות. בויק' כ"ו, לא יש נבואה לחורבן המקדשים־הבמות, כמו בעמ' ו', ט. אבל חורבן הבית לא נרמז בתורה בשום מקום, וממילא גם לא נרמז בנינו לעתיד לבוא. חזון־הגלות שבתורה הוא איפוא בהכרח חזון עתיק, שלא נברא מתוך חזון החורבן והגלות ההיסטוריים¹⁵.

שכבות ספרות התורה

מתוך בחינת האידיאות היסודיות של הספרות המקראית למדנו, שיש להבחין בין קבוצת־התורה (בראשית—מלכים) ובין קבוצת הנבואה (נביאים אחרונים) ושקבוצת־התורה קודמת לקבוצת־הנבואה. אולם קבוצת התורה גופה אף היא אינה גוש אחד, וגם בה יש להבחין שכבות שונות.

מתוך חקר התגבשותו של רעיון אחדות הפולחן נמצאנו למדים, שבקבוצת התורה יש להבחין קודם כל שתי שכבות: בראשית — במדבר (ס"א וס"ב=סיא"כ) ודברים—מלכים (השכבה המשנה־תורתית). זאת אומרת, שבתורה עצמה מצטרפים ארבעת הספרים הראשונים בבחינה ידועה לגוש אחד. בס"ד (ובספרים שלאחריו) אנו מוצאים את רשמיה הניכרים והבולטים של תורת אחדות הפולחן. בסיא"כ אין לאידיאה זו זכר. ס"ב שזה בזה לסי"א.

מה אנו רשאים ללמוד מעובדה זו?

כבר ראינו למעלה, שכל שלשת סדרי החוקים שבתורה הם הוויות עצמאיות, שיש בהן יסודות עתיקים משותפים. בשום סדר אי אפשר למצוא עקבות ברורים של השפעת סדר אחר, וממילא אי אפשר לקבוע בהם מתוך כך מוקדם־ומאוחר. בס"כ אין השפעה של ס"ד, אבל גם בס"ד אין השפעה של ס"כ. מצד זה אין הכרע, איזה מהם קודם. אולם ההכרע בא מצד אחר: מצד ידיעותינו על השפעתו ההיסטורית של רעיון אחדות הפולחן. אין ספק בדבר, שמימי חזקיהו התחילה התורה על דבר אחדות

15 עובדה שלישית זו, שבתורה לא נשתקף שום מאורע מדיני מאוחר, היא המכרעת. מתנגדי האסכולה של וילהיוון (הומל' ואחרים) בקשו להוכיח, שיש בתורה תעודות היסטוריות עתיקות ונאמנות. אבל בעצם אין בהוכחות אלה כדי לסתור את דעת האסכולה ככללה על זמני המקורות: סופרים מאוחרים יכלו להשתמש בתעודות עתיקות. נצדק, למשל, שהורה לבסוף וילהיוון (עיון למעלה, ע' 17), מסייג בפירוש סייג זה, שס"כ הכנים בספרו גם חומר עתיק יותר. מעין זה קיטל וסיעתו ועוד. רק העובדה, שבתורה לא נשתקפו תנאי החיים המדיניים המאוחרים, קובעת לתורה כולה אופק־זמן שונה לגמרי מזה שקובע בית־וילהיוון.

הפולחן כובשת את הלבבות. בימי יאשיהו הוצאו כל המסקנות מתורה זו. והיהדות לא נשתחררה עוד מעול שלטונה. היא מושלת בכנסייה היהודית של ימי בית שני. ולפיכך לא יתכן בהחלט, שתורה כהנית, שנוצרה בתקופה הזאת לא יהיה בה כל רושם מן האידיאה ההיא. ס"כ נתהווה איפוא בהכרח לפני תקופת חזקיהו, היינו לפני התהוותה של השכבה המשנה תורתית שבס' דברים. אפשר היה לאחר את ס"כ כל זמן שדמו, שהוא מניח את אחדות הפולחן, "כמובנת מאליה". אבל משהכרנו, שאין בו זכר לאידיאה זו כלל, הוכרעה השאלה מאליה, וכל "הסימנים" למוצאו המאוחר, שדמו למצוא בו, אינם ממילא ולא כלום.

במשפטו על ס"כ יצא ולהויון מתוך הנחה, שאמונת ישראל הקדומה היתה אמונת אכרים עממית-פשוטה, שידעה רק עבודת אלהים מתוך שמחה, עבודת אלהים, שהיתה מעורה בחיי יום-יום, בלי קבע חמור של זמנים ודקדוקי טכס. "עבודת האלהים היתה בישראל הקדמון טבע, ציץ החיים"¹⁶. אולם בס"כ נהפכה עבודה עממית מלאה טבע וחיים זו לעבודת-כהנים מסודרת ומדוקדקת, שהנימוס המתוקן והמדויק, ה"איך", נעשה בה עיקר. במקום השמחה באה האידיאה של הכפרה. הכרת החטא היא ההכרה היסודית והשלטת. התמורה הזאת באה עם החורבן, שהפג את שמחת החיים והגביר את הרגשת החטא בעם. מפני זה נולדה חוקת הקרבנות והתגים של ס"כ רק אחרי החורבן¹⁷. קודם לכן גם לא הרגישו צורך לרשום חוקי קרבנות ונמסי פולחן, מפני שהפרכסים עדיין היתה קיימת. רק משבטלה העבודה, התחילו לרשום את תורתה, כדי שלא תשתכח¹⁸. אולם כל ההשקפה הזאת וכל מה שכוון בה אין לה יסוד נאמן. לא דבר ריק הוא, שולהויון לא שם לב במחקריו כלל לכל ספרות כתבי היתדות, שנתגלתה ונחקרה בימיו מצד יחסה לתולדות ישראל¹⁹. תרבויות בבל, אשור, מצרים כאילו אינן קיימות בשבילו. תרבות ישראל בארץ כנען היא המשך ישר של תרבות בדואית. היסוד העממי, הבדואי או האכרי, הוא, לפי הנחתו, גם הקדמון ביותר, ורק הוא היה בראשית. בראשית היתה אידיליה אכרית, שכולה שמחה, "טבעית". ורק אחר כך בא היסוד הנבואי והכהני. אולם היש טעם להנחה כזו? בסביבה התרבותית, שבה נתהוו שבטי ישראל,

Prolegomena 16, ע' 75.

17 עיין שם, 63 ואילך, 76 ואילך, 421 ואילך. עיין גם ספרו, Geschichte

ע' 174 ואילך.

Prolegomena 18, ע' 59, השווה 308 ואילך.

10 על דבר זה הטעים בצדק חומס, Überlieferung, ע' 29.

בתחום התרבותי של כבל-מצרים-כנען, קיימת היתה תרבות כהנית מפותחת ועתיקה. בבבל, במצרים, בכנען וכי' קיימת היתה ליד תרבות האכרים גם תרבות אחרת, שנושאה היו קודם כל הכהנים. תורת קרבת כתובה, נימוס יבש ומפורט לכל פרטיו ודקדוקיו אנו מוצאים בארצות אלה אלפי שנים לפני „החורבן“. ומה טעם אנו צריכים לתלות את כל אלה בישראל דוקא בחורבן ובהרגשת-החטא, שגברה עמו?²⁰

ובאמת אם נעיין, נראה, שס"כ אינו יודע עדיין כלל את הרגשת-החטא של תקופת החורבן והגלות. הרגשת-החטא ההיא היא הרגשת-החטא של האומה, והחטא הוא זנות העם מעל יהוה, עבודת אלילים מתוך מרי ומרד. ומתוך הרגשת החטא הזאת נולדה צורת-פולחן חדשה: הודי והתפלה (בלי קרבן). שאת דוגמאותיהם אנו מוצאים בדב' עד' ונח' (דב' ט'; עד' ט'; נח' א'; ט'). המתודה אינו מבקש כפרה על חטאיו, אלא מזכיר את חטא האומה כולה, מלכיה, כהניה ושריה וכי', ומבקש עליה רחמים. אולם דוקא לצורת-פולחן זו אין כל זכר בחוקי ס"כ. ה„חטא“, שקרבתו ס"כ מכפרים עליו, הוא שגגת יחיד וצבור, עברות על מצוות בודדות, ביחוד בעניני „טומאות“ (ויק' ד—ה'; במ' ט"ו, כב ואילך; ועיין ביחוד ויק' ט"ז, טז ואילך). החטאת, שהיא לדעת ולהיוון חדושו של ס"כ, באה רק על שגגות ולא על זדונות, ודבר אין לה עם חטא-הזדון ההיסטורי של האומה. שום טכס מיוחד של כפרה על חטא האומה אין ס"כ יודע. גם מכאן יש איפוא באמת להביא ראיה על קדמותו. ואמנם, בכל פרט ופרט ניכרים סימני קדמותו של ס"כ. שהריטוס של ס"כ קדמון הוא ביסודו, הכירו זה כבר. שספורי בראשית של ס"כ יש בהם הגשמות קדומות („נעשה אדם“, „את קשתי נתתי בענן“ ועוד ועוד), הכירו כבר. אבל באמת קדמון הוא ס"כ בכל פרטיו. ס"כ הוא ספר עבודת הבמות, כמו שראינו. חוקי המעשר שלו קדומים. ספוריו על הלויים הם חד מאורעות קדומים. ספוריו על האלה-האורקולום ועל מחנה צבא ישראל לא יכלו להולד בזמן מאוחר. השקפתו על הנבואה קדומה: הוא תופס את הנביאים כמנהיגי העם היוצאים ובאים לפניו במלחמה, מה שהיו באמת בתקופה הקדומה ביותר, כמו שנראה עוד להלן²¹. אנו מוצאים אצלו חוקי מלחמה.

20 עיין על זה עוד להלן: „האמונה הישראלית — הפולחן“.

21 עיין להלן: „הנבואה וראשית האמונה הישראלית“, ו 5 הויזן, Composition

ע' 206—207 (השווה Prolegomena, ע' 303 ואילך), אומר, שס"כ אינו יודע כלום ע"ר נביאים ושלפי השקפתו לא נתגלם רוח יהוה בדבור החי של הנבואה אלא בחוקי התורה הנתונה. אבל באמת הרי גם לפי ס"ד אין הנביאים סגלים לישראל את תורת

אנו מוצאים אצלו לא רק חוק קשה בדבר חרם (במ' ל"א, טו ואילך, השוה שופ' כ"א, י"א), אלא גם חוק בדבר חרם-הקדש פרטי של אדם: „כל חרם אשר יחרם מן האדם לא יפדה, מות יומת" (ויק' כ"ז, כט). שאין כאן אלא „לשון ארחאית", הוא תירוץ של מה בכך. החוק הזה הוא מקבילה לספור על נדר יפתח, אם גם החרם אינו נתפס כאן כקרבן. גם חבתו של ס"כ למספרים ולסכמה כרונולוגית היא סימן לקדמות: היא מקרבת אותו לסופרי דברי הימים ולמספרים הבבלים הקדמונים. שס"כ רחוק מאד מגלות בבל, אנו למדים מיחסו לעמים נכרים בכלל ולנישואי תערובת בפרט. מצות מילה היא אות ברית לא לישראל בלבד אלא לכל זרע אברהם (בר' י"ז), היינו גם לכל בני קטורה, ישמעאל ועשו. אברהם נתברך לא רק בישראל ומלכיו אלא גם בישמעאל ונשיאיו (שם, ב). וכבר ראינו, שס"כ אינו אוסר בחוקיו נישואי-תערובת לישראלים. ובס' בראשית אנו מוצאים אצלו את ההשקפה של שאר מקורות הספר, והיינו שנישואי-תערובת הם פגם ורע בבחינת היחש או אולי גם בבחינת הרמה התרבותית, אבל לא חטא דתי. ס"כ אינו מזכיר, שיצחק ורבקה מאסו בבנות כנען מטעם דתי (בר' כ"ו, לד; השוה כ"ז, מו). עשו עושה גם הוא את רצון אביו ולוקח אשה מבנות ישמעאל (כ"ח, א—ט). לזה מתאימה השקפתו של ס"כ על הגרים. את הפרובלמה, שנתחבטה בה היהדות בראשית בית שני: כיצד יש להתיחס לבני הנכר הבאים להדבק בישראל, אין ס"כ יודע עדיין כלל. את הגיור הדתי של היהדות המאוחרת אינו יודע, אבל רחוק הוא מעמדתה של היהדות בדור עזרא ונחמיה, שלא קבלה גרים כלל. הגרות היא בס"כ עדיין מושג סוציאלי-ארצי-תרבותי. הגר הוא נגד לאזרח. הוא בן חורין, אבל אינו מזרע ישראל, אלא הוא נכרי, שנתק מעמו ודבק בישראל על ידי ישיבת דורות בארצו ועל ידי התבוללות בתרבותו וממילא גם בדתו. את הגרים הארציים-התרבותיים האלה הוא משהו בעניני פולחן לאזרחים מישראל. אבל בשאלת הגיור הדתי בלבד,

יהוה. גם לפי ס"ד נחתמה התורה, וכולה נתנה על ידי משה (ד', ב; י"ג, א). הנביאים רק מודיעים לעם את עצת אלהים, הם אורקולום, ומקבילים לקוסמים האליליים (דב' י"ח, ט—כב). לעומת זה אין ס"ד מיתחם להם תפקיד של מנהיגים ושופטי העם. ואילו בס"כ יהושע, הנביא, מפלא מקומו של משה, הוא המוציא והמביא את העם. קרובה השקפה זו להשקפת ס"א (או בפרט — ס"א), הרואה את הנבואה כמקור סמכותם של „הזקנים", שופטי העם (במ' י"א, טז ואילך). שהאוהל מועד הוא, לפי תפיסת ס"כ, אורקולום נבואי, כבר ראינו למעלה („קדמות ס' הכהנים", ע' 134 ואילך)

כלי יסוד ארצי ותרבותי, שנולדה אחרי החורבן, אין ס"כ מרגיש עדיין כלל. — ס"כ רחוק כל כך מן החסידות, "הירושלמית" של ימי בית שני, שחוקרי בית ולהיוון מבקשים למצוא בו, שאינו מזכיר את ירושלים כלל. אף אחד מן האבות לא קדש את ירושלים בימי קדם²². ולעומת זה הוא מזכיר את בית אל כמקום התגלות אלהים ומספר, שיעקב הציב שם מצבה ונסך שם נסך (בר' ל"ה, ל—טו)²³. מספור זה רשאים אנו ללמוד שבס"כ היו עוד ספורים על דבר מזבחות אבות, שבמקרה לא נשתמרו. ואולי יש ליחס לו גם את הספור בבר' ל"ג, יח—כ: "מפדן ארס" הוא משל ס"כ; קביעת המחיר מתאימה לאופי ס"כ, ואין זו אלא הקבלה לספור המפורט בבר' כ"ג, ח ואילך. — על זה יש להוסיף עוד את ה"ארחאיזמים" של ס"כ (כגון השמוש בשם "קריית ארבע" לחברון וכיוצא בזה), שחוקרי בית ולהיוון מוכרחים לבאר אותם כ"ארחאיזמים" מלאכותיים, כאילו היה ס"כ מוכרח להראות ארחאי יותר מסי"א. ספור "פלגש בגבעה" (שופ' י"ט—כ"א) היה הוא לבדו יכול לשמש עדות מספקת על קדמות ספרות ס"כ, אילו היו החוקרים מבית ולהיוון מוכשרים לדון בשאלה זו בלי משפט קדום²⁴.

22 ואם בר' י"ד הוא משל ס"כ ואם "שלם" היא ירושלים, הרי הוא מושיב שם "כחו", שאינו מישראל! על בר' י"ד עיין למעלה: "מתנות הקודש", הערה 16.

23 הטבארים מבית ולהיוון מתחכמים לשלול פסוק יד מס"כ, כדי להציל את השיטה. איי-אפשר, שפסוק זה הוא משל ס"כ, מאחר שס"כ "כידוע" אינו מספר ע"ד מזבחות וקרבנות של האבות. אבל באמת אין הכתוב מתישב מתוך כך בשום פנים. אין שום יסוד לדעה, שבר' ל"ה, יד הוא לס"א והוא המשך פסוק ח (ושיש למחוק את המלים "במקום אשר דבר אתו", ויצק עליה שמו): יעקב הציב מצבה לדבורה ונסך לה נסך (גונקל, הולצינגר וכו' בעקבות קורניל). "המצבה" של דבורה הוא האלוה, ואין כאן עוד שום מקום למצבת אבו. מלבד זה לא היו נוסכים נסך למת על המצבה. מלבד זה "נסך" הוא בכל המקרא כנוי ליציקה לפני אלהים, וגם ס"א לא היה מיחס מעשה פולחן כזה ליעקב. ואמנם, לא מצינו כגון זה בשום ספור מקראי. — השוה: Eerdmans, Alttestamentliche Studien, ח"א, ע' 10 ואילך, ביחוד ע' 16, מענות של טעם ודברים מתמיהים מעורבים יחד.

24 בספור זה אין שום זכר לענין מעניני הזמן המאוחר, ובכל זאת הוא "תיאורטי" כולו ברוח ס"כ: כל שבטי ישראל מאוחדים ומרוכזים מסביב לארון (כ), א ואילך, כז), לפני הארון מכהנים בני אהרן (כ), כח), העם נקרא "עדה" (כ), א; כ"א, י ואילך), "עם האלהים" (כ), ב), הוא "מחנה" אחד (כ"א, יב). גם המספרים המגוונים בכ"א—י"ט הם בסגנון ס"כ. ובספור ה"תיאורטי" הזה ירושלים היא "יבוס", "עיר נכרי" (י"ט, יא—יב), אתרות הפולחן אינה קיימת (עיין למעלה: קדמות ספר הכהנים, ע' 182). ערי הקודש הן מצפה, בית אל, שילה. מלבד זה נרמז הספור בחוש ט', ט; י', ט. ולהיוון, composition, ע' 220 ואילך, משתדל להוכיח

והנה אין אנו יודעים, אמנם, מתי בדיוק נגמרה יצירתו של ס"ד וגם אין אנו יודעים לקבוע את זמני מקורותיו. ס"ד התחיל פועל את פעולתו ההיסטורית המיוחדת בתקופת יאשיהו, אבל מקורותיו הם בלי ספק קדומים מאד. במובן זה אי אפשר לנו לקבוע מוקדם-ימאוחר בין ס"כ ובין ס"ד. אולם יש לשער, שס"ד ההיסטורי, היינו — זה שגרם לרפורמה של יאשיהו וכלל שיטה של חוקים על דבר אחדות הפולחן, נברא בערך באותה תקופה. וכשאנו מדברים על ספר זה, רשאים אנו לומר, שס"כ קדום ממנו, מאחר שאיננו יודע עוד כלל את אחדות הפולחן. מכל מקום ס"כ כספר עבודת הבמות מגבש דרגה קדומה יותר בתולדות האמונה הדתית מאשר ס"ד. המסורה, שסדרה את ס"כ לפני ס"ד, שמרה איפוא גם כאן זכר לסדר ההתהוות ההיסטורית.

שהספור מאוחר. אין הספור מתאים לרוח ישראל הקדמון: במקום להעניש את הלווי, שהפקיר את פילגשו, מענישים את בני בנימין. מלבד זה אין המספר יודע עברית כל צרכו (1). "יבוס" וכו' הם ארמאיומים מלאכותיים, שתכליתם לעשות רושם של עתיקות. המוטיב היסודי של הספור הוא: שנאת יהודה לבית שאול. הוא נולד מהזכרת "נבעה" אצל הושע. אלא שהושע נתכוון באמת למלכות שאול בנבעה ורומז לחטא המלכות בכלל. — קשה לצייר נבוב יותר מתמיה של דברים בלי טעם, אפילו מתוך צורך ה"שיטה". את השקפת ישראל הקדמון על ענינים כאלה אנו יודעים למדי מבר' י"ט, ז וכן מבר' י"ב, יא ואילך; כ"ו, ז ואילך. להלן: מה ראה המספר המאוחר להתחרר בארמאיומים ולקרוא לירושלים (שנזכרה רק דרך אנב), "יבוס" וכו', אין להבין. הלא אין הוא מתאמר לעד ראייה, ואין הוא כותב כן הדור. כמו כן אין אנו מוצאים בזמן מאוחר ביהודה שום זכר לשנאת בנימין בגלל בית שאול. שנאו את אפרים. אבל בנימין הרי רבק ביהודה ובבית דוד. וכיצד עלה על דעת סופר כהני מאוחר לברות ספור כזה על בנימין? מלבד זה העתיקות נודפת מכל פרט ופרט בשלש חפרקים האלה, ולא כאן המקום לעמוד על פרטות זה. — נובק בפירושו לשופ' אומר, שולחיון הוכיח בראיות "מכריעות", שהספור הזה הוא מלאחרי החורבן. ואין הוא מרגיש, שהראיות, שהוא מביא, מוכיחות רק זאת, שבספור יש סמדות ס"כ, אבל אין כאן כל רמז לחכונת הזמן, "שלאחר החורבן", ואין כל אופי ההוכחה הזה אלא מעגל הניוני. נובק סבחי (בעקבות בודה, ברטו ואחרים) בספור מקורות שונים ומטעים, שהאמור ע"י ולחיון נכון רק ביחס לכ', א—כ"א, יד ולא ביתם לשאר הספור. אבל יסודות ההפרדה קלושים מאד. אם אין בשאר הספור "עדה", "קהל", מספרים מונומים וכו', אין זה אלא מפני שאין שם הודמנות לכך. הספור הוא באמת כולו, תיאוקרטי, ולא נרמזה בשום מקום פעולה נפרדת של שבטים. בכל אופן הרי עבוד הספור הוא בסגנון ס"כ, ולמרות זאת אין בו שום מוטיב מאוחר. גם נובק סבור, כמובן, שבהושע ט', ט וי, ט אין רמז לספור זה. אבל בפירושו להושע במהדורת שנת 1922 הוא תוור בו מדעה זו. בפרט אחר נצח השכל הישר את ה"שיטה"

בסיא"כ קובע יחוד לעצמו ספר בראשית, מצד אפיו ועניניו. אף על פי שספר זה מורכב ממקורות שונים, שאת המשכם אנו מוצאים גם בספרים שלאחריו, יש בו בכל זאת מטבע כללי מיוחד, שאפשר לבאר אותו מתוך האופי המיוחד, שהיה טבוע באותו החומר, שהונח ביסוד פרקי בראשית של המקורות ההם.

ספר בראשית כולל מערכת של מאמרות (דברים, ברכות, קללות ומעשים של אלהים ושל אבות העולם) שעל ידם נקבע לנצח סדר העולם התיחסים בין בני האדם²⁵. הוא ספר המאמרות והמעשים היוצרים, וסיומו בבחינה זו היא ברכת יעקב הקובעת גורל שבטי ישראל „באחרית הימים“. בספרים שלאחרי בראשית אנו מוצאים רק ספחים בודדים לסוג ספרותי זה (כגון ברכת משה, קללת יהושע וכיוצא באלו; ברכות בלעם קרובות יותר לסוג הנבואות מאשר לסוג הברכות). אפשר לומר, שספר בראשית כולל מערכה של מעשי-יצירה, ושאר ספרי התורה כוללים מערכה של „אידיאות“, דוגמות ראשוניות לערכי חיי האומה

25 א': כריאת העולם וקביעת סדריו. לאדם נתן השלטון בעולם. נקבע מוזן האדם והחיי. ב': נתברכה ונתקדשה השבת. עבדות אדמה. נקבעו שמות בעלי החי. האיש והאשה. ג': האדם קונה לו יריעת טוב ורע. נתקלל הנחש. נתקללה האשה: עצבון ההריון, חבלי לידה. האדם נתקלל במות. נתקללה האדמה. כתנות עור. ד': הקרבן. נתקלל קין. נתקללה האדמה. האמנויות. ו': נתקצרו ימי האדם (ג). ח': נקבעו עתות השנה (כב). ט': ברכת נח. הותרה אכילת בשר. הקשת. היין. קללת כנען: ראשית העבדות. י"א: המצאת הלכנה. התפלגות הלשון, התהוות העמים. י"ב: ברכת אברהם: נוי גדול. י"ג: ברכת אברהם: זרעו כעפר הארץ; ניתנה לו ארץ כנען. י"ד: ברכת מלכי צדק לאברהם. המעשר. ט"ו: ברית בין הבתרים. שעבוד מצרים, הנאולה, ירושת הארץ. ט"ז: ברכת הגר. ישמעאל „פרא אדם“. י"ז: ברכת אברהם: המון גוים; יעור המלכות; מצות מילה; נשיאי ישמעאל. י"ח: נורף סדום. י"ט: עמון ומואב. כ"א: יצחק יורש; לישמעאל ניתן המדבר. באר שבע. כ"ב: איל כמקום אדם; ברכת אברהם. כ"ג: מערת המכפלה. כ"ד: נתברכה רבקה (אלפי רבבה, נצחון). כ"ה: עמי ארץ קדם. מאמר יהוה על יעקב ועשו. הבכורה ליעקב. כ"ו: נתברך יצחק. הבארות. כ"ז: יצחק מברך את יעקב („גביר לאחיו“) ואת עשו („על חרבך תחיה“). כ"ח: מתנת הארץ ליעקב. עם רב. יסוד בית אל. המצבה. המעשר. כ"ט—ג': מאמרי האמהות: ראשית שבטי ישראל, שמותיהם וסדרם. ל"א—ל"ב: נלעד. מחנים. ברכת האיש-האלהים ליעקב. פניאל. גיד הנשה. ל"ה: בית אל. קבורת רחל. ל"ז ואילך: מלכות יוסף. ל"ח: שתי משפחות יהודה. מ"ו: הסדר החברותי במצרים. מ"ח: ברכת אפרים ומנשה; הבכורה לאפרים. מ"ט: ברכת שבטי ישראל. — כמו כן נקבעו ונתבארו כאן השמות: אדם, חוה, אשה, נח, בבל, אברהם-אברהם, שרי-שרה, עמון, מואב, יצחק, ישמעאל, יעקב-ישראל, אדום-שעיר (עשו), שמות שבטי ישראל ועוד.

הישראלית: משה—אדון הנביאים, אהרן—אבי הכהנים, האהל—טופס ראשון של המקדשים, סדרי פולחן, שהם סימן לדורות, מעשה העגל—ה"אידיאה" של עבודת אלילים בישראל, האורים והתומים—טופס ראשון של שאלה באלהים, "עם קשה עורף" וכן להלן. מכל מקום קובע ספר בראשית כאן מקום לעצמו, גם מצד הקפו העולמי וגם מצד רבוי המאמרות והמעשים היוצרים, שנכללו בו.

מלבד זה קובע ספר בראשית מקום לעצמו גם בציור השולט בו ע"ד התגלות האלהים. ברוב המכריע של ההתגלויות בספר הזה אין מראות-לוי, אין מסגרת-חזון ובואית. אלהים נראה לעין-בשר, על פי רוב לאור היום, לא באש ולא בענן. אנו מוצאים, אמנם, כאן גם התגלות במחזה (ט"ו, א), בחלום (כ"ח, יב ואילך; ל"א, יא) ובמראות הלילה (מ"ו, ב). וכן נראה אלהים בחלום לנכרים: ללבן ולאבימלך. אבל הסגנון השליט של ההתגלות בס' בראשית הוא סגנון ההתגלות החיצונית הנתפסת בעין-בשר. התגלות כזו אנו מוצאים לא רק בפרקים א'—י"א, הקובעים אף הם מקום לעצמם בבחינה זו (עיין להלן), אלא גם בשאר הפרקים. מלאך יהוה נראה להגר (ט"ז, ז ואילך), שני מלאכים נראים ללוט (י"ט), מחנה מלאכים ליעקב (ל"ב, ב—ג), על יעקב מסופר אפילו, ש"איש" נאבק עמו (שם, כה ואילך). ספור זה יחיד הוא במקרא. דומה לו מצד הדרגה רק הספור על-דבר בני האלהים, שלקחו את בנות האדם, שגם הוא נמצא בספר זה. כמו כן יחיד הוא הספור בפרקים י"ח וי"ט, שבו יהוה עם מלאכיו מופיעים בדמות "אנשים" עוברי אורח האוכלים על שלחן אדם (שלושת "האנשים" אצל אברהם ושני המלאכים אצל לוט). בפעם האחרונה מופיע יהוה בדמות כזו לגדעון (שופ' ו', יא ואילך, עיין ביחוד יד—יז; אבל כאן מובא לו קרבן). כמו כן אנו מוצאים רק בספר בראשית ספורים ע"ד קריאת מלאך מן השמים (כ"א, יז; כ"ב, יא, טו). גם בהתגלויות שבס"כ אנו מוצאים את הפשטות הזאת, אף על פי שאין ס"כ מתאר את פרטי ההתגלות. אלהים "נראה" לאדם, מדבר עמו ו"עולה" אחר כך מעליו (י"ז, א, כב; ל"ה, ט, יג). מלבד זה אין אנו מוצאים בספר בראשית עדיין כלל את מושגיה ובואה הישראלית-מיוחדת: אין כאן בני אדם, שאלהים מתגלה להם ביחוד ותדיר והמשמשים שליחים ומתווכים בין האלהים ובין בני האדם. אלהים מתגלה, אבל הוא או מלאכיו מתגלים לכל אדם בשעת הצורך. ועם זה יודע ספר זה הדרישה באלהים בכללה, את הנחוש על פי "אותות" (כ"ד; ל', כז; השוה מ"ד, ה, טו), את פתרון החלומות (ל"ט—מ"א). עיין גם כ"ה, כב ואילך. וכן אתה מוצא כאן את המושג הקדמון של הראיה:

יעקב רואה את עתידות אפרים ומנשה (מ"ח, יט ואילך) ואת את אשר יקרא את בניו באחרית הימים (מ"ט) מבלי שנאמר, שאלהים גלה לו את הדברים. אבל הנבואה בסגנונה הישראלי לא נרמזה כאן²⁶. הכנוי "נביא" לאברהם (כ', ז) או שיש לו כאן מובן קדמון מיוחד (איש אלהים, קדוש) או שהוא שמוש לשון מאוחר, שנשתרבה לתוך הספור ושאינו מתאים לענין. כמו כן לא נרמזה בספר זה מעלתו הדתית של עם ישראל לעומת אחיו. נזכרה יראת אלהים של אברהם, וכן המשפט והצדקה, שהורה לבניו (י"ח, יט; כ"ה, ה), אבל לא נרמז מתן-תורה לישראל לעתיד לבוא. בהבטחות לאבות הובטחו לישראל רוב זרע, נחלת ארץ ומלכות, אבל לא נזכרה תורת יהוה. בין יצחק וישמעאל, יעקב ועשו אין הבדל דתי. לא נאמר, שישמעאל ועשו עבדו לאלילים. אין עוד אותה התהום בין ישראל, עם יהוה, ובין הגויים, עובדי האלילים, שמצינו בכל שאר ספרי התורה. מעלת ישראל היא כאן מעלת יחש ובכורה: הוא "גביר לאחר". אמנם, הברית בין יהוה וישראל (היינו: האבות) כבר קיימת. אבל יעודיה הם עדיין אתניים בלבד²⁷.

מלבד זה אנו מוצאים בספר בראשית המון ענינים, שנזכרו רק בספר זה, או שיש להם לכל היתר דוגמה רק בספרות הקדומה ביותר. אברהם נושא את אחותו בת אביו (בר' כ', יב, השוה ש"ב י"ג, יג). יעקב נושא שתי אחיות. המנהג לתת לאיש את השפחה, שתלד על ברכי גברתה (הגר, בלהה, זלפה), לא נזכר בשום ספר אחר, אבל נזכר מנהג כזה בחוקי המורבי (קמד—קמו)²⁸. נרמזה זכות או חובת האב ליבם את אשת בנו, שמת בלא בנים (בר' ל"ט). מנהג כזה נזכר בחוקי אשור וחת²⁹. לספור ע"ד יהודה ו"הקדשה" (שם) יש הקבלה רק בספורי שמשון (שופ' ט"ז, א ואילך). רק בספר זה נזכרה המצבה בין קדשי יהוה (בר' כ"ח, יח—כב; ל"א, יג; ל"ה, יד; השוה ל"א, מה ואילך). המצבות שבשם כ"ד, הם סמלים ל"א, יג; ל"ה, יד; השוה ל"א, יח, לא. (אבל השוה גם חושע ג', ד; יש' י"ט, יט). היסטוריים, השוה מל"א י"ח, לא. (אבל השוה גם חושע ג', ד; יש' י"ט, יט). רק בספר זה נזכר המנהג להשבע ע"י שימת היד תחת הירך (כ"ד, ב, ט; מ"ז, כט). רק כאן נזכר המנהג (המצרי) לשים את המת בארון (נ', כו).

26 עיין פה"ל: "האמונה הישראלית — הנבואה", וביחוד "הנבואה וראשית

האמונה הישראלית".

27 עיין פה"ל: "הנבואה וראשית האמונה הישראלית".

28 ועיין: פיינו, נשואי אשה ואמתה בתקופת שושלת בבל הראשונה, ספר

חיובל פילון ("מנחה לדוד"), עמ' מ"ח—ס"ח.

29 עיין פה"ל: "סדרי החוקים", ע' 70.

וכשם שזוכרו כאן בלי הסוס התרפים, שגנבה רחל (ל"א, יט ואילך), ואלהי הנכר של בית יעקב (ל"ה, ב—ד), כך גזכר בלי הסוס, שיעקב ויוסף נחנטו על ידי רופאי מצרים (נ', ב—ג, כו), אף על פי שהחנטים היו מנהג אלילי, יסוד של עבודת אוסיריס. בשום מקום אחר במקרא לא גזכר עוד מנהג זה.

רק בספר בראשית נזכרה מערת המכפלה. רק כאן מצינו את הבטויים פדן ארם, פדן. רק כאן מצינו את השם ממרא לעיר חברון (י"ג, יח; י"ד, יג; י"ח, א; כ"ב, יח; יט; כ"ה, ט; י; ל"ה, כז; מ"ט, ל; נ', יג). רק כאן מצינים הבטויים "ונברכו בך" ... "והתברכו בך" ... וכיוצא באלה (י"ב, ג; י"ח, יח; כ"ב, יח; כ"ה, ד; השוה יר' ד', ב). רק כאן אנו מוצאים את המלים צעיף (כ"ד, סה; ל"ח, יד, יט), חמת (כ"א), חתכם (ט', ב), חתת (ל"ה, ה). שמוש רצוף של הכנוי יהוה-אלהים נמצא רק בבר' ב—ג, בל"ו אנו מוצאים זכר למנהג מיוחד במינו ליחש את האשה על אביה ואבי אביה (ב, יד, לט; ואין כאן שום יסוד לתקן). לבסוף יש עוד להזכיר, שבספר זה מצינו את הרוב המכריע של המגילות הפותחות ב"אלה תולדות" (נמצא עוד רק בבמ' ג', א וברות ד', יח).

אנו רשאים איפוא לומר, שס' בראשית הוא שכבה מיוחדת בספרות התורה. והשכבה הזאת היא, לפחות מצד הרוב המכריע של החומר, ששוקע בה, הקדומה ביותר.

אולם גם בספר בראשית יש להבחין שכבה מיוחדת וקדומה ביותר, והיינו: פרקים א'—א"א. באפים המיוחד של פרקים אלה הכירו זה כבר, ואין צורך לעמוד על ענין זה בפרוטרוט. הפרקים האלה מצטיינים בציוריהם העממיים-הפשטים מן האלהות, וביחוד — מן היחס שבינה ובין האדם. אין כאן עוד בכלל מושג של "התגלות". האלהות מצויה אצל האדם ומדברת עמו כאשר ידבר איש אל רעהו. אין כאן עוד שמוש במלה "יָרָא", ואין האלהות מופיעה כאן בדמות מיוחדת, דמות "איש" או מלאך, כמו בשאר פרקי הספר. אלהים מביא את בעלי החי אל האדם "לראות מה יקרא לו", מביא את האשה אל האדם, מתהלך בגן לרות היום, תופר כתנות עור, מקבל מנחה (מהבל) וכו' וכו'. כאן אנו מוצאים את הבטוי "התהלך את האלהים" (ה', כב, כד; ו', ט). רק בפרקים אלה מצינו את האלהים מדבר בעדו בלשון רבים: נעשה (א', כו), כאחד ממנו (ג', כב), גרדה, נבלה (י"א, ז). ואף על פי שפרקי ס"ב אינם כל כך עממיים וציוריים כפרקי ס"א, אנו מוצאים גם בהם סימני אותה דרגת הפשטות הקדומה

עצמה. רק כאן ורק אצל ס"כ אנו מוצאים את הציור, שהאדם גברא בצלם אלהים (א' כו — כז; ה', א; ט', ח). הבטויים „נעשה אדם“, „התהלך את האלהים“ הם מס"כ. ואם סי"א מספר ע"ד בני האלהים, שלקחו נשים מבנות האדם (ו', א—ד), הרי מספר ס"כ, שאלהים לקח את חנוך (ה', כד). בס"כ אלהים מברך את בעלי החי בסגנון, שבו הוא מברך את האדם — בנוכח: פרו ורבו וגו' (א', כב). כמו כן הוא כורת „ברית“ עם בעלי החי (ט', י ואילך). ס"כ הוא המספר על קשת האלהים (ט', יג, ואילך).

על יסוד כל האמור יכולים אנו להבחין במקרא גושים ספרותיים אלה הנכנסים קצתם זה לתוך זה:

- א. בראשית א'—י"א (פשטות עממית. אין „התגלות“ אלהים).
- ב. בראשית א'—מ"ט (ספר המאמרות היוצרים, ספר הראשיות. אין נבואה).
- ג. סי"כ (בראשית — במדבר: אין זכר להשפעת ס"ד).
- ד. דברים — מלכים ב' (נכרת השפעת רעיון אחדות־הפולחן).
- ה. חוקי סי"א.
- ו. חוקי ס"כ.
- ז. חוקי ס"ד.
- ח. קבוצת התורה (בראשית — מלכים ב': אין זכר להשפעת הנבואה הספרותית).
- ט. נביאים אחרונים (האידיאות העליונות של האמונה המקראית).
- י. כתובים (הספרות שלאחריהם; סינתיזה של התורה והנבואה).

מהעדר כל סימן להשפעת הנבואה הספרותית על גוש ח' אנו למדים, שגוש זה נתגבש באופן בלתי תלוי בנבואה הספרותית ובזמן, שהנבואה הספרותית לא נעשתה עדיין גורם משפיע בחיי האומה כולה. מהעדר כל זכר להשפעת ס"ד על גוש ג' אנו למדים, שגוש זה נתגבש בתקופה, שרעיון אחדות הפולחן לא התחיל עוד להשפיע על חיי האומה. מאפים המיוחד של הגושים א' וב' אנו למדים להלן, שבגושים אלה נשתמרו שרידי יצירה ספרותית עתיקה המושרשת בתקופה שלפני צמיחת הנבואה הישראלית. היינו: שלפני „יציאת מצרים“. מכל מקום אנו למדים מסדרם של גושים אלה, שהסדר המסרתי אינו מקרי, אלא, כמו שאמרנו למעלה, שבו משתקפת התהוותה ההיסטורית של הספרות המקראית.

ס פ ר ה ת ו ר ה

אם ספרות התורה נתגבשה ברוב סמליה ואמונותיה כבר בראשית בית ראשון, רב היה עדיין הדרך מכאן עד התהוות ספר התורה, זאת אומרת: עד כינוס מגילות התורה השונות לנוסחאותיהן וסידורן כספר אחד. מקוים ומקובל על כל האומה, מנוסח ומקודש לדורות באותיותיו ללא-שנוי וחתום לעד. ספרות התורה התחילה להתגבש בראשית בית ראשון, ושכבתה האחרונה (המשנה-תורתית) היא מימי חזקיהו-יאשיהו. ואילו התהוות ספר התורה התחילה בימי יאשיהו ונגמרה בראשית בית שני. הפרוצס הראשון הוא פרוצס של יצירה ובריאה, השני אינו אלא לקוט וסידור וחתומה בלבד.

מבין שלש עובדות אלה מוכרעת שאלת התהוות ספר התורה: א' — בסיא"כ אין זכר לרעיון אחדות הפולחן; ב' — הספר, שנמצא בימי יאשיהו ושגרם לרפורמה, דרש את אחדות הפולחן, אבל לא כלל את ס"כ; ג' — ספר התורה, שנזכר בספורי עזרא ונחמיה, כלל גם את ס"ד וגם את ס"כ (ואת סיא"א).

הספר הראשון, ששמש גרם לרפורמה דתית, היה, לפי ידיעותינו ההיסטוריות, הספר, שנמצא בימי יאשיהו. נושאי תנועות הרפורמה שלפני כן היו אישים: נביאים, כהנים, מלכים. הרפורמות של אסא, יהוא, יהויכד, חזקיהו לא היו קשורות בספר מסוים. ספרי-ברית נכתבו עם כריתת הבריתות — לעדות ולזכרון (השוא שמ' כ"ד, ג-יא; דב' כ"ו, א-ח; יהושע כ"ד, כה-כו; ש"א י', כה). כאילו נבעו מתוכן. רק הרפורמה של יאשיהו נגרמה על ידי מציאת "ספר התורה". ספר זה היה ספר דברים. בכל הספור על מעשיו של יאשיהו במל"ב כ"ב-כ"ג אין שום דבר, שירמזו על השפעת ס"כ. רק ברקע ובעקיפין נרמזו סיא"א וס"כ, והיינו — במל"ב כ"ג, כא-כג, בספור על נימוס הפסח החדש, שהנהיג יאשיהו על יסוד ס"ד עם שבטל את סדר הפסח לפי סיא"א וס"כ. אבל הגורם הפועל ברפורמה הוא ס' דברים.

אולם העובדה, שבסיא"כ אין זכר לרעיון אחדות הפולחן, מוכיחה שסיא"כ כבר היה קיים לפני הרפורמה של יאשיהו. בצדק הסיקה האסכולה של ולהיוזן מתוך ההנחה, שסה"ק וס"כ כוללים את רעיון אחדות הפולחן (ושבס"כ הוא "מובן מאליו"), שס"כ הוא מאוחר מס"ד. אולם מכיון שההנחה אינה נכונה, בטלה עמה גם המסקנה. בסיא"כ אין זכר לרעיון אחדות הפולחן, ולפיכך הוא קדום מס"ד. יותר נכון: הוא נתהווה לפני שס"ד נתקבל

לספר לאומי ולפני שהתחיל לפעול בחיי העם פעולת „תורה“. בימי יאשיהו הופיע ספר, שהמלך הטילו חובה על העם ושהעם קבל עליו לקיימו כתורת אלהים. אי אפשר היה שיוצר בתקופה זו ספר כהני בסתירה לס"ד ואף בלי כל השפעה של ס"ד.

אולם — גם בס"ד אין כל השפעה של ס"כ, וחוקיו אינם מבוססים גם על חוקי סי"א, כמו שראינו. זאת אומרת: שלשת סדרי החוקים קיימים היו עד הזמן ההוא לא כספרי תורה מקובלים על האומה (או על כל הנאמנים לאמונת יהוה) אלא כגבושים של ספרות התורה. רק בזה אפשר לבאר את הסתירות ואת העדר־המגע שביניהם. הגבוש הראשון של הספרות הזאת, שעלה בימי יאשיהו למדרגת ספר תורה מקובל על האומה, היה ספר דברים. מה טעם קרה הדבר דוקא לספר זה, לא נוכל לדעת, מאחר שידיעותינו על התקופה ההיא מעטות עד מאד. אבל זו היתה ראשית התרחשות ספרותית־דתית כבירה: מתוך ספרות התורה התחיל מתגבש ספר התורה.

ולעומת זה אנו מוצאים, שספר התורה בתקופת עזרא ונחמיה כולל גם את ס"ד גם את ס"כ. יותר מזה: אנו מוצאים בדור ההוא שאיפה ברורה למזג את סדרי החוקים ולהסיק מהם הלכה למעשה. חוקי ס"כ נדרשים בהתאם לס"ד, ולהפך. שואפים ליצירת ש ט ה א ח ת — בדרך מדרש ההלכה. השאיפה הזאת מתבטאה בכמה וכמה דברים.

כל סדרה של הכנסיה היהודית בראשית בית שני נקבע על ידי ס"ד: הכנסיה מתרכזת מסביב לירושלים, היא בונה בית אחד, את הבמות אין היא מקימה. אולם בין משרתי המקדש מופיע כבר ברשימת העולים הראשונים (עז' ג'; נח' ז') מעמד חדש: „לויים“, הידועים לנו רק מס"כ. את חג הסוכות ואת חג הפסח חוגגים בירושלים (עז' ג', ד'; ו', יט—כב; נח' ח', יד—יח), על פי ס"ד. וכן — קריאת התורה בסוכות (נח' ח', יח) וקריאת התורה בצבור בכלל. אולם המצוה להביא עלי זית וכו' (נח' ח', טו) וקביעת שמיני עצרת (שם, יח) הן משל ס"כ. המלחמה בנשים הנכריות יסודה בס"ד ובסי"א (עיי' ביחוד—נח' י"ג, א—ב). אבל הרעיון הנכרך במלחמה זו, היינו: שעמי הארצות טמאו את הארץ, הוא משל ס"כ (ויק' י"ח, כד—ל; כ', כב—כד). המצוה לנטוש את השנה השביעית (נח' י', לב) היא משל סי"א וס"כ, המצוה לנטוש „משא כל יד“ (שם) היא משל ס"ד. רוב המצוות שבאמנה (נח' י') הן משל ס"כ. אבל הבטוי „שנה בשנה“ וההתחייבות לתת את המתנות, ובכלל זה גם את המעשר, „שנה בשנה“ הם משל ס"ד. הבכורים מובאים לבית יהוה (לו), על פי ס"ד, והתרומה והמעשר

נתנים לכהנים וללויים בכל מקום (לח), על פי מדרש ההלכה לס"כ. הבכורות נתנים לכהנים (לז), על פי ס"כ, אבל מביאים אותם לבית האלהים בירושלים (שם) — על פי ס"ד. ברור, שבראשית בית שני כללה התורה את כל שלשת סדרי החוקים.

והנה מעריכת סדרי החוקים ומסדורם זה ליד זה בספר התורה למדנו, שסדרי החוקים נזדמנו לספר אחד אחרי גמר התהוותם, אחרי שנחתמו כל אחד בפני עצמו. כי קודם כל אי אפשר, שסדרי חוקים, שהתהוותם עוד נמשכה אחרי פרסום ס' דברים, לא יקלטו את רעיון אחדות הפולחן. ומלבד זה אילו נמשכה התהוות סדרי החוקים גם אחרי שנזדמנו לספר אחד, אי אפשר היה להם להשתמר בהפרד מוחלט כל כך ואי אפשר היה שלא יחול עירוב סגנון וענין כל שהוא ביניהם. אולם מכיון שבימי עזרא ונחמיה התורה כוללת כבר גם את ס"ד וגם את ס"כ, הרי שבין תקופת יאשיהו ובין תקופת עזרא ונחמיה חלה התהוות ספר התורה מגבושי ספרות התורה, שהתפתחותה כבר נפסקה, היינו: התהוות הספר מתוך לקוט וסדור מגילות החוקים התוממות והאטומות ועריכת החומר הספורי, ששמש להן מסגרת. אולם לא רק העדר כל עירוב סגנון ותוכן בין סדרי החוקים מכריח אותנו להניח, שבתקופת התגבשות ספר התורה כבר נפסקה יצירתה של ספרות התורה. מכריחים אותנו לכך גם נימוקים אחרים.

הבחנת מקורות שונים בתורה, ביחוד הבחנת סדרי חוקים, השונים זה מזה בתוכן ובסגנון שני יסודי, כמו שראינו למעלה, מוכיחה, שספרות התורה שרויה היתה זמן רב במצב של התפתחות חפשית, באופן שיכלה להתנסח בנוסחאות ספרותיות שונות, עצמאיות ובלתי תלויות זו בזו. אולם הבחנת השכבות השונות, המקבילות זו לזו בכל מקורות התורה, מוכיחה, שבספרות זו שלטה תמיד הגטיה לגבוש, לקבע של סמלים וענינים, לשמירתם בעין וללא־שנוי. אם יש בבר' א—י"א בכל המקורות ציורי־הגשמה מיוחדים, שאינם מתאימים לדרגה של שאר ספרי התורה, הרי שהיה כאן כבר יסוד מגובש, קבוע ועומד, שהתפתחות לא יכלה לפגוע בו ולהתאים אותו למאוחר. אם ס' בראשית כולו נבדל באפיו משאר הספרים, הרי שהורכב מגבישי־ספרות עתיקים יציבים, שההכרה הדתית המאוחרת לא יכלה להתגבר עליהם. כי במה אפשר לבאר, שבספר זה נשארו כל כך הרבה ענינים סותרים להכרה הדתית המאוחרת? ספורים כגון הספור ע"ד הליכת אלהים „לרוח היום", ע"ד בני האלהים, שלקחו נשים מבנות האדם, או ע"ד סעודת שלשת האנשים בביתו של אברהם, בטויים כגון „נעשה אדם", „כאחד ממנו", „נרדה ונבלה שפתם" וכד' לא התאימו בלי ספק להכרה

הדתית המאוחרת. במה אפשר לבאר, שכל זה נשאר בספר התורה? יש רק ביאור אחד: הדברים נתקדשו כבר בימי קדם, ולא העזו לשנות. גם בתקופה, שספרות התורה שרויה היתה במצב של התהוות, כבר קיימת היתה איפוא בה נטיה לגבוש וקבע. אבל ביחוד היה הדבר כך בתקופת סדור התורה.

בחומר, שהיה לפני מסדרי התורה, היו הרבה דברים, שסתר לא רק להכרתם הדתית בכללה, אלא גם לחוקי התורה, שאותם חפצו עתה לקיים בדיקת חמור. האבות מעמידים מצבות, שהן „תועבת יהוה“ ע"פ החוק. האבות נושאים נשים אסורות: אברהם נושא את אחותו, יעקב נושא שתי אחיות, יהודה נגש אל כלתו. לפי חומר חוקי התורה כל ישראל הם איפוא בני נישואי-עריות. בזמן מאוחר אמר, שזה היה לפני „מתן תורה“, ולדעה זו בכללה יש רמז גם בתורה (במ' ט"ז, כג). אבל ברור, שכפגם הגדול שבספורים אלה הרגישו מסדרי התורה. וכן בפגם שבספורים ע"ד יהודה והקדשה, ע"ד ראובן ובלהה, ע"ד האשה הכושית של משה וכיצא באלו. ואם נניח, שספרות התורה היתה עדיין חומר שוטף ומשתנה בזמן ההוא, שחלקים שלמים של התורה אפילו אך נכתבו בזמן ההוא — במה אפשר לבאר את הדבר, שלא תקנו ולא שנו לפני רוחם?⁸⁰

ועוד יותר מאלפת עריכת חוקי התורה.

ההכפלות והסתירות שבספורי התורה, שגלתה הבקורת בזמננו, סמויות היו בלי ספק מעיני מסדרי התורה. מכל מקום מראה הרכבת המקורות, שהם מצאו במגילות השונות קטעי ספור אחד המצטרפים, לדעתם, באמת להמשך אחד. אולם מצב החומר החוקי הרי היה ברור להם בלי כל ספק: ההכפלות והסתירות כאן היו גלויים לעין, וההלכה הרי השתדלה באמת אחר כך השתדלות עצומה להסירן. ולא עוד אלא שאת החוקים הלא היו צריכים לקיים למעשה, ודבר זה דרש בהחלט את הכשרת החומר למטרה זו. אולם כבר דיאנו, שדוקא כאן אין שום נסיון לסדור שיטתי ולעריכה, אין נסיון להרכבת המקורות.

אנו מוצאים כאן קודם כל הכפלות גלויות, שלפי פשטן אינן

80 „הדרת הכבוד“, שבה חפץ נונקל (ביאורו לבר', מבוא, ע' אסוי) לבאר, למה השאירו המאוחרים את סי'א ליר ס"כ וחברוהו עמו, למרות כל הפגמים, אינם מספקת. כי „הדרת הכבוד“ דרשה דוקא, לפי הרגשת הדורות ההם, לגנוז ולשהיך דברים כאלה. ביחוד אי אפשר לבאר באופן זה, מפני מה לא „עברו בקולמוס“ על כמה וכמה ענינים, שקל היה להסירם. רק ביאור אחד יש: התהוות החומר כבר נפסקה אז, לא העזו לכתוב ולתקן כלים במגילות העתיקות.

מוסיפות זו על זו כלום. פעמים באו עשרת הדברות. פרק שלם מספר הברית הגדול (שם' כ"ג, יב—יט) נתון פעם שניה בספר הברית הקטן (שם' ל"ד, יז—כו). שלש פעמים בא האיסור לבשל גדי כחלב אמו. פעמים רבות בא החוק על דבר השבת ועוד ועוד.

וגדולה מזו: בחומר החוקים היו סתירות, שבגללן אי אפשר היה להסיק ממנו לפי פשוט הלכה למעשה בהרבה גופי ענינים. לפי ס"א מותר לזכות בכל מקום (שם' כ', כד), לפי ס"ד אסור. לפי כמ' י"ח המעשר ניתן ללוי, לפי ויק' כ"ז — לכהן או למקדש, לפי ס"ד הוא נאכל לבעלים בירושלים. לפי ס"כ הפסח נעשה בבית. לפי ס"ד בבית הבחירה. לפי ס"כ קרבן הפסח הוא שה נאכל צלי, לפי ס"ד הוא "צאן ובקר" ונאכל מבושל. לפי ס"כ הבכור נאכל לכהנים, לפי ס"ד — לישראלים בעיר הבחירה. לפי ס"א רק פטר חמור טעון פדיון, לפי ס"כ — כל בהמה טמאה. לפי ס"כ ניתנים לכהן מן השלמים חזה ושוק, לפי ס"ד — הזרוע והלחיים והקיבה. לפי ס"א וס"ד עבד יוצא בשש, והנרצע הוא עבד עולם. לפי ס"כ עבד יוצא רק ביובל. לפי ס"א אין האמה יוצאת כצאת העבדים. לפי ס"ד דין אחד לעבד ולאמה. לפי ס"כ חוקה אחת לגר ולאזרח, לפי ס"ד (דב' י"ד, כא) מותרת נבלה לגר. כמו כן היו סתירות גם בין המגילות השונות של ס"כ גופו. לפי ויק' ד', יג—כא העדה מביאה פר לחטאת, לפי במ' ט"ו, כד—כה העדה מביאה פר לעולה ושעיר לחטאת. לפי ויק' כ"ג, יח מקריבים בעצרת פר אחד ושני אילים לעולה, לפי במ' כ"ח, כז שני פרים ואיל אחד. לפי ויק' כ"ג, יט באים בעצרת שני כבשי שלמים, בבמ' כ"ח אינם. לפי ויק' כ', יד מביאים מנחת בכורים גרש וכרמל קלוי באש, לפי ויק' כ"ג, טז—יז ("מנחה חדשה", "בכורים") מביאים שתי לחם אפויות חמץ. לפי ויק' ז', ל מניפים רק את החזה ("חזה התנופה", ואילו השוק הוא "תרומה"). לפי ויק' י', יד (ט', כא) מניפים את החזה ואת השוק. לפי במ' כ"ט, ח מביאים ביום הכפורים פר ואיל ושבעה כבשים לעולה ואילו בויק' ט"ז, ג, ה נזכרו רק שני אילים לעולה. לפי שם' כ"ט, מ, נסך התמיד הוא יין, לפי במ' כ"ח, ז הוא שכר (השזה במ' ו', ג). ויק' ב', יב מתיר חמץ רק כקרבן ראשית, לפי ויק' ז', יג חמץ בא עם התודה. את הסתירה היסודית בין שני חוקי המעשר שבס"כ כבר הזכרנו³¹.

כמו כן לא נעשה שום נסיון להתאים את החוקים לתנאי הזמן.

31 עיין בפרוטרוט למעלה: "סדרי החוקים", ועל חוקי המעשר: "מתנות הקורש".

הכפלות רבות ללא צורך היו בסדרי החוקים. אבל לעומת זה חסרים היו חוקים רבים דוקא בענינים, שעמדו במרכז חייה של הכנסייה היהודית בראשית בית שני. לא היה שום חוק ע"ד בנין בית המקדש וע"ד מדותיו. לא היה איסור כללי של נישואי תערובת, מאחר שהמקורות העתיקים אסרו רק את ההתחתנות בשבעת העממים, שעתה לא נשאר מהם כבר זכר. שני חוקי המעשר שבס"כ היו נושנים ולא התאימו לתנאי המציאות, כמו שראינו. לא היה חוק ע"ד שיר הלויים במקדש וע"ד עבודת השוערים. לא היה חוק ע"ד התפלה, עבודת־האלהים החדשה, שעמדה לתפוס בחיי העם מקום מרכזי.

והנה אילו היתה תקופת סדור התורה (היינו: זמן הגלות וראשית בית שני) עדיין תקופה של יצירה, אילו היה אמת הדבר, שספר החוקים הגדול ביותר — ס"כ — אף נחת ברק אז, איך יתכן, שלא היו מנסים להרכיב את שלשת סדרי החוקים זה על זה (כמו שעשו בחומר הספורי), שלא היו גורעים ומוסיפים, כדי להסיר את הסתירות וליצור שיטה של חוקים? או איך יתכן, ששכחו לחוק חוקים דוקא בנוגע לשאלות היסודיות ובהתאם לצרכי הזמן? מצב החומר החוקי, שנמסר לנו בתורה, יש לו רק ביאור אחד: הדור היה (ביחס לתורה) דור של מלקטים ומסדרים בלבד. הם סדרו מה שמצאו במגילות עתיקות ולא העזו לשנות בחוקים אף כקוצו של יר"ד.

אם אנו רואים איפוא, שבתקופה ההיא לא העזו להרכיב ולאחד את מגילות החוקים, להסיר מהם הכפלות וסתירות, להתאים אותם לתנאי הזמן, הרי ברור, שאין להניח, שבדורות ההם חברו מגילות חוקים חדשות ושעוד בדור שלאחרי עזרא ונחמיה הוסיפו גובלות בתורה. שהחוק ע"ד מעשר בהמה (ויק' כ"ז, לב) הוא עתיק, אף על פי שלא נזכר בנח' י', כבר ראינו למעלה³². אבל גם החוק ע"ד יום הכפורים (ויק' ט"ז), הנחשב גם הוא לחוק מאוחר, עתיק הוא באמת. הראיה, שמביאים מנח' ט', א ואילך, המספר ע"ד יום צום בכ"ד בתשרי ואינו מזכיר את יום הכפורים כלל, אינה ראיה. יום הכפורים הוא, לפי ויק' ט"ז, חג מקדש עם צימום מסויים הנעשה תמיד בסדר אחד קבוע. הוא "מקרא קדש" הנקרא בכל שנה והבא לכפר על המקדשים ועל המזבחות ולחטא את העם מטומאותיו. החטאים והטומאות האלה הם עוונות יום יום, עוונות רגילים של העם בכל ימות השנה, הנשלחים מדי שנה בשנה "המדברה". אין ביום הכפורים שבתורה

שום יסוד היסטורי. אין לו כל יחס לחטא ההיסטורי של האומה, שגרר אחרינו את החורבן ואת הגלות. שונה ממנו תכלית שנוי הוא יום הצום שבנח' ט'. זהו יום צום אחד ומיוחד, יום של ודוי לאומי לשם כריתת ברית עם האלהים. שום פולחן מקדשי לא נעשה באותו יום. שום קרבן לא הקריבו, שום חטוי לא חטאו. אף האספה עצמה לא היתה בחצר בית המקדש, ולא היה לה כל יחס נימוסי למקדש. נימוס היום היה חדש לגמרי: קראו בתורה והתחדו על עוונותיהם ועוונות אבותיהם. "לשלח" עוונות אין כל זכר. הודוי הוא ודוי על החטא ההיסטורי של האומה: זהו רקע כל פרק ט'. בנימוס יום הכפורים של ס"כ אין זכר לא לקריאת התורה (שהיא מצוה משנה-תורתית) ולא לודוי העם (רק הכהן מתודה שם על ראש השעיר) ולא לעוונות האבות³³. בנימוס יום הכפורים של ס"כ נעשה על ידי הכהן. ללויים אין שם כל תפקיד. ואילו בנח' ט' הלויים הם המנצחים על נימוס-היום, והכהנים אינם ממלאים כל תפקיד. היש צל של ספק, שמשני הנימוסים האלה זה של ס"כ הוא הקדום והעתיק? באופי הנימוס שבנח' ט' יש מאופי פולחן בית הכנסת, שהתחיל צומח ומתקדם בזמן ההוא במעמקי חיי האומה. בנימוס יום הכפורים של ס"כ לא התאים בכל אופן למטרה המיוחדת של האספה בכ"ד בתשרי — כריתת האמנה. בנח' ח' — לא נזכר יום הכפורים ודאי רק במקרה ואולי מפני שבזמן ההוא לא היה עוד חשוב כל כך כמו בזמן מאוחר.

התהוות התורה היתה איפוא פרוצס מורכב ומסורג מאד, שלא על כל דרגותיו אנו יכולים לעמוד.

התהוות ספרות התורה והתגבשות ספר התורה התחילו, אפשר לומר, משני קצוות שונים. בקורת שכבות התורה מראה לנו, שהחומר העתיק ביותר נמצא בבר' א' — ו"א ובס' בראשית בכללו, וכן שהשכבה סיא"כ עתיקה מן השכבה המשנה תורתית. נתנה איפוא רשות לומר, שהתהוות ספרות התורה התחילה מס' בראשית. אולם התגבשות ספר התורה התחילה מן הקצה השני: מס' דברים. להתגבשות ספר התורה גרמו שתי אידיאות שונות, אם גם קרובות זו לזו בבחינה ידועה.

ס' דברים נולד מתוך האידיאה, שהגה מחברו או מסדרו, לתקן את העם ולגאול אותו מן החטא ע"י "ספר". הוא הגה את הרעיון לברוא מחומר של "תורות" קדומות (ובחוספת תורת אחדות הפולחן) ספר עממי, ללמדו

³³ הדודי על עון אבות נזכר בויק' כ"ו, ט. אבל שם. אין הכוונה לטכס מסויים של ודוי כל העם ביום מסויים אלא בכלל להתחרטות העם על עוונות ועוונות אבותיו. ואפשר, שפרשה זו היא שנרמזה לאנשי האמנה להתודות על עוונות אבות.

ולשננו לעם תמיד, כדי שהעם ידע את רצון האלהים וישמור ויעשה את מצוותיו. ספר זה הונח ביסוד הרפורמה של "אשיהו. זה היה ה"ספר" הראשון. אולם עם החורבן עלתה וגברה בנפש האומה עוד אידיאה אחרת, שגם היא עשויה היתה להוליד את השאיפה לבקש תקון לעם ב"ספר": האידיאה או הלך-הרוח של התשובה, שהיה כרוך בהרגשת החטא והסתלקות השכינה. החורבן היה אות לזעם אלהים. אלהים עזב את עמו, החריב את מקדשו, הגלה את ישראל מארצו. פגה מן הלב ההרגשה התמימה בשריית חסד האלהים על חיי עם ישראל ועל כל גלוייהם. כאילו הופרה הברית הראשונה. על ידי התשובה בקש העם לאחזה את הקרע, לחדש את הברית. והדרך היתה עתה: לשמור את התורה, שנתנה לישראל עם הברית הראשונה. על ידי שמירת התורה ישוב החסד ותתחדש הברית. כך נוסף על האידיאה של ס"ד עתה גורם חדש: השאיפה ליצירת ספר עממי כיסוד לתשובה ולרצוי אלהים. נולד הרעיון, שיש לכנס ולאחד את כל התורות הקדומות ולעשותן ספר אחד, שעליו תבנה הכנסיה החדשה של השבים לאלהים. מתוך רעיון זה נגשו מיסדי הכנסיה להשלים את המפעל של יוצר ס' דברים, לכנס ולחתום את ספר התורה.

מה היתה באותה שעה צורת החומר, שנשאר לנו בסיא"כ, לא נוכל לדעת בדיוק. הכל היה בכל אופן עדיין "מגילות מגילות". רשאים אנו לשער, שקיימות היו אז עדיין נוסחאות שונות גם לס"כ. חוקיו של יחזקאל יכולים לשמש לנו ראיה לכך. כמו כן אין אנו יכולים לדעת מה הכריע בבירור החומר. אבל ברור, שאותו החומר, שנתקבל והוכר לדבר אלהים עתיק, הוכנס לספר החדש כמו שהוא בלי שנוי. השאר נגנו. את החומר העתיק, שהיה מצוי בידי משפחות הכהנים מדור דור, סדרו והוסיפו על ס"ד. אולם ס"ד גופו כלל חוקה, שנתנה בעבר הירדן בערבות מואב. הוא הניח איפוא מציאות חוקה אחרת, שקדמה לו. את האוסף החדש סדרו מפני זה לפני ס"ד. ובאמת כלל אוסף זה חומר, שקדם לס"ד ושהיה קצתו, אם גם בצורה אחרת, לעיני יוצר ס"ד. כך נשלם ספר התורה.

ספר התורה נתגבש איפוא מתוך השאיפה המעשית לדעת את חוקי האלהים וללמוד לעשות אותם. השאיפה לשוב לאלהים ולעשות רצונו בלבב שלם נכרכה בדרך הטבע במסורת הספרותית העתיקה, שכללה את חוקי האלהים. ספרות התורה נעשתה שכבה ראשונה בכתבי הקודש. בחלקיה היתה זו ספרות מגובשת ומקודשת מאז. ולעומת זה היתה ספרות הנבואה עדיין ספרות שוטפת ומתפתחת בדור ההוא. השפעתה היתה ודאי גדולה ועמוקה על חוגים ידועים. אבל היא לא הגיעה עוד לידי השפעה

לאומית כוללת. מאלפת ביחוד העובדה, שליחזקאל לא היתה כל השפעה על התהוות הכנסייה החדשה. לא שמו לב כלל לנוסח־החוקים שלו (בלי ספק — על יסוד מגילה ממגילות ס"כ, שהיתה בידו). עזרא כאילו אינו יודע אפילו, שיחזקאל דרש להרחיק את הנתינים מבית המקדש או ליחד את הכהונה לבית צדוק. השפעתה הלאומית של הנבואה הספרותית היתה בעתיד משהתחילה גם היא להתגבש וליעשות „ספר" ומשנכרכה אף היא בספר התורה.

מכל המבורר בפרקים אלה נובעת המסקנה, שבשכבה הראשונה של כתבי הקודש — בספר התורה — נמסרה לנו ספרות עתיקה וקדומה הרבה לנבואה הספרותית. מקורות ספר התורה בכתבם ובלשונם ובאותיותיהם מוצאם מימי ראשית התהוות האמונה הישראלית. (השכבה המאוחרת ביותר היא שכבת העבוד המשנה־תורתי שבס' דברים). ספר התורה כולו הוא איפוא תעודה היסטורית על התקופה הראשונה בתולדות המונותיאזמוס הישראלי — התקופה שלפני תקופת הנביאים־הסופרים. נמצאנו למדים, שמן התקופה הקדומה ביותר בתולדות ישראל גשתמרה בידנו ספרות, שרעיון המונותיאזמוס המוחלט שולט בה.

תולדות האמונה הישראלית

כרך ראשון / ספר שני

תוכן ספר ב'

ט.	אפיה הכללי של האמונה הישראלית	221
י.	המקרא ואמונת האלים	255
יא.	האלילות	286
יב.	האמונה הישראלית	417

תוכן מפורט יבוא בסוף הכרך

ט. אפיה הכללי של האמונה הישראלית

אחדות והפשטה

שאלת התהוות האמונה הישראלית מהווה בתולדות הרוח האנושי פרובלמה מיוחדת במינה קודם כל בגלל אפיו העממי של המונותאיזמוס הישראלי.

רעיון אחדות האלהים הוא, לפי מושגינו, מן הרעיונות המופשטים ביותר של המחשבה האנושית. רעיון זה כרוך, לפי מושגינו, בהפשטה מכל רבוי התופעות, שבו העולם מתגלה לנו, ובהעמדת כל היש על אחדות נעלמה בלתי־נתפסת. האל האחד הוא סבת הסבות, עצם נצחי, הוית ההיות, נעלה על כל מוחש ומושג, על כל תפיסת זמן ומקום, אידיאה עליונה. והנה שאלה היא, כיצד יכלה להולד בישראל בימי קדם אמונה כזו? תרבות ישראל היתה תרבות של רועים ואכרים. ולא עוד אלא שהגאון היוצר של עם ישראל לא נתגלם גם בזמן מאוחר ביצירת תרבות מושגית (וגם לא ביצירת תרבות טכנית). ישראל לא יצר מדע מושגי, לא הגיון, לא פילוסופיה וגם לא מדעי טבע. כחו היה בשירה, בספור, במוסר, בחזון הדתי וכיוצא באלה. רחוק היה מן ההפשטה העיונית. וגם לשונו לא היתה עשירה במושגים מופשטים. העברית של תקופת המקרא היא לשון ציורית־פיוטית ולא תכשר להבעת דעות פילוסופיות. כיצד נוצר אפוא בישראל על מצע תרבותי כזה רעיון האחדות?

ויתר על כן: אמונת האחדות המקראית אף לא הגיעה לידי בטוי מופשט. המקרא משתמש לפי תומו בתארי־אלהים מוחשיים. אין הוא מרגיש כל פגם בדמוי דמות לאלהים. אלהי המקרא הוא קדוש ונערץ, נצחי וכל־יכול, צדיק וטוב ורחום. אבל מתוך הבחנה פילוסופית אין תפיסת האלהות המקראית אלא זו של החזון העממי. אין המקרא נמנע מלתאר את האלהים בצבעי הדמיון העממי. בתקופה מאוחרת היו דמוי־הדמות שבמקרא ענין לפילוסופים, שדרשו בהם מה שדרשו והוציאו אותם מפשטם. והנה

שאלה היא, כיצד הגיע ישראל לרעיון האחדות מתוך תפיסה לא־פילוסופית כזאת של האלהות?

לפרובלמה כפולה זו נסו למצוא כמה וכמה פתרונות.

היו מי שבקשו לראות את המונותאיזמוס הישראלי כגלוי מגלויי השקפת־העולם המזרחית הכללית. לא בישראל אלא במצרים ובבבל עמדה עריסת המונותאיזמוס. תורת המונותאיזמוס יכלה להולד רק במקום שהיה קיים פוליתאיזמוס מפותח מאד ובמקום שבפוליתאיזמוס כבר לא היה כדי לספק את צרכי המחשבה המתפתחת. היא לא יכלה להולד בקרב שבטי רועי צאן ועובדי אדמה, אלא במקום שהיתה שם תרבות גבוהה, ששם, עמל רוח האדם להתאים את מסקנותיו של מדע מפותח מאד לכל תופעות העולם. משם הובאה תורת האחדות לישראל¹. לפי השקפה זו יש לראות איפוא את המונותאיזמוס כנחלת התרבות האלילית המפותחת. נחלה זו רק לבשה במשך הזמן צורה מיוחדת בישראל, אבל מקורה במדע האלילי המזרחי, בהגיונות כהני בבל ומצרים, בזרמים המונותאיסטיים, שזרמו בעולם האלילי הקדמון.

אולם האסכולה השלטת במדע המקראי הרגישה בבטולו של הפתרון

הזה ונסתה לפתור את הפרובלמה בדרך אחרת.

את המגמה הכללית של המדע המקראי בנסיונותיו אלה אפשר לנסח כך: המדע המקראי בקש לפתור את השאלה על ידי זה שהעביר את אמונת האחדות המקראית מתחום ההסתכלות בהוית העולם לתחום העיון ההיסטורי־המוסרי. המונותאיזמוס המקראי לא נבע מתוך תפיסה דתית־קוסמית חדשה אלא מתוך תפיסה דתית־מוסרית חדשה. לא מתוך ההסתכלות ביהס שבין האל והעולם אלא מתוך הסתכלות ביהס שבין האל והאדם. יהוה המקראי לא היה מתחלה אל־עולם יחיד אלא אל־אומי. ומתוך היהס המיוחד שבין האל הזה ובין האומה, ההיסטוריה הלאומית, המוסר החברתי נולדה אמונת האחדות המקראית. שרשה של אחדות זו הוא לא „מטפיסי“ אלא חברתי, היסטורי, מוסרי. היא נולדה מעט מעט, מתוך הרחבת רשותו של האל הלאומי, בעקבות התמורות המדיניות, שעברו על ישראל, מתוך הזעזועים של תקופת חורבן אפרים ויהודה. מתחלה — אל בין האלים. אחר כך — אל גדול מכל האלים. אחר כך — אל מיוחד בין האלים בקדושתו המוסרית.

1 עיין וינקלר, KAT, ע' 208—209. השווה למעלה: לחקר תולדות האמונה הישראלית, ע' 3, הערה 4.

לבסוף — אלהי כל העמים ויוצר כל העולם. הרחבת הרשות ההיסטורית קדמה לרעיון האחדות הקוסמית. אמונת אחדות זו לא נבעה איפוא מתוך עיון מטפיסי ולא היתה זקוקה למצע של תרבות מדעית-מושגית. היא נבעה מן הרגש: מהרגשת יחודו — החברותי או המוסרי או הדתי — של אל מן האלים או מאיזו „אינטנסיביות“ מיוחדת, שהיתה בלב מאמיניו של אל זה; מתוך הרגשה זו המלך האל הזה על כל העולם.²

אבל הפתרונות האלה אינם פותרים באמת את הפרובלמה שלנו, וגם מבוססים הם על הנחות היסטוריות לא נכונות. שאמונת האחדות המקראית אינה נובעת מהגיונות כהני בבל ומצרים,

2 עיין למעלה: „לחקר תולדות האמונה הישראלית“, ע' 5 ואילך. — אפשר לומר, שהמדע המקראי הלך בכלל בדרכו, שהתוו שפינוזה, מאבות בקורת המקרא, ובבחינה ידועה רוד יום (Hume), אף על פי שיום לא השפיע על מדע זה במישוריו. בספרו *Tractatus theologico-politicus* (פרק ב' וביחוד פרק י"ג) הטעים שפינוזה, שהמקרא מתאר את האל־הות בתארים מנשימים ואינו משתמש כלל במושגים פילוסופיים מופשטים. הנביאים חווים חזיונות בכח הדמיון ואינם קובעים שיטה של מושגים עיוניים. שפינוזה מביע את הדעה, שלפי האמונה המקראית המעשה המוסרי עיקר ולא הידיעה הפילוסופית האמתית. האל המקראי נלה לאדם את מדותיו המוסריות (רהם וחנן וכו'), והוא דורש ממנו, שידבק בדרכיו. אבל אין המקרא דורש מן האדם מושגים נכונים ואין הוא חושב לו את הטעות לחטא. האמונה המקראית נתנה להמון העם, ומטרתה ללמדו מדות טובות ודרכי חיים מתוקנים ולא שיטה פילוסופית. (דעה זו, שיש לה שורש בשיטת הרמב"ם, על דבר המטרה המוסרית-המעשית של האמונה הישראלית השפיעה בבחינה ידועה על ש"ס, מתנגדם הנמרץ של שפינוזה והרמב"ם). השקפת שפינוזה היתה ראשונה למדע המקראי, שנתן לה, אמנם, כוון אחר ובקש לבאר את עצם רעיון האחדות מתוך היסוד המוסרי-ההיסטורי. בספרו (1767) *The Natural History of Religion*, קטע vi, מבקש יום לתת ביאור היסטורי-נסיוני להתהוות המונותאיזמוס הישראלי. הוא מוצא כאן אחת התופעות של התמלכות אל אחד על אלים אחרים. ועליתו למדרגת ראש־אלים. סבות שונות יכולות לגרום לכך, שאף אחד, השייך לפמליה של אלים בני פנתיאון אחד, מתרופם על שכניו ונעשה אל עליון להם, בשעה ששאר האלים יורדים למדרגת רוחות משועבדים, מלאכים או קדושים. כך עלה יופיטר הרומי, זה שהחטט את אירופה היפה, שסירס את אביו וכו', למדרגת *Optimus Maximus*. וכך עלה „אלהי אברהם יצחק ויעקב“, זה שהתהלך בנו לרוח היום וכו', למדרגת „אל עליון או יהוה של היהודים“. השקפה זו נלומה וכבושה ברוב־השתיה של המדע המקראי: ראשיתה של האמונה הישראלית היא אמונה באל לאומי, באל אחד מן האלים, שנעשה ברבות הימים לאל עליון. תפיסת „הסבות השונות“ שנתנתה הרבה, אבל השקפת־היסוד נשארה במקומה. והיא שגרמה ברור אחרון לרשימת להרעיש את העולם על „ההטעאה הגדולה“, שהטעו נביאי ישראל, מתוך נאווה נועית, את העולם להאמינו, שהאל הלאומי הישראלי הוא האל־הים, עיין: *Friedrich Delitzsch, Die grosse Täuschung* (1920).

כבר הוכר על ידי הרוב המכריע של החוקרים. ההגיונות ה„מונותאיסטיים“ שאנו מוצאים פה ושם בבבל ובמצרים, יש בהם כמין נטיה לתפוס אחדות מסתורית בתוך רבוי הדמויות של האלהות. ואילו האמונה המקראית אין בה לא נטיה מיסטית ולא אחדות בתוך רבוי אלא היא אחדות מוחלטת. מלבד זה הרי אין במקרא כל זכר לקשר המשוער הזה עם ההגיונות העליונים של בבל ומצרים. הדעה, שנושאי אמונת יהוה התנגדו רק ל„הגשמות המיתולוגיות“ של האלילות אבל לא ל„תכנה העליון“ של השקפת העולם המזרחית ושאמונה זו קשורה באותה התורה „קשר שורש“³, אין לה על מה שתסמוך. המקרא נלחם בכל האלילות כולה בחמה שפוכה. הוא לועג גם ל„חכמה“ האלילית ואינו מבחין באלילות שום הבחנות. אילו קבל המקרא אילו תורות־סתר מן האלילות, לא היה לו טעם לכחד את הדבר⁴. אולם גם ההשקפה המקובלת, שהאחדות המקראית יש לה מקור

חברותי, היסטורי, מוסרי אין בה כדי לפתור את הפרובלמה שלנו. קודם כל עלינו להזכיר מה שאמרנו כבר למעלה בהמשך אחר: ההשקפה המקובלת אינה אלא קונסטרוקציה מלאכותית, מין המצאה מדרשית המצרפת דברים, שאין ביניהם קשר טבעי מצד עצמם. אנו מוצאים במקרא הכרת אלהים מוסרית, אמונה בשלטון הצדק והמשפט בעולם. אנו מוצאים נסיון לבאר מתוך כך את תולדות ישראל וגם את תולדות העולם. אנו מוצאים במקרא את האמונה באל אחד המנהיג את העולם בצדק. אבל שהאמונה באחדות האלהים נובעת מתוך האמונה בשלטון הצדק והמוסר—זוהי המצאה מלאכותית, שאין לה יסוד־אמת. בספרי הנביאים מופיעות שתי האידיאות יחד. יהוה הוא גם אל אחד וגם אלהי הצדק והמשפט. אין כל זכר לדבר, שהאחדות נתבססה על הדרישה המוסרית, שהיא נובעת ממנה. כמו כן אין להבין, איך נבעה מתוך התפיסה המוסרית של ההיסטוריה ההכרה, שהאל הלאומי של ישראל הוא אל אחד ואין עוד. השאיפה להכרת עולם מוסרית אינה מביאה מצד עצמה למונותיאיזמוס. ההכרה המוסרית פעלה תמיד גם בפוליתיאיזמוס. גם שלטון האלים נתפס כשלטון הצדק והמשפט. על יסוד פוליתיאיסטי נוצרה בפרס אמונה בשלטונם ובנצחונם

3 עיין ירמיה, אטא, ע' 268—269.

4 שהרי המקרא מספר על יראי שמים ונביאים שלא מישראל: אדם, נח וכו', מלכי צדק, בלעם, איוב וחבריו. משה מקבל תורה בסדרי המשפט מפי יתרו. אבל בכל הספורים האלה יראי השמים מן האומות מדומים כעובדי אלהי ישראל, ובכל אופן אינם מופיעים כנושאי אלוֹת צרופה. באליֹות אין המקרא מבחין בין „הגשמות מיתולוגיות“ ובין „תורה עליונה“, אלא הכל סכלות ותועבה.

של המוסר והטוב, תפיסה מוסרית-אופטימיסטית של להתרחשות העולמית. התנגדות הנביאים מתוך השקפתם לאמונת העם, שיהיה יציל אותו מכל רע, יכלה להתבטא גם בדעה, שבעולם האלים שולט הצדק, ושהאלים החליטו להעניש את ישראל ושאר העמים על חטאיהם. או: מפני מה לא תוכחה לישראל ולשאר העמים על תפיסתם המסולפה את ה"אלהות", בסגנונם של חכמי יון ורומא? או: מפני מה דוקא מונותאיזמוס ולא מונרכיזמוס דתי — יהיה בראש האלים?⁵ אין ההכרה המוסרית כשהיא לעצמה משמשת גשר טבעי מן הפוליתיאיזמוס אל המונותאיזמוס. בכל אופן היה כאן מקום לגושים והיסוסים. אולם בספרי הנביאים אין כל גושים והיסוסים. אמונת האחדות קיימת בעין, מובנת מאליה, וגם אין היא מוטעמת כלל כרעיון חדש. להלן עוד נעמוד בפרוטרוט על בקורת ההשקפה המקובלת על התהוות המונותאיזמוס הישראלי. כאן נרמז עוד על ההנחות ההיסטוריות המוטענות, שעליה היא עומדת.

ההשקפה המקובלת מניחה, שהמונותאיזמוס המוחלט נולד בתקופת הנבואה הספרותית, באותה תקופה, שבה נבראה גם תורת הפרימט של המוסר. מפני זה נטעתה לתלות את אמונת האחדות בתורה זו והשתדלה למצוא ביניהן קשר בדרך מלאכותית. אבל ההנחה גופה אינה נכונה. כי בספרות התורה אין אנו מוצאים את רעיון הפרימט של המוסר, אבל רעיון האחדות שולט בה שלטון מוחלט. ספרות התורה קדומה הרבה, כמו שראינו, מן הנבואה, וברובה נתגבשה עוד לפני זעזועי החורבנות. רעיון

5 את המונותאיזמוס הישראלי מבקש בוכר, Königium, לבאר מתוך ההרגשה הדתית המיוחדת של מאמיני יהוה, האליהמלך: מתוך דרישת האמונה המוחלטת ומסירות-הנפש המוחלטת ללאתנאי וללאיזמוס. לא נוסף באמונה זו דבר על האמונה השמית באלהמלך סלבר דרישת ההחלט, השעבוד המוחלט של ה"אני" האנושי כלפי ה"אתה" האלהי (ע' 91, 93 ואילך, 99 ואילך, 140, 153 ועוד). מתוך דרישה זו נולדה "מלכות האלהים" הישראלית העתיקה. שבקשה לשעבר הכל לאלהמלך (106 ואילך ועוד). אבל כיצד אנו באים מכאן לדעה, שיש אל אחד, שהוא תבורא והוא המושל, לא נתבאר. הרגשתיחם אינמנסיבית מיוחדת של ה"אני" האנושי כלפי ה"אתה" האלהי יכולה כשהיא לעצמה למצוא את ספוקה גם בפוליתיאיזמוס. האלימות הרי ידעה מסירות-נפש גדולה לאלהות, שהביאה את עובדיה לירי סגוף וסירוס או לירי ותור על חיי העולם הזה. עזיז-הרגש בקש לו לבוש גם ב"הנותאיזמוס": בהשגת כל אל בשעתו על חבריו. באמת עוסדת דרישתההחלט של האמונה המסרית על הדעה, שיהיה הוא האלהים, ואין עוד. האחדות היא ההנחה הראשונה, ורק מתוכה יש לבאר את דרישת ההחלט. נסיונו של בוכר לבאר את האחדות מתוך יחס מיוחד בין האדם ובין האל אינו אלא אחת מצורותיה של ההשקפה השלטת במדע המקראי.

האחדות אינו נובע איפוא לא מן ההכרה המוסרית של הנבואה ולא מחזיונות האומה בתקופת החורבנות. הנחה אחרת הניחו בעלי ההשקפה המקובלת, שיש במקרא זכר לדרגה לאומית-בלבד של אמונת יהוה ושיהוה של האמונה העממית היה אל לאומי בלבד. על הנחה זו נעמוד להלן ונראה שבאמת אין עדות על דרגה כזאת ושאמונת יהוה כללה מלכתחלה יסוד של מונותיאזמוס קוסמי. בשירת-דבורה הקדומה ובאגדות-בראשית הקדומות יהוה הוא אל אחד, ואין כל מתח בינו ובין אל אחר. בשירת-דבורה הוא אחד במלאו תפקיד לאומי, באגדות בראשית הוא אחד במלאו תפקידיב קוסמים ועל-לאומיים. גם בשירת-דבורה וגם באגדות-בראשית יהוה שולט לבדו בעולם, ואין עמו (וגם לא נגדו) אל אחר. האחדות היא האידיאה הראשונית, ולא המוסריות או הפעולה ההיסטורית. באחדות המקראית היסוד הקוסמי הוא שרשי. ביחס שבין האל זה עולם דוקא. כזה שמצא את בטויו באגדות-בראשית, עלינו לבקש את שרשה. בתפיסת היחס הזה מושרשת האחדות לפי עצם מהותה.

ולא זו בלבד אלא שהשאלה שלנו אינה לאמתו של דבר שאלה גנטית בלבד, שאלת התהוות וראשית. באמת היא מקיפה את כל תולדות האמונה הישראלית, גם בתקופותיה המאוחרות. לא רק זו היא השאלה: באיזה זמן ומתוך איזה חקר נולד רעיון האחדות, אלא השאלה היא גם: איך נתפס רעיון זה ואיך התפתח ופעל בלי נסות עיוני-מטפיסי? אם המונותיאזמוס כרוך באידיאה של סבת הסבות, עצם, אין סוף, שלמעלה מכל מוחש וזכר, היש מקום לדבר על מונותיאזמוס באין מושגים מטפיסיים אלה? או: היש מונותיאזמוס אמתי במקום שאין תפיסה מטפיסית-מושטת של האלהות? ובמה יש לבאר תופעה זו, שאמונה מכרזת על האחדות ונלחמת עליה בעוזירות אין קץ ומביאה כליה על האלילות — עם כל הגיונותיה והפשטותיה — ועם זה לא הגיעה היא גופה לדרגת תפיסת-אלהים מופשטת, שהיא, לכאורה, תנאי ראשון לאחדות?

כי אין לחשוב, שדמויי דמות האלהות (או „ההגשמות“) שבמקרא אינם אלא שרידי אגדה עממית או מליצות פיוטיות, שיש בהן כונה סמלית, כמו שדרשו אותם הפילוסופים בזמנים מאוחרים. הספרות המקראית כולה, ללא הבדל מקור ושכבה, מדמה דמות לאלהים ואינה מרגישה בזה כל פגם. אין במקרא מושג-אלהים מופשט, ואין גם כל שאיפה להפשטה. ויותר מזה יש לומר: בכל ספרות היהדות המקורית, עד כמה שלא פעלה בה השפעה יונית, אין הרגשת פגם בדמויי דמות. וכן גם בספרות הנוצרית.

היהודית המקורית. והוא הדין בספרות האיסלם המקורית, שנתגבש בה מונותאיזמוס מובהק.

האמונה הישראלית נצחה את ההגשמה בבחינה אחת — יסודית ומכרעת: היא דמתה את האל מחוץ לכל קשר עם חמרו של עולם. אין באל ממדת החומר, ולמעלה הוא מכל טבע החומר. אלהים הוא „רוח ולא בשר“, אינו „גוף“. יותר מזה: היא דמתה אותו מעל לכל זיקה לחוקי עולם, לטבע, ולמערכה או — ל„גורל“. זוהי נקודת-הפירוד בינה ובין האלילות, ומכאן עלתה לספירה מיוחדת לה. אלהיה הוא על-מיתולוגי ועל-טבעי — זוהי האידיאה היסודית שלה. להלן נברר ענין זה בפרוטרוט ונראה, שאידיאה זו טבועה בכל הויתה של האמונה הישראלית ורקומה בכל רקמותיה. ומכיון שכך, רשאים אנו לראות כל „הגשמה“ הפוגעת באידיאה זו של עליונות ועל-חמריות כפליטת מליצה תמימה או כסמל או כשיר עתיק. אבל האמונה הישראלית לא נצחה את דמוי הדמות ולא הגיעה להפשטה מטפיסית. מתוך תמימות מטפיסית היא מדמה דמות לאלהים ואינה מרגישה, שיש בענין זה פרובלמה קשה. יש, כמובן, הבדל בין התקופות ובין היצירות הספרותיות השונות. אבל יש דמויי-דמות המשותפים לכל תקופות היהדות המקורית וכן לנצרות המקורית ולאיסלם המקורי. משכן אלהים בשמים, היכל שלמעלה, כסא, מרכבה, מראה אדם, קול, פמליה שלמעלה — אין כל הרגשת פגם ומיעוט דמות בדמויים אלה, והם שולטים בכל הספרות ההיא.

בתיאורי אלהים שבמקרא יש הבדל בין מקור למקור. ספורי סי״א הם פיוטיים ועשירי גונים, ושל ס״כ מעוטי גונים ויבשים, ולפיכך תיאורי האלהים שבספורי סי״א מוחשים יותר. אבל גם בס״כ הרוחני והעיוני אנו מוצאים את דמויי-הדמות בכל תמימותם. בס״כ אנו מוצאים את הדעה, שהאדם נברא בצלם אלהים (בר' א', כו—כו; ה' א' ; ט', ו). דמוי זה יש לו ערך מכריע לעניננו, והוא מאלף יותר מכמה וכמה מליצות פיוטיות שבמקרא⁶. ולא עוד אלא שבדת המקראית תופסת אמונת ההתגלות מקום

6 גם בין המבארים האחרונים יש סבורים, שהכוונה למעלה השכלית של האדם. עיין הולצינר בביאורו לבראשית (א', כו) הסביא ראייה מסוף הפסוק „ויררו בדגת הים“ וכו': תכלית הברואה בצלם הוא השלטון בעולם, וזו מעלה רוחנית. וכו' ט', ו: אסור להרוג אדם, מפני שמעלתו אלהית. אולם מסוף פסוק כו אנו למדים רק זאת, שחבריהא בצלם כוללת גם מעלה רוחנית. בט', ה—ו בריאת האדם בצלם מטייל חובה גם על החיה („מיר כל חיה ארשנו“), והחיה לא תבחין כמעלה

מרכזי, יותר מאשר בכל דת אחרת⁷, ואמונה זו כרוכה לפי תומה בדמויי-דמות ובצמצום מקום שכינה. התגלות-האלהים המקראית קשורה לפי עצם טבעה בראית מראה אלהים בחזון ובשמיעת קול אלהים. יש שאלהים מתגלה לאדם בהקיץ ונראה לעין בשר, ויש שהוא נראה במראה או בחלום. לנביאים נתגלה אלהים במראה או בחלום (במ' י"ב, ו), אבל בימי קדם נראה לבני אדם בהקיץ ודבר עמם. על הר סיני נתגלה באש לעיני כל ישראל, ובמדבר נראה לעיניהם בעננו. ההנחה המוקדמת של הספורים האלה היא, שיש דמות. אמנם, המקרא עוטר את התגלויות האלהים בערפלי סוד. אין "דמות" קבועה, אלא יש דמויות שונות. אלהים מופיע כמלך יושב על כסאו, כגבור מלחמה (יש' כ"ז, א; ל"א, ד; ל"ד, ה ואילך; מ"ב, יג; ס"ג, א—ו; זכ' י"ד, ג ועוד), כזקן לבן שער (דב' ז', ט), כהלך תומך משענת (שופ' ו', יא—כא) ועוד. נראה, שהאגדה המקראית הקדומה כבר בקשה להטעים, שדמויות האלהים האלה אינן אלא מראה וחזון, ומטעים זה אנו מוצאים בכמה אגדות "אלהים" ו"מלאך" המופיעים כאחד. באגדות אלה המלאך אינו שליח אלא דמות-אלהים, דמות-אצילות המתגלה לאדם⁸. באגדות אחרות מופיע "כבוד" אלהים לעין הרואה, והוא על פי רוב זוהר-הוד ולא דמות. אבל גם בציור זה יש משום צמצום-מקום לשכינה. ומלבד זה אנו מוצאים, שמשם בקש מאלהים, שיראה לו את כבודו (שמ' ל"ג, יח), והכוונה היתה לראית דמות, כמו שנראה מן התשובה: "לא תוכל לראת את פני" (כ), "וראית את אחרי, ופני לא יראו" (כג). הנחת הספור הזה היא, שיש דמות, אלא שלא נתן לשום בריה להסתכל בהוד הדרה. גם בפחד האדם המקראי מפני ראית אלהים, שמובעה בו יראת הרוממות, גלומה

רוחנית. עיין גם ה', ג, שגם שם הכוונה בהכרח לצלם גופני ורוחני כאחד. צלם ממש פירשה גם האגדה המדרשית, ועיין ביחוד רש"י לכתובים אלה. (עיין על זה להלן, הערה 25). נזקקל בביאורו לבראשית (ע' 112) מורה, שיש להבין כאן דברים בפשוטם, אלא שהוא סבור, שבזמן מאוחר נברה נמיה להפשטה ושכברית החרשה שורת ההפשטה. ובאמת אין הדבר כן, כמו שנראה להלן. — נגד ביאור הכתובים האלה בפשוטם עיין: Jacob, Das erste Buch der Tora (1884), "לבר' א', כו.

7 עיין להלן, האמונה הישראלית — הנבואה".

8 עיין בר' ט', ז-יג; י"ה-י"ט; כ"א, יז-יח; כ"ב, יא-יד; מ"ה, טו-סו; שופ' ו', יא-כד. בספורים אלה המלאך מועל פתאום כאלהים עצמו או מדבר באלהים בנוף ראשון. עיין ביחוד בר' י"ה-י"ט: אלהים מופיע חליפות ברמות שלשה אנשים או שני מלאכים או ברמות אחת. אין להניח כאן "עבור" מאוחר (עיין נזקקל בביאורו לבראשית). שהרי "עבור" כלתי שלם כזה אינו מתכן כלום, ואין להבין למה הוא בא.

האמונה, שיש דמות ושזו נתנה להראות. ולעומת שם' ל"ג, יח—כג נאמר בשם' ל"ג, יא, שאלהים דבר עם משה, "פנים אל פנים", ובבמ' י"ב, ח נאמר: "ותמנת יהוה יביט".

גם אצל הנביאים אין אנו מוצאים את רעיון ההפשטה. האל הוא בתפיסת הנביאים צדיק וקדוש, נערץ ונשגב, אחד וכל יכול, אבל את תואר ההפשטה אין הם נותנים בו. הנבואה מושרשת כולה באמונת ההתגלות העממית, ולפיכך דמוי-הדמות הוא יסודה במדה ידועה. הנביאים רואים את האלהים כמראה ושומעים את קולו. הם רואים אותו בחזון "נצב", "יושב על כסא", "רוכב על עב", נשא על "החיה" (המרכבה) וכיוצא בזה. את סגנון החזיונות הנבואיים אי אפשר לבאר בשום פנים מתוך הכרח לשוני או מליצי-פיוטי. הנביאים רואים מראות לפי תומם, ואין אנו מוצאים אצלם רמז, שכל זה דמיון ופיוט ולא ממש. מלבד זה הרי אין הם מלמדים את תורת ההפשטה, ואין הם גלחמים בדמוי-הדמות של האגדה העממית, מעין מה שמצינו אצל חכמי יון¹⁰. תמימים הם בבחינה זו עם האמונה העממית. היהדות הפילוסופית, שקבלה את תורת ההפשטה, יכלה לבאר את כל התופעה הזאת רק מתוך והנחתה, שהדמויות, שראו הנביאים, לא היו אלא, "אור נברא", מראות, שברא האל, כדי להראותם לנביאים. אבל הנביאים עצמם אינם רומזים על זה. שאלת הדמות וההפשטה היא מחוץ לתחום הפרובלמטיקה המקראית.

כי המלחמה הגדולה, שנלחם המקרא בעבודת הפסילים, אינה נובעת מרעיון ההפשטה, ודבר אין לה עמו, אף על פי שרגילים להסמך אותה אליו. המקרא אינו נלחם בעבודת הפסילים מטעם זה, שאת האלהות אי אפשר לסמל או מפני שהסמל עשוי להביא לידי ציורים נפסדים ממהות האלהות. המקרא אינו תופס בכלל את הפסילים כסמלים לאלהות אלא כפסילים: עבודת הפסילים היא עבודת "עץ ואבן". על בירור התפיסה

9 מלשון "לא יראני האדם וחי" (שם' ל"ג, כ), משמע, שהראה אפשרית, אלא שאם יראה — ימות. (השוה ספרא י"ק פ"ב, פירושו של ר' דוסא למקרא זה; סיפרי, סוף בהעלותך). וכן ירא משה מהבים אל האלהים והסתיר פניו (שם' ג', ו). השוה בר' ל"ב, לא; דב' ר', לג; ה', כא—כג; שופ' ו', כג—כד; י"ג, כג—כז. — מלבד זה יש לשים לב, שאת האמונה, שהמציץ באלהות נפגע או מה, אנו מוצאים גם באמונה האליטית העממית. אמונה זו אינה נובעת איפוא ככל אופו מרעיון ההפשטה.

10 עיי' : Diels, Fragmente der Vorsokratiker (1922), מלוקטי כסנופנס: לקוטים 11.

12, 14, 15, 16, 23, 24; מלוקטי הרקליטוס: 5; מן המפוקפקים: 127, 128.

הפטישיסטית של האלילות בכלל, שאנו מוצאים במקרא, נעמוד להלן בפרוטרוט. אבל כאן נראה על העובדה המכרעת בשאלה הנידונה בפרק זה, שהמקרא אינו מיחד את הדבור בשום מקום על עבודת סמלי יהוה אלא מבליע אותה בעבודת הפסילים בכלל. המקרא אינו מבחין בין פסילי יהוה ובין פסילי אלים אלא כולל הכל בכלל „אלהים אחרים“. מתוך תפיסת הפסילים כסמלי אלהים לא היתה הבלעה כזאת אפשרית. שהרי מתוך תפיסה זו יש הבדל יסודי בין טעם איסור פסילי יהוה ובין טעם איסור פסילי אלהים אחרים: הללו אסורים, מפני שאת יהוה אין לסמל, והללו אסורים, מפני שהם מפנים את לב האדם לאלים המסומלים בהם. ומכל מקום ברור, שרק את המלחמה בפסילי יהוה אפשר לבאר מתוך רעיון ההפשטה, אבל לא את המלחמה בפסילי אלהים אחרים. זאילו היתה מלחמת המקרא בעבודת הפסילים אחוזה בשרשה האחד ברעיון ההפשטה, היתה מתגבשת בהכרח בשני גבושים שונים זה מזה בתוכחות ובחוקים. אולם לא התורה ולא הנביאים אינם מיחדים את הדבור על פסילי יהוה לבד ועל פסילי אלהים אחרים לבד. באיסור הפסילים הקלסי שבעשרת הדברות, לפי שתי הנוסחאות, נאסרה עשית הפסילים והתמונות אחר איסור „אלהים אחרים“ (שם' כ', ג—ד; דב' ה', ז—ח). לא נאמר: „אנכי יהוה אלהיך... לא תעשה לי פסל כל תמונה... לא יהיה לך אלהים אחרים... לא תעשה להם פסל כל תמונה“ וגו'. איסור הפסילים הכולל הבא אחרי איסור „אלהים אחרים“ אינו יכול להתפס אלא כאיסור עבודת פטישים, שהם הם „האלהים האחרים“. הפסילים מסמלים לא אלים אלא מצויים „אשר בשמים ממעל ואשר בארץ מתחת“ וגו', וסמלי המצויים האלה הם הנעבדים כ„אלהים אחרים“. וכן אתה מוצא, שגם העגל, שלא נעשה לשם שום אל נכר, נחשב חטא, לא מפני ההגשמה הגסה שבו, אלא מפני שהוא גופו נחשב „אלהים אחרים“ כביכול במקום יהוה (שם' ל"ב, א, ד, ה; תה' ק"ו, כ; נח' ט', יח; מל"א י"ב, כח; י"ד, ט; דה"ב י"ג, ח). תפיסה זו אנו מוצאים גם בשאר איסורי פסילים ומסכות שבתורה. וגם הנביאים אינם מיחדים בשום מקום את הדבור על עבודת סמלי יהוה ואינם נותנים טעם מיוחד לאיסורה אלא מוכיחים את העם על עבודת הפסילים בכלל ונותנים לאיסורה רק טעם אחד: היא עבודה נבערה של „עץ ואבן“¹¹.

11 רק בשני מקומות כאילו מנציץ טעם ההפשטה לאיסור הפסילים, ומסקומות אלו רגילים (עוד מימות רס"ג, ע"ו: האמונות והדעות, מאמר ב') להביא ראיה להפשטה (וכן השתמשו בהם חרבה בפולמוס הרמב"ם). אבל באמת לא חובע טעם

במלחמת המקרא נגד עבודת הפסילים נתבטאה, אמנם, בבחינה ידועה מתאה נגד „הגשמת” האלהות. והיינו: מתאה נגד האמונה, שיש מדה אלהית בחומר ובצורותיו הטבעיות או המגיות-האמנותיות, שהאלהות זרועה ונטועה בעולם ודמיוניותו. מתאה זו נתבטאה גם במלחמה נגד עבודת צבא השמים. כי האמונה המקראית נתקה, כאמור למעלה, כל קשר בין האלהות ובין חמר של עולם. אבל שאלת ההגשמה החמרית ושאלת דמוי הדמות הן שתי שאלות שונות זו מזו לגמרי.

גם בספרות היהודית של ימי בית שני אין אנו מוצאים את רעיון ההפשטה. בימי בית שני הלכה תפיסת האלהות הישראלית הלך והתאצל יותר ויותר. יראת הרוממות הקיפה את האלהות ענני מסתרים והרבתה מרחקים ומחיצות בינה ובין עולם הברואים. לא ספרו עוד על האלהות בתום ופשטות כמו שספרו בימי קדם. הרגישו עתה פגם בדברים, שהאגדה העתיקה לא הרגישה בהם כל פגם. תפקיד המלאכים גדל. במקום האלהים פעלו המלאכים, שליחיו ועושי דברו. הלשון נעשתה רגישה יותר. חששו להגות את שם האלהים והתחילו להשתמש בכנויים ובכנויי-כנויים. אבל —

ההפשטה גם במקראות ההם. בדב' ד', יב ואילך ניתן לאיסור עבודת הפסילים טעם זה, שישראל לא ראו „כל תמונה” מתוך האש כהר חורב. אבל אילו נתכוון הכתוב להביע את רעיון ההפשטה, לא היה מצמצם בו צמצומים כאלה, היינו, שלא נראתה תמונה כהר חורב דוק, אלא היה אומר, שאין לאל כל תמונה. וגם מתוך ההמשך נראה, שהפרשה דנה לא בעבודת יהוה על ידי פסילים אלא בעבודת הפסילים בכלל ובעבודת צבא השמים, ואת כל אלה היא כוללת בכלל האלהים אשר חלק יהוה אותם „לכל העמים” (יט; השוה כ"ט, טו—כה). ולמעלה מזה (ד', ג) נזכרה עבודת בעל מעור. ברור, שלא יתכן לומר, שבא הכתוב לאסור את פסילי אלהי הגויים מטעם זה, שיהוה הוא מופשט. גם פרשה זו אינה דנה איפוא בעבודת פסילים סמלים, אלא בעבודת פטישים (עיי' ביחוד פסוק כה), ולפי תוספת היא טוענת, שאין יסוד לעבודת שום „תמונה” שבעולם, מאחר שהעם לא ראה כל תמונה כהר חורב. — המקום השני הוא יש' מ', יח: ו„אל מי תרמיון אל ומה דמות תערכו לו”, שיש מוצאים בו „סופת שכלי” נגד עבודת הפסילים, ובעצם — נגד עבודת האלהים בסמלים (עיי' ביאורו של *המשך* לפסוק זה). אבל מן ההמשך נראה, שהנביא טוען נגד הפטישיזמו (תפיסת האלימות כפטישיזמוס ברורה ביחוד אצל ישעיה השני), והכוונה שם לא דמוי דמות לאלהים אלא להשוואת האל מצד כוחו ומעולתו ל„אלהים” הנעשים בירי אדם, לכל „דמות” ותבנית מעשה ידי אדם. ויגידו עליו רעיו: ואל מי תרמיוני ואשׁוה (מ', כה), למי תרמיוני ותשוה, ותמשילוני ונדמה (מ"ה, ה). וכן ביארו המבארים העברים. לשמוש הפעלים „ערך” ו„דמה” השוה תה' פ"ט, ח; איוב כ"ה, יז, יט.

כוונה של ההתפתחות הזאת היה: הרחקת האלהות ממגע כל שהוא עם החומר, הגברת יראת הרוממות, הגברת לאין סוף של הרגשת הקדושה והמסתר שבהויה האלהית. אלא שבכל אלה לא היתה מגמה כלפי ההפשטה. דמוייהדמות לא זז ממקומם. הצירים על דבר משכן אלהים בשמים, ההיכל, הכסא, הפמליה וכ' היו גם עתה צירים שליטים. השגבה היא ולא הפשטה.

בספרות האפוקליפטית אנו מוצאים סימני תמורה גדולה: במקום גלויי האלהים באו גלויי המלאכים. אבל הספרות האפוקליפטית מדמה בכל זאת את האלהות בדמויי האגדה המקראית. היא הולכת בתיאוריה בעקבות חזיונות יחזקאל וזכריה. בס' דניאל, ס' חנוך הכושי, ס' ברוך הינוי ועוד ועוד אנו מוצאים תיאורים רבי גונים של הרקיעים, של סדרי שמים והיכלות שלמעלה, של כסא אלהים והמשמשים לפניו, של בית דין שלמעלה וכ' וכ'. כל התיאורים האלה הם פרי דמיון יוצר, ורחוקים הם מאד מן ההפשטה.

נטיה זו כלפי השגבה, שאין עמה הפשטה, אנו מוצאים גם בתרגומים הארמיים (אונקלוס וינזנח) והיוניים (השבעים, סומכוס, תיאודוטיון) לתנ"ך ובמיטב האגדה התלמודית-המדרשית.

בכמה וכמה מקראות סחים לפי תומם הרגישו בזמן מאוחר אבק מיעוט-דמות. התרגומים משתמשים במקרים כאלה ב"כנויים". במקום אלהים הם שמים מדות אלהיות: מימרא, יקרא, שכינתא, דחילא; או דבר מן הסביבה האלהית: מלאכא, כורסי יקרא, או: מקום, קשר של תפלין וכ'. על השנויים האלה של התרגומים הארמיים, שנתקדשו באומה, נסמכו הרס"ג וביחוד הרמב"ם וכן שאר בעלי אמונה פילוסופית ובקשו להוכיח מהם, שהקדמונים התכוונו להפשטה¹². אולם כבר עמדו על זה, שהתרגומים עצמם משתמשים גם הם בדמויי דמות, ויש בטויים מגשימים, שהם נמנעים מהם במקום אחד ואינם נמנעים מהם במקום אחר. מתוך כוונה להפשטה פילוסופית אין לבאר תופעה זו. אמנם, התרגומים הארמיים נשתנו במשך הדורות, ויש הבדל בין שכבה לשכבה ובין ספר לספר¹³. אבל

12 עיין הרס"ג, האמונות והרעות, מאמר ב', הראיה "מן המקובל". הרמב"ם,

מורה נבוכים, ח"א, כ"ו ואילך.

13 עיין: Ginsburger, Die Anthropomorphismen in den Thargumim (1891) ביחוד ע'

ואילך, 38 ואילך. נינזבורגר מכאן את ההגשמות שבתרגום לכתובים

(פרצופא דה': ל"ה, יו: אורנא דה': שט י', יו: אפוי דה': איוב י"ג, ח:

הכבוד: הקדוש ברוך הוא. שכינה, גבורה, שמים, מקום, רבנו של עולם, רחמנא וכיצא באלו. כבחינה זו ממשיכה תורה־שבעל־פה את שיטת התרגומים. כמו כן מרגישים החכמים כמין מיעוט־דמות בכמה מאגדות ומליצות המקרא. בדרך הסופרים תקנו כמה מקראות מפני הכבוד (תקון סופרים). ובכמה מקראות מגשימים אמרו, שלא באו הדברים אלא „כדי לשכך האוזן מה שהיא יכולה לשמוע“. וכן נהגו להוסיף על דברים, שיש בהם משום הגשמה, את הביטוי „כביכול“, לרמוז, שאין להבין דברים כמשמעם. ובכמה מקראות דרשו מה שדרשו כדי להרחיק את ההגשמה. אבל גם בכל אלה יש רק השגבת האל ולא שאיפה להפשטה פילוסופית. אדרבה, אגדת חז"ל עצמה מרבה להשתמש בדמויי־דמות, והגשמותיה היו ענין קשה לבעלי המדרש הפילוסופי לא פחות (או אף יותר) מן האגדה המקראית.

כל תיקוני הסופרים באו לשנות שנויים במקראות, שיש בהם משום מיעוט־דמות ופגם כלפי כבוד של מעלה, אבל אין בהם שום תיקונים, שתכליתם להרחיק דמויי־דמות¹⁷. המליצות המקראיות, שאמרו עליהן, שבאו „לשכך את האוזן“, גם הן מליצות הכוללות צמצום כח באלהות, כגון „כעשן

ראיה, שכוונתם היתה דוקא כלפי „ההדיוטות“. באמת נבעה שאיפתם להשנבה מהכרתם הרחיקת שלחם, ואין לה סקור פילוסופי. — כל האמור כאן בתרגומים הארמיים נכון הוא גם ביחס לתרגום השבעים. בין החוקרים היו מי שבקשו למצוא בתרגום השבעים רשמי ההשפעה של הפילוסופיה היוונית (Dähne, Gfrörer, Michaelis). אבל כבר הכירו פרנקל וצלר, שאין הדבר כן. עיין ביחוד פרנקל, *Vorstudien zur Septuaginta* (1841); 174—179; *Ueber den Einfluss der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Exegese* (1851). ע' 21 ואילך. פרנקל הראה, שתרגום השבעים הושפע מדרכי הביאור של חכמי א"י ושנם בהרחקת ההגשמות הוא מושפע מהם ולא מהפילוסופיה היוונית. ואמנם, שיטת השבעים בכללה היא שיטת התרגומים הארמיים: הם מכנים מפני הכבוד, אבל לא לשם הפשטה. „בצלמנו כדמותנו“ בבר' א', כו (וכן שם, כו; ה', א; ס', ו) תרגמו כפשוטו. בשם' כ"ד, י—יא תרגמו: „מקום אלהי ישראל“, „ואשר תחת רגליו“. בשם' ל"ג, כב—כג תרגמו „כפיו“ כפשוטו, „את אחריו“ — „את אשר אחריו“. ביש' ו', א תרגמו „יהוה יושב על כסא רם ונשא“ כפשוטו, „ושלולו מלאים את ההיכל“ — „והבית מלא כבודו“. ומעין זה במקומות אחרים. — את משפטו של פרנקל יש רק לצמצם במובן זה, ששנויי ההגשמות אין להם ענין לפרשנות „פילוסופית“ בכלל. ומובן מאליו, שאינם פרי השפעה פרסית (Einfluss, ע' 31--82). לשאלת השפעת הפילוסופיה היוונית על תרגום השבעים עיין: Freudenthal במכ"ע Qr, 1890, ע' 205—222.

17 עיין מכילתא, בשלה, שירה, פרשה ו'; ילקוט, בשלה, רמ"ז; תנחומא, בשלה, ט"ז; „בבבת עינו“ (וכ' ב', יב) במקום „בבבת עיני“; „והפתחם אותו“ (מלאכי א', יג) במקום „והפתחם אותו“, וכן כולם.

הכבשן" (שם' י"ט, יח), "אריה שאג וגו' אדני יהוה דבר" וגו' (עמ' ג' ח), "וקולו כקול מים רבים" (יחז' מ"ג, ב) ועוד¹⁸. וכן כל מקום שאמר "כביכול" אין זה להרחיק דמוידמות אלא צמצום-כח או פגימת כבוד¹⁹. וכן כשאמר "גדול כחן של נביאים, שמדמין צורה ליצורה", הכוונה לא לדמות כשהיא לעצמה אלא לפגם, שיש בהשוואת אלהים לאדם²⁰. וכן כשמשתדל ר' ישמעאל להרחיק את הזרות שבכתוב "וראיתי את הדם" (שם' י"ב, יג), אין זה אלא מפני הטעם: "והלא הכל גלוי לפניך"²¹. בדרשה זו ובכל הדרשות האחרות ממין זה, שבאו להרחיק "הגשמה", יש השגבה, אבל אין משום הפשטה.

מכל מקום אנו יכולים לעמוד על אפיה של האגדה התלמודית-

18 מכילתא, יתרו, בחדש, פרשה ד'. והשוה אבות דרבי נתן פ"ב: לא כגבור אחד אלא ככל הגבורים שבעולם... לא כאריה אחד בלבד אלא ככל האריות שבעולם וכו'.
19 למשל: "כביכול הן עושין ימין שמאל"; "כביכול שינה לפניו" (מכילתא, בשלח, שירה, פרשה ה'). "כביכול שמו מתהלל בעולם" (שם, פרשה ג'). "כביכול שנחמטו כנפי החיות" (הגיגה י"ג, ע"ב). "כביכול שנחמטתה מפליא של מעלה" (שם). "כביכול שאפילו בעל הבית אינו יכול להוציא כליו משם" (מנחות ג"ג, ע"ב) ועוד.

20 עיין בראשית רבה כ"ו, א, מאמר של ר' יודן. על מאמר זה מתבסס הרמב"ם, מורה נבוכים ח"א, מ"ו. אבל כשאנו מעיינים בו, אנו רואים, שאינו ענין להפשטה. המאמר הזה נאמר במדרש הכתוב, "כי יש אדם שעמלו בהכמה" וגו', ודרש בו "אדם" — זה הקב"ה, ומביא ראיות: "ואשמע קול אדם" (דנ' ח', טז), "דמות כמראה אדם" (יחז' א, כ"ו). בהמשך מדרש זה משמעות המאמר "גדול כחן של נביאים" וכו' אינו אלא זה, שהענין להשוות קול אלהים ומראהו לקול ומראה אדם. ובמדרש רבה י"ט (עיין תנחומא, חקת, ו') בא המאמר על מדרש הכתוב, "חכמת אדם תאיר פניו", שדרוש בו "אדם" — זה הקב"ה, וא"ר יודן: "גדול כחן של נביאים, שמדמין דמות גבורה של מעלה לצורת אדם". ועיין ב"ר כ"ה, א, עה"כ "אם נחמר היוצר יחשב": "מדמין צורה ליצורה, נטיעה לנוטעה", (פירש רש"י: "מדמין עין של מטה לעין של מעלה"). ברור, שהכוונה להשוואת המעלה והדרגה. — הרמב"ם (שם, כ"ו) נסמך גם על המאמר התלמודי "דברה תורה כלשון בני אדם" (ספרי, שלח, עה"כ "הכרת תכרת", במ' ט"ו, לא; כריתות י"א, ע"א ועוד), כדי להוכיח, שהו"ל התכוונו להפשטה (ובמובן זה כבר פירשו את המאמר ההוא עוד לפני הרמב"ם, עיין בבר, אגדת התנאים, כרך א', חלק ב', ע' 5, הערה 6). אבל כבר עמדו על זה גייגר ויש"ר, שבספרות התלמודית השתמשו במאמר ההוא רק לענין מדרשיה-לכא (עיין "אוצר נחמד", מחברת א', תרט"ו, ע' 159—160, 125—127; ועיין בבר, שם, ע' 4—5).

21 מכילתא, בא, פרשה ז'. והשוה: ווייס, דור דור ודורשיו, ח"א, 216 ואילך.
גם ווייס אינו מבחין בין השגבה ובין הפשטה.

המדרשית לא מתוך בטויים בודדים אלא מתוך כלל הציורים השולטים בה. האגדות מתארות את האל כמלך גדול ונורא, מושב יקרו בשמים, על כסא כבודו, בווהר אין סוף, בין הפמליה של מעלה, מאחורי הפרגוד, בראש בית דין, גוזר וחותם גזרות על כל באי עולם, מעוטר בתפילין, לומד תורה וכו'. יש אגדות מגשימות, שרמתן היא רמת השיחה העממית או ההמונית, ואגדות אלו גרמו מבוכה רבה לבעלי אמונה צרופה²². אבל את דמויי-הדמות היסודיים אנו מוצאים גם באותם דברי האגדה, שהם „כמשי דקים“ ושיש בהם דעות רמות ונמסרו בשם גדולי החכמים. ציור האלהים של האגדות האלה הוא רם ונשגב. האל הוא צדיק ואוהב ורחום. דרישתו מן האדם היא יראת-שמים ואהבת הבריות. האגדה משגיבה את האל לאין סוף, מרוממת אותו על כל אשר בעולם, מרחיקה כל פגם וצמצום-כח ממנו. אבל את מדת ההפשטה אין היא יודעת²³. את בריאת האדם בצלם היא תופסת גם במובן רוחני ומבססת עליה את מעלתו המוסרית של האדם²⁴. אבל אין היא מזיזה את פשטה של הבריאה-הצלם ממקומה²⁵. היא מפליגה לפעמים ואומרת, שאת הדמות של מעלה אין

22 עיין: ר"נ קרוכמל, מורה נבוכי הזמן, שער י"ד, „האגדה ובעלי האגדה“. הרנ"ק משהרל' להוכיח, שהאגדות המשובשות אינן מדבריי חכמים ונשתרבו במקרה לתוך התלמוד והסדרשים.

23 גם הסאמר המפשים ביותר, שמצינו באגדה: „שהוא מקומו של עולם ואין עולם מקומו“ (ב"ר ס"ה, י, עה"כ „ויפגע במקום“, ועיין הנוסחה בילקוט קי"ז) אין בו באמת אלא השגחה ולא הפשטה ממדת המקום במובנו הפילוסופי, והכוונה, שהכל תלוי ועומד באל. ודבר זה נמצאנו למדים מן המשל, שהובא שם: „לנבור, שהיה רוכב על הסוס... הסוס טפל לרוכב, ואין הרוכב טפל לסוס“.

24 עיין בראשית רבה ח', יב, דברי ר' יעקב דמן כפר חניו, המבחיין בין הצדיקים, שהם „בצלמנו כדמותנו“, ובין הרשעים, שאינם „בצלמנו כדמותנו“. והשוה מאמרו של ר"ע: „חביב אדם, שנברא בצלם“ (אבות ג', יד). מאמר ר' תנחומא כלפי המבזה אדם: „דע למי אתה מבזה — ברמות אלהים עשה אותו“ (בראשית רבה כ"ד, ח).

25 הלא היה מרחץ נופו לכבוד קונו, משום שנברא בצלמו, משל ל„איקונין של מלכים“, שמורקין ושומפין אותם (ויק"ר ל"ד, ג). מי שאינו עוסק בפריה ורביה כאילו „סמעת את הדמות“ (ב"ר ל"ד, כ). בשעה שנברא אדם הראשון „טעו בו מלאכי השרת ובקשו לומר לפניו קדוש“ (ב"ר ח', ט; רש"י: „טעו וסברו, כי הוא השכינה, מפני שנברא בצלם“). עה"כ „כי קללת אלהים תלויו“ המשיך ר' מאיר משל: לשני אחים תאומים, אחד סלך ואחר ליססים וכו' (תוספתא סנהדרין ט': סנהדרין מ"ו, ע"ב). בברייתא שנינו: „כל הפרצופות מותרין חוץ מפרצוף אדם“, ודרשוהו מן הכתוב „לא תעשון אתו“ (שם כ', כג) — לא תעשון אותו (עבודה זרה

אפילו מלאכי השרת יכולים לראות²⁶. אבל דמוייהדמות שולט בה. שאלת הדמות וההפשטה היא בכל אופן מחוץ לתחומה של כל הספרות הזאת.

שאלת הדמות נתעוררה באמת רק בתחומיהגבול, בתחומי המגע עם המחשבה היונית.

מתוך שאיפה ללמד סגוריה על היהדות לפני צבור המשכילים היוני מבאר הפילוסוף היהודי ההלניסטי אריסטו בלוס את ההגשמות שבתורה באופן אליגורי, וביניהן גם את דמויי הפנים, הרגלים, הידים וכן

מ"ג, ע"א וע"ב; ראש השנה כ"ד, ע"א). ב"מדרש אלה אוכרה" (נוסחא א') ... על ר' ישמעאל כהן נדול, שקלסתר פניו דומה לקלסתר פניו של קונו (עין: אוצר מדרשים של אייונסטיון, ע' 440; בנוסחא ב' וג': קלסתר פניו דומה לזה של מטטרון). בנוסח ברכת התנים מצינו: „ואשר יצר את האדם בצלמו, בצלם דמות תבניתו" (כתובות ה', ע"א; ועין על המלה „תבנית": רמב"ם, מורה נבוכים, ח"א, ג'). — אמנם במקראות המספרים על הבריאה בצלם נלו, כמנהגם, פנימדרש שונים, ומעין מה שתרנג סומכוס ובמקצת גם יונתן פירשו „בצלמו" — בצלמו של האדם, שלם ומתוקן, ודרשו מכאן, שאדם הראשון נולד מהול (אר"נ ב'). ועין דרשת ר' שמלאי על „בצלמנו כדמותנו", בראשית יב' ה', ה. אבל המדרשים האלה לא באו להוציא את המקראות מידי פשוטם. אפיני ביותר פירושו של רש"י, המביע יפה את רוח מדרשי האגדה. בבר' א', כז הוא מפרש „בצלמו": „כדמות העשוי לו" (כלומר: בצלמו של אדם), אבל „בצלם אלהים ברא אותו" הוא מכאן: „שאותו צלם המתוקן לו צלם דיוקן יוצרו הוא".

26 על הכתוב „כי לא יראני האדם וחי" (שם' ל"ג, כ) דרשו: אף חיות הקודש ומלאכי השרת אינם רואים את הכבוד (ספרא, ויקרא פרק ב', יא; ספרי, סוף כהעלות). אבל גם בזה אין משום הפשטה, כמו שסובר נייגר (עין ספרו Urschrift, מהדורת 1928, ע' 341, ונספח עברי ז'), אלא משום השגחה יתרה. והרי שם, בספרא, מדובר על החיות הנושאות את הכסא. והמדרש ההוא מיוחס לר' עקיבא, שנייגר חושב אותו לבעל הפשטה (שם, ע' 328, 341, נספחים עברים ד' וז'), ואנו יודעים מתוך דרשותיו האחרות של ר"ע, שלא היה מן המפשיטים. ידועה דרשתו על הכתוב „עד די כרסון רמיו" (דנ' ז', ט): „אחר לו ואחד לדור" (חגיגה יד', ע"א; ועין וייס, דור דור ודורשיו, ח"ב, ע' 117, 125, המבקש להסביר את נטיותו של ר"ע להגשמה). וגם ר' יוסי הגלילי, שהקפיד על ר"ע, לא הקפיד אלא על שהוא „עושה שכינה חו"ל" (חגיגה שם; רש"י: „הושיב אדם בצידו"). זהו כמובן המספח יפה את שאיפת ההשגחה של האגדה התלמודית המדרשית כולה. — לשם הבנת טיבם וכוונתם של מדרשים מעין זה, שדרש ר' עקיבא על הכתוב „לא יראני" וגו', יש לשים לב לאגדה, שבה משתבח משה, שהמלאכים לא ראו ולא ידעו את מקום אלהים, ואילו הוא דבר עמו פנים אל פנים וראה תמונתו ונכנס למקום, שאין רשות למלאכי השרת ליכנס (ילקוב, ואתחנן, תת"ו). הרי הסתר וראית תמונה כאגדה אחת.

את דמויי התנועה והדבור²⁷. מתוך מושגי ההשכלה היונית בקש פילון האלכסנדרוני לבאר את התורה ביאור אלגורי ולהסיר ממנה כל אבק הגשמה ודמוי־דמות²⁸. הפילוסופים היהודים ההלניסטים הולכים בעקבות המשכילים היונים והרומיים, וביחוד בעקבות חכמי הסטואה, שביארו את האגדות האליליות ביאור אליגורי. אבל מאמצי היהודים ההלניסטים להלביש את היהדות לבוש פילוסופי אינם מביאים פרי. הפילוסופיה היונית אינה משפיעה כמעט שום השפעה על הזרם העיקרי של היהדות, גוף מנינה ובנינה — על היהדות הפרושית, שהרוב המכריע של העם דבק בה. הספרות התלמודית־המדרשית היא המשכה הישר של היצירה המקראית, בהתאם לרוח התקופה. היא ממשיכה ומעמיקה את האמונות המקראיות. אבל בשאלות פילוסופיות אינה מתעסקת. ה"פילוסופוס" הוא בספרות זו לא בעל דת צרופה אלא מין וכופר בתורה. את ה"פרדס" היא חושבת למקום רבי־סכנות. מתוך הרגשה דתית מוגברת ומעודנת היא מתאמצת להסיר "הגשמות" ידועות. אבל עיון פילוסופי שיטתי אין, וגם היא גופה מרבה "הגשמות" על פי דרכה. במלחמה, שפרצה אז בין היהדות ובין האלילות בשדה־מערכה אחר — במערכת הנצרות — האלילות היא התוקפת את היהדות על שהיא מגשימה את האלהות. המשכילים היונים מלגלים על הספורים המקראיים, טוענים, שאין בהם מושגים נכונים מן האלהות, הכרה אמיתית במהותה הנעלה על כל דמוי. הסנגוריה הנוצרית הולכת בעקבות הסופרים היהודים ההלניסטים ומתאמצת לבטל את טענות המשכילים היונים על ידי שהיא מבארת את האגדות ביאור אלגורי²⁹. אבל

27 אצל אבסכיוס, 10, VIII, Praepar. evangelica. ועיין: שירר, Geschichte, ח"ג, ע' 513—514. הר"ן פרנקל (בספרו Einfluss הנ"ל, ע' 33, הערה 9) מתנגד לרעה, שהביע אייכנור, שהמדרש האלגורי בא להגן על התורה מפני לגיוני האליזים. ואמנם אין להבין את הסנגוריה במובן צר כזה. פעלה השאיפה להלביש את היהדות צורה נאותה בהתאם למושגי ההשכלה היונית.

28 יוסף פלביוס עומד במובן ידוע כאמצע. הוא חניך האמונה העממית, אבל יש לו גם השכלה יונית שטחית, והוא מדבר בסגנון אקלקטי. האל הוא נצחי, ואין להכיר את מהותו וכו', אבל — "נעלה הוא בפייו על כל דמות בתהלוף" (נגד אפיון, ספר ב', טז). אלהים הוא הכל, ראשית ואחרית וכו', אבל — "נעלם הוא ממנו בצורתו ושיעור קומתו. שום חומר, ואפילו היקר ביותר, אינו ראוי, שתבניתו תעשה ממנו. כל אמונות תקצר מליצור את צלם דמותו" וכו' (שם, כב). היהודים אומרים לפטרוניוס, שאסור להם להעמיד, אפילו את צלם האלהים, כל שכן צלם אדם" (מלחמות היהודים, ספר ב', י', ד).

29 עיין ביחוד טענותיו של קלסום נגד האגדה המקראית (והנוצרית) ותשובותיו של אוריגנס בענין זה: Origines, Contra Celsum: בכמה מקומות. קלסום

המלחמה הזאת היא מחוץ לתחומה של היהדות, ואין היא משפיעה על היהדות.

רק בתקופה הערבית מתחילה הפילוסופיה היוונית להשפיע השפעה מעמיקה על היהדות. דרישת האמונה הצרופה והמושכלת של הפילוסופיה היוונית חדרת עתה לתוך תוכה של היהדות. היא מתפשטת תחלה בין היהודים בארצות ערב החל מימי רב סעדיה גאון. רב סעדיה והגאונים, שבאו אחריו, קיימו וקבלו את תורת ההפשטה (לא בלי השפעת הקטגוריה של הקראים על ההגשמות שבחלמוד ובמדרשים). אבל התורה הזאת לא נעשתה אז עדיין נחלת היהדות כולה³⁰. המערכה המכרעת מתחוללת בתקופה די מאוחרת, כשבע מאות שנה אחרי חתימת התלמוד, בדור הרמב"ם. זוהי בלי ספק תופעה מאלפת מאד, שתורת ההפשטה נחשבת עדיין בתקופה זו לחדוש זר אצל המון היראים התמימים האמונים על התלמוד והמדרשים, בצרפת ובאשכנז. הדעה המקובלת ביניהם היתה, שהתורה מחייבת להאמין, שיש לאל דמות ושהכוּפּר בזה כּוּפּר בתורה ובמציאות האל³¹. ידועה השגתו של הראב"ד על דברי הרמב"ם (משנה תורה, הלכות תשובה ג', ז), שהאומר, שחאל הוא גוף ובעל תמונה, נקרא מין: „ולמה קרא לזה מין, וגדולים וטובים ממנו הלכו בזו המחשבה“. לפי עדותו של הרמב"ן התרעמו רבני צרפת על הרמב"ם, שאמר,

טוען נגד הספור, שהאל „יצר את האדם כידיו ונפח בו נשמת חיים“ ושעשה אשה מצלעו (IV, 36 ואילך). נגד הספור, שהאל נחם על אשר עשה את האדם (בר' ו', ה—ז), שהעולם נברא בששה ימים ושהאל „שבת“ אחר כך „וינפש“ (VI, 68 ואילך, 61). לא יתכן ליחס לאל ידים, פה וקול (שם, 61—62). וכן הוא טוען נגד ספור הבריאה בצלם, כי אין האלהות רומה לשום צלם (68). וגם לא יתכן לתלות בה תנועה (64) וכו' וכו'. אוריגנס משיב על כל זה, שאת האגדות יש להבין במובן אלגורי.

30 עיין אנרת ר' אברהם בן הרמב"ם האומר על תורת ההפשטה: „וכל זה אינו ספק אצל אחר מבני ישראל למקצה מורה ועד קצה המערב בכל יושבי ארץ ישמעאל“, ורק אנשי „עבר הים מיושבי האיים מהקצוות הרחוקים טועים בזה העיקר הגדול ונתלים לפשט המקראות ופשט המדרשות וההגדות“.

31 עיין הרמב"ם, מורה נבוכים ח"א, א'. וכן הוא אומר באגרתו לבנו על אנשי צרפת, ששמו את הבורא „מדרס לשונם“, „באותם הרברים המנשימים“. ובמאמר תחית המתים הוא מזכיר את המנשימים, „מאנשי הקצוות“ החושבים את שליית הגשמות למינות. ר"א בן הרמב"ם אומר באגרתו הנ"ל, שהמנשימים מאנשי צרפת ירשו את „אמונתם המקולקלת“ מאבותיהם. ועיין: D. Kaufmann, Geschichte der Attributenlehre (1877) ע' 484 ואילך.

שאינן לבורא דמות³². הקנאים מבני מינו של ר' שלמה מן ההר, שהתנגדו לתורת ההפשטה, דברו בשם „אמונת התלמוד“³³. ר' משה תקו יצא למלחמה על כל בעלי אמונה צרופה והרבה ראיות מכל מקורות היהדות, שיש לבורא דמות, וטען, שכל הכופר בזה כופר בתורה שבכתב ובתורה שבעל־פה³⁴. יהודים יראים ושלמים, שהגו כל ימיהם בתורה ובתלמוד ושאוּבו כל השכלתם ממקורות היהדות, לא ידעו איפוא, ש„הכל משל“³⁵. אין לך דבר המוכיח יותר מזה, שכל הפרובלמה של הדמות היתה מחוץ לתחומה של היהדות המקורית.

82 אגרת הרמב"ן אל רבני צרפת נגד החרם על ספרי הרמב"ם, עיין: ספר אגרת תשובת הרמב"ם (למברג, 1857).

83 עיין אגרת ר"א בן הרמב"ם האומר, שר' שלמה קבל בכתב לרבני צרפת „בענין האמונה של תלמוד, שיש כופרים בה“. בכתב ההוא טוען ר' שלמה, שהוא וחבריו לא אמרו מעולם, שיש לבורא צורה ואברים, אבל ר"א תולה בהם בכל זאת דעה זו ואומר, „שחזרו מזה המינוח והכפירה“. והנה יש ענין רב דוקא בפרט זה של הויכוח, וממנו אנו רואים כמה מושרשים היו דמויות הדמות היסודיים. ר' שלמה וחבריו טוענים, שאינם מתחילים אברים לבורא, אבל מאמינים הם „כי השי"ת יושב בשמים, ושם עיקר מעלתו, ומחיצה סבדלת בינו ובין בריותיו“, „חושך וערפל מקיפים אותו“, והוא „יושב על כסא הכבוד, שהוא למעלה מן הרקיע שעל ראשי החיות“. וכן הם מאמינים, ש„ירד בסערה, שעמר בה משה ואליהו, בלא ענו“. אנו רואים כאן אותו הקו, שבו התפתחה ההכרה הדתית היהודית גם קודם לכן: בחתור אברים מרגישים אנשי ההר פנים ומיעוט דמות, והם שוללים אותו, אבל אינם מרגישים זאת בשאר הדמויות.

84 עיין ספרו „כתב תמים“ ב„אוצר נחמד“, מחברת ג' (תר"ד), ע' 58—90. הוא מביא את „כל התורה לעדות“, שיש לבורא דמות ושמו בשמים ושהוא יושב על כסאו וכו'. את הראיות הוא מביא מן המסראות, מן האגדות, מן התפלות ומדברי חכמים מאותרים. הוא מרגיש בקושי, שיש בדבר, אבל הוא חושב, שעלינו להאמין לעדות התורה ושאסור לחקור בהיותו של האל, „אם יש לו נושם וכיצד עניו“ (ע' 64).

85 ואפילו ר' יהודה אלפכאר אינו אלא כמוותר „בענין הנשמות“, מפני שיש „כמה כתובים מכחישים זה את זה“ ומפני שאמרו „דברה תורה כלשון בני אדם“ ומפני שאונקלוס תרגם מה שתרגמו עיין תשובתו לר"ק „יגער ה' בך השטן“. — שר"ל, הסניגור של היהדות התמימה, סבור גם הוא, שאין רע בהנשמה, אף על פי שאין זו דעה נכונה, מפני שהאמנות העיוניות אינו עיקר. עיין, למשל, דבריו נגד הרמב"ם בקובץ מאמריו „מחקרי היהדות“ (ורשה, תרע"ג—תרע"ד) ח"ב, ע' 241. באחת מאגרותיו הוא אומר על נבירול: „אולי היה מייחס לבורא מין נוף, כמו שהיתה דעת כל הקדמונים“ (אוצר נחמד, מחברת ב', תר"ו), ע' 205; מחקרי היהדות ח"ב, ע' 205).

נצרות נמצאה בתחום השפעתה של ההשכלה היינית הרבה היהדות. בראשיתה נספחו עליה המונים מעובדי האלילים, וביניהם ים, שהיתה להם השכלה יונית. ולפיכך אנחנו מוצאים, שתורת ההפשטה שנשתרשה בה לפני שנשתרשה ביהדות. למרות כל דברי הבז וההשכלה היינית וגם לשכל בכלל, שנשמעו לפרקים מפני נושאה, מוכרחה היתה הנצרות וכל זאת להסתגל לדעות, ששלטו בחוגי המשכילים היונים, שעליהם בקשה להשפיע. ההגשמות של המקרא ושל האגדה הנוצרית שמשו מפגע לחצי המשכילים, והסגוריה היתה מוכרחת לבאר אותן בדרך המדרש האלגורי. היא לא יכלה לתת כתר אמונה פילוסופית צרופה לאיליות, שאותה שיקצה ותיעבה. אבל הנצרות המקורית, שנולדה מחוץ לתחומה של היונות, מדמה לפי תומה דמות לאל וחיה בעולם הדמויי של האגדה היהודית העממית. רק באבנגליון המאוחר של יוחנן אנו מוצאים רשמי השפעה פילוסופית, והוא משתמש בתורת הלוגוס של פילון. לא כן האבנגליונים האחרים, שרמתם היא רמת האגדה העממית. לפי הציורים השולטים בספרי „הברית החדשה“ האל שוכן בשמים. יושב על כסא, מלאכים סביב לו (עיין ביחוד חזון יוחנן ד' ואילך; מתיא כ"ג, כב; אל העברים ד', טז ועוד). האל יורד בענן (מתיא י"ז, ה; מרקוס ט', ז; לוקס ט', לד—לה). ישו עלה השמימה וישב לימין האלהים (מרקוס ט"ז, יט; מעשי השליחים א', א ואילך; ז', נו; אל הקולסיים ג', א; אל העברים א', ג; ח', א ועוד), או על כסא אלהים (חזון יוחנן ג', כא). ישו עבר את השמים (אל העברים ד', יד) ובא לראות את פני האלהים (שם ט', כד). הצדיקים יעלו בעננים השמימה להיות שם עם האדון (הראשונה אל התסלוניקיים ד', יג—יז) או ירושלים של מעלה תרד מן השמים, ובה ישכון האל עם בני האדם (חזון יוחנן כ"א, ג). אפינית היא ביחוד האגדה, שישו עלה לשמים אחר י שקם לתחיה. זאת אומרת: בגופו עלה לשמים וישב „לימין הגדולה“. האגדה הזאת מושרשת בהשקפה מגשימה ביותר. קרובה לה האמונה, שמטעים אותה פוילוס, שאין שכר לצדיקים בלי תחית הגופות. גוף הצדיקים יתחלף ויהיה דומה לגופו השמימי של ישו (הראשונה אל הקורינתיים ט"ו; אל הפיליפיים ג', כא). כמו כן אנו מוצאים ב„ברית החדשה“ את האמונה, שהאדם נברא בצלם אלהים ממש (הראשונה אל הקורינתיים י"א, ז; לפיכך אינו חייב לכסות את ראשו). בנצרות הקדומה קיימת היתה כתה, שנסמכה על בר' א', כו וכר', ולמדה, שלאל יש גוף³⁶. ואף על פי שהנצרות הרשמית,

שנושאה ידעו פרק בחכמה יונית, דחו השקפה זו וביארו את האגדות ביאור אלגורי, קיים היה בנצרות תמיד זרם של הגשמה. במדה שגברה השפעת „הביבליות“ התמימה גברה גם הנטייה להגשמה.

המלחמה הנמרצה של מוחמד נגד עבודת האלילים והכרזתו הנמרצה, שיש בעולם רק אל אחד, לא נבעה גם היא כלל וכלל מתוך הכרת אלהים מופשטה. המונותאיזמוס המוחלט של הקוראן רחוק תכלית ריחוק מן ההפשטה. פעמים אין מספר הוטעם הרעיון, שאללה הוא אחד, שאין לו רעים, שאין לו אשה ובנות או בנים³⁷. בני גיהנום הם אלה המצרפים רעים לאל. יש גם כמין נסיון להביא מופת לאחדות: אילו היו אלים רבים בשמים ובארץ, היו העולם חרב במלחמת אלים (קוראן י"ז, מה; כ"א, כב ועוד). אבל דרישת היחוד הנלהבת הזאת אינה כוללת שום יסוד של תורת הפשטה, שלא היתה לא לפי כח השגתם של אנשי המדבר ולא לפי כח השגתו של הנביא עצמו. אמונת הקוראן מקבילה לדרגה מאוחרת של האמונה הישראלית: דרגת האגדה המדרשית. אין האל מתגלה, לפי תפיסת הקוראן, לבני אדם עלי אדמות, כמו שספרה האגדה הקדומה. מוחמד, „תותם הנביאים“, אינו זוכה לדבור מפי האל אלא מפי גבריאל³⁸. זוהי ההשקפה השלטת בספרות הנבואית היהודית המאוחרת: האל מתגלה באמצעות מלאך. כמו כן שולטת בקוראן השאיפה להשגבת האל ולהעלאתו על כל. האל הוא הטוב, הרחמן, הסלח; הוא יצר הכל לבדו, הוא שולט בכל לבדו, הוא משגיח על הכל לבדו. הוא דורש מאת האדם אמונה ומעשים טובים. האל הוא הרואה, השומע, היודע. „אין דומה לו“ (שם מ"ב, ט; כ"א, ד; כ"ו, קכב ועוד). אבל אין האל מופשט. ללא-דמות. הוא שוכן בשמים, „הגג המרום“, „הגג המשומר“ (כ"א, לג; ב"ג, ה). הוא „אדון הכסא“ (י"ז, מד; כ"א, כב; כ"ג, פח ועוד). לו „מפתחות“ השמים והארץ (מ"ב, י). על השמים הפקיד שומרים, הם המלאכים והשרים העומדים לפניו. הם שומרים על השמים מפני הרוחות-השטנים כדי שלא ישמעו את דברי האל מפי מלאכי מעלה וידעו את אשר גזור מאתורי הפרגוד. ואם יארב רוח להטות אוזן, ירגמהו בכוכבים

37 קוראן י"ז, מג; כ"א, כו; כ"ג, צג; ל"ו, קסט; נ"ב, לט; ע"ב, ג; קי"ב,

ג ועוד.

38 לפי תפיסה מאוחרת דבר מוחמד גם עם האל. אבל לפי מסורת אחת היתה עאישה מכריות, שכל האומר, שמוחמד דבר עם האל, הוא כופר. עיין: Nöldeke, Geschichte des Qorans (1906) ע' 22—23.

ל"ז, ו ואילך; ע"ב, ואילך ועוד). לעתיד לבוא יזכו הצדיקים
את פני האל (ע"ה, כג).
ולפיכך אנו מוצאים, שבאישלם הקדום שלטה ההגשמה שלטון מוחלט.
המחלוקת בענין ההגשמה התחילה רק עם צמיחת המעתיזלה, שנגשה
לבחון את עיקרי האמונה מתוך הנחות פילוסופיות. רק החכמים הללו
דרשו להרחיק את התארים מאת האל ובקשו לפרש את ההגשמות
שבקוראן פירוש פילוסופי. אולם האדוקים התנגדו לזה. והתנגדותם היתה
בשם המסורת המקורית, מעין מה שהיה ביהדות ובנצרות. הם טענו,
שהמאמין צריך להאמין בדברי הנביא כמו שהם, "בלי איך", והנביא
מתאר את האל בתארי אדם. בין הכתות המגשימות היו כאלה, שאמרו
אפילו, שהאל הוא "בשר ודם". אמנם, האל "אין דומה לו", בכח וגבורה
והוד. אבל בבחינת הדמות הוא, "כמוני וכמוך". מאות בשנים נמשכה
המחלוקת הזאת. ואין ספק, שבמדה ידועה צדקו האדוקים: תורת ההפשטה
היתה חדוש, שנבע ממקור חיצוני. יוצרי האישלם לא ידעו את התורה
הזאת כלל ולא עלתה על לבם.
ומכל זה נמצאנו למדים, שהמונותיאזמוס הישראלי בשלש צורותיו
המקוריות לא היה כרוך בהגיון-ההפשטה.

הרעיון הפנימי של האחדות הישראלית

האידיאה המטפיסית היסודית של האמונה הישראלית לא נולדה
מתוך הגיון במערכת העולם וסדרי תופעותיו וקשרי הסבות והמסובבים
אלא מתוך אינטואיציה דתית ראשונית חדשה, שתלתה את כל ההויה
כולה ברצון אלהי עליון ומוחלט.
רעיון-האחדות הישראלי לא נבע מתוך חקר טבע ההויה ומהות
האלהות. הנתיב אל רעיון האחדות מתוך חקר זה עובר בהכרח דרך
ההפשטה. הרעיון ההוא נולד מתוך הרגשה דתית חדשה, הברקה של
האמונה באלהים, שהעלתה את האידיאה של רצון אלהי עליון ושליט.
האידיאה היתה וולונטריסטית ולא ישותית. היא לא חדשה חדוש במהות
האלהות אלא בשרה אמונה באל, שאין כל גבול וסייג לשלטון רצונו.
הוא לא נגשה "אל הערפל", לא בקשה להציץ לפני ולפנים, לא בקשה
להרים את פרגוד תעלומת האלהות. לזה שאפה דוקא האלילות. אבל
היא הכריזה, שבהויה כולה שולט אל, שאין גבול לרצונו, לשלטונו,
לכחו. "כל אשר חפץ עשה". לא ההפשטה אלא העליונות המוחלטת
של הרצון האלהי — זהו רעיון-בראשית של אמונת האחדות
הישראלית.

האידיאה הזאת, משעלתה מבית-נצנוצה, נשתבררה שברירים הרבה. גלומות היו בה כח כל תולדות האמונה הישראלית. היא לא נתנסחה בשיטה של מושגים עיוניים אלא בקשה לה לבוש בסמלים. השלטון והקדושה — אלו היו סמליה הראשיים של האידיאה החדשה.

האל החדש נתגלה לישראל כאל שליט ועושה פלא. האגדה העממית העתיקה מדמה אותו לא מושל בישראל בלבד, אלא כאל עושה פלא בשמש ובירח, בשמים ובארץ, בים וביבשה. הכל כפוף לו. ועוד: אין האגדה העתיקה יודעת שום מלחמה בין יהוה ובין כחות אלהיים אחרים, כמו שנוכח להלן. „יהוה הוא האלהים” — זהו בטויה של האידיאה החדשה. עדות מונומנטלית על שרשיותה של האידיאה הזאת ועל מעמקי פעולתה היא העובדה, שאין ליהוה מיתוס, כמו שנראה בפרוטרוט להלן. אין האגדה הישראלית יודעת לספר כלום על חיי האל, על קורותיו, על גורלו. אין „גורל” שולט בו. אין „תולדה” לאל, אין חמדה, לידה, פריה, גדול, מיתתו וכו'. אין שום מדה מיתולוגית בו. להלן נראה, שכך תפסה אותו גם האמונה העממית. זאת אומרת, האידיאה היסודית של האמונה הישראלית כרוכה היתה מראשיתה בפלוג שרשי בין האל ובין העולם. העולם ותופעותיו, מסכת רקמתו של המיתוס, לא נתפסו באידיאה זו כגלוי חיייו של האל, כלבוש לישותו, אלא — כגבוש רצונו, כמקום שלטונו העליון. האל והעולם הן שתי הויות, שאין ביניהן קשר „טבעי”, מגי, מיתולוגי. האידיאה של השלטון המוחלט של הרצון האלהי נתקה את הקשר ההוא. במקום שיש קשר „טבעי”, יש גורל, סבל, שעבוד להכרזת מיתוס. האידיאה של עליונות הרצון האלהי עקרה את הדמוי, שהוא יסוד ושורש האלילות: דמוי האלהות כקבוצה במערכת חוקי העולם וטבע חמרו וכמשועבדת ל„גורל” עליון. בנתוק הקשר הטבעי-מיתולוגי בין האל ובין חמרו של עולם וחוקו של עולם גלום היה כבוש האלילות. עם העלאת האל על העולם ותופעותיו העלה גם על רבוי של העולם. העליון הוא האחד.

סמל ראשי אחר לאידיאה החדשה שמשה הקדושה. הקדושה היא לא קרבה „טבעית” לאלהות או שייכות של קנין לאלהות (טבו), כמו שבקש להסביר אותה רוברטסון סמית, ולא גבורה וכח עליון, כמו שבקש להסביר אותה דיסו.³⁰ היא מדה של הויה עליונה

30 עיין סמית, Religion, ע' 92 ואילך, 140 ואילך, 151, 395, 401 ועור: דיסו

Sacrifice, ע' 30 ואילך.

על ההווה הטבעית, ספירה מרוממה על ספירות הישות של העולם הנגלה. מעבר לעולם הנגלה יש ספירה של חיים אחרים העולים על ספירת החיים, שהאדם ובעלי החי קיימים בה. העולם הנגלה מושך שפעו מן הספירה הטמירה ההיא. ספירה עליזנה, מוגברת, כזו יש לטוב, והיא הקדושה, וכנגדה יש ספירה מוגברת, תחתונה, כזו גם לרע, והיא הטומאה. כל הנובע מן הספירה העליונה וכל השייך לה — קדוש; כל הנובע מן הספירה התחתונה וכל השייך לה — טמא. כהויה מוגברת זו גנוזים כחות טמירים מוגברים. אבל הכח כשהוא לעצמו אינו מהות הקדושה (או הטומאה) אלא פעולתה. הקדושה מצד עצמה היא מדת הויה ולא פעולה.

ההבחנה בין „החול“ ובין הקודש (והטמא) היא הבחנה יסודית של הדת בכלל ואינה, כמובן, חדושה של האמונה הישראלית. אלא שהאלילות דמתה לה את הקדושה כטבעה בעולם, כמחוברת חבור „טבעי“ עם תופעותיו, מין צד שני וטמיר של מטבע העולם. האלילות הקדישה כמה וכמה חזיונות טבעיים, היא יחדה לכמה וכמה מתופעות העולם קדושה טבעית: היא הקדישה את המים, את האש, סוגי בעלי חיים, עצים, אבנים, מעינות, נהרות, הרים, מערות, היא הקדישה את האדמה, את השמים, את צבא השמים. וכנגד הקדושה הטבעית קבעה ספירה של טומאה „טבעית“. ואילו האמונה הישראלית הסירה כל קדושה מעל תופעות הטבע. אין היא יודעת שום עצם חמרי קדוש מצד טבעו. וסימנך: אין היא יודעת בטבע שום סוג של עצמים קדושים. היא צמצמה את כל הקדושה באל המושל בעולם, באל העל-עולמי. עצמים יכולים להיות קדושים רק קדושה „היסטורית“: ברצון האל או מכח מעשי האל ומצותו. את פעולתה של האידיאה החדשה במעמקיה אתה מכיר ביחוד בתמורה, שחלה בתפיסת הטומאה. האמונה הישראלית אינה יודעת קדושה טבעית, אבל יודעת היא, לכאורה, טומאה טבעית: טומאת המת הזרע, הנדה, הצרעת, הנבלה, השרצים ושאר בעלי החי הטמאים לסוגיהם. זהו זכר לדרגה דתית קדומה. אלא שלעומת זה חלה תמורה בעצם מושג הטומאה: האמונה המקראית אינה יודעת את המושג האלילי של טומאה מסוכנת, הנובעת משורש על-טבעי, דמוני, מיוחד, השוה בדרגת היותו לאלהי. היא בטלה את מושג הטומאה ה„אהורמינית“, הטמא-הרע, כמו שנראה בפרוטרוט להלן. היא אחזה את הטוב ואת הרע ברשות אחת. בזה נתבטאה תמורה עמוקה. שרשית. יש רק רשות אחת של ישות עליונה, של קדושה — של האל. והיא לא בטבע, בעולם הנגלה, ואין היא מחוברת עמו חבור „טבעי“.

הקדושה היא באל, ושפעה תלוי ברצונו ובמצותו. לפיכך שמשו הקדושה לאמונה הישראלית סמל לרוממות אלהיה על כל, סמל ליחודו. היא יחדה את הקדושה לאל ולכל הנובע מרצונו. אין קדוש אלא אחד. בהשגבת הקדושה בטאה את השגבת אלהיה. הקדושה זהו המושג המקביל באמונה הישראלית להפשטה של הדת הפילוסופית. בהשגבת האל הקדוש נחבטאה מין שאיפה כלפי ההפשטה.

אולם לידי רעיון ההפשטה בהיותו הפילוסופית לא הגיעה האמונה הישראלית מתוך עצמה. זה היה צמצום, שנבע בבחינה ידועה מתוך עצם טבעם של תנאי התהוותה וגדולה.

האידיאה היסודית של האמונה הישראלית — עליונות הרצון האלהי, העלאת האל על כל טבע וגורל — לא השאירה מקום למתח של כחות אלהיים נלחמים זה בזה, לדרמה אלהית מיתולוגית. היש מקום לדרמה לפעולה, לשאיפה להתגלמות חיים במקום שיש רצון עליון אחד מכריע? האמונה הישראלית העבירה את הדרמה האלהית-העולמית מרשות הטבע וכתותיו לרשות הרצון האנושי. הרצון האלהי שולט בכל. אבל יש בו „צמצום“ אחד: רצון האדם, שנתנה לו הבחירה החפשית, והוא יכול לחטוא. בחטא האנושי כאילו נפגם הרצון האלהי העליון. וזהו פתח הרע בעולם. מול רצון האל מעמד רצון האדם; במקום המתח המיתולוגי בין כחות אלהיים בא המתח המוסרי בין רצון האל ורצון האדם. זוהי הספירה המיוחדת של הדרמה האלהית באמונה הישראלית. לרצון המוחלט נקבעה שאיפה, שעוד יש לגשמה. האל מצוה, והאדם יכול למלא את מצותו או להמרות את פיו. ולפיכך בא במקום המתח המיתולוגי המתח ההיסטורי. לא קורות האל וחיייו, לא מאוייו, שאיפותיו, מלחמותיו, נצחונותיו בין האלים היו ענין לאמונה זו, אלא קורות מצותו, תורתו, פעולתו בין בני האדם. החברה האנושית, ההיסטוריה האנושית, ההקדשה הדתית והמוסרית של האדם — אלה היו מערכות „מלחמתו“ של האל העליון. מפני זה נכון הדבר, שבין האמונה הישראלית ובין ההיסטוריה והמוסר יש קשר מיוחד. נכון, שאלהיה הוא אל היסטורי ומוסרי, שמקום פעולתו המיוחדת הם חיי החברה האנושית. אבל טעות טעו אותם החוקרים, שדמו למצוא כאן את שורש האמונה הישראלית. באמת היה האופי ההיסטורי והמוסרי של האמונה הישראלית רק תוצאה מאופן התגלמותה של האידיאה המטפיסית היסודית. גם היסוד הלאומי שבאמונה הישראלית היה רק אופן התגלמות, מסגרת הכרחית ולא יסוד ושורש. דבר זה יתברר לנו עוד להלן.

אולם אמונה, שבמרכזה עומדת פעולת האל ומצותו בקרב האדם, לא יכלה להתגבש על מצע רעיון ההפשטה.

המחשבה האלילית הגיעה מתוך הפשטה לרעיון אחדות האלהות וגם לרעיון ריבונות האלהות על העולם המוחש. בקו זה נצטלבו הדרכים. אבל לאידיאה השרשית של האמונה הישראלית לא הגיעה המחשבה האלילית בכל הפשטותיה מעולם: להשלטה המוחלטת של הרצון האלילי על זהויות, לשחרור מוחלט של האלהות מכבלי חוק, טבע, „גורל“. שעבוד־האלהות לטבע ולגורל של המיתוס נשאר קיים ועומד במחשבה האלילית גם בשיאיה המרוממים ביותר. לאלהות הנעלמה, הבלתי־אישית, של הפנתיאיזמוס העולם משמש לבוש „טבעי“, שאין היא יכולה להשירו מעליה. בין הנעלם־הנשגב הקיים באמת ובין לבושו, עולם־התופעות המדומה הנקרא ממנו, יש קשר „חוקי“, הכרחי. זהו משחק־עולם. בשיטת שפינוזה, אחד מגבושיה המובהקים ביותר של המחשבה האלילית, האלהות כבולה בשלשלאות־ברזל של „המדה הגיאומטרית“ ושלטונה הנצחי. זהו „חוק“ האלהות, זהו ה„גורל“, ה„פטום“ שלה. סבת הסבות של אריסטו היא ראשונה במעלת הישות. הכל ממנה, ולמעלה ממנה אין סבה. אבל קשרה עם המסובבים התלויים בה הוא טבעי, הכרחי. אחוזה היא בהם כחוליה בשלשלת. הקשר קשר־עולם בלתי תלוי ברצון אלהי. זהו ה„גורל“, ה„פטום“ המושל באלהות.

ולא זו בלבד אלא שהמחשבה המטפיסית בשאיפתה להפשטה ולהאצלה רוממה את האלהות על כל רצון. הרצון היה לה יסוד אנושי, חפץ ההויה הבלתי־שלמה בדבר, שהיא מרגישה בחסרונה. ואילו האלהות היא השלמות, ולפיכך אין בה שאיפה ורצון. הישות הנחה, השלוח, ללא שנוי ותמורה, וממילא ללא־רצון — זה היה קצה גבולה של ההפשטה. היא רוממה את האלהות על הרצון, וגם נטתה לרומם אותה על האישיות בכלל ולהבליעה בישות לא־אישית או על־אישית. נירונה — זהו מצב „אלהי“ אפני להפשטה האלילית. או: אושר עצמי, ספק־עצמי. או: אידיאה עליונה בעולם נח של אידיאות נצחיות. או: שכל עליון היודע רק את עצמו. הרצון הוא לשיטת שפינוזה, דמיון־שוא. בישות האמתית, האלהית, אין לו מקום. כאן יש רק קשר גיאומטרי של דברים ואידיאות. על אחת כמה וכמה שההפשטה המטפיסית הרחיקה, מתוך שאיפה להשגבה ואצילות, את האלהות מעל עניני העולמות התחתונים, וביחוד — מעל עניני האדם ושאפותיו ותולדותיו. השכל העליון יודע רק את עצמו ולא את העולמות התחתונים. כל שכן שאינו „משגיה“ עליהם ומכלכל את

עניניהם. מרומם ונאצל הוא על כל אלה. ההפשטה המטפיסית שוללת על פי טבעה את ההשגחה. סדר העולם מושרש באלהות, אבל — בכח טבעי, הכרחי, נצחי, ולא בכח רצון משגיח ופועל תדיר. כל שכן שאין האלהות מכלכלת את ההיסטוריה האנושית, שאין היא עושה נפלאות לאדם, שאין היא נותנת לו תורה ומצוות. כמו כן בעלה היא גם על המוסר האנושי. אל „מוסרי“ — גם זו הגשמה אנושית. הדת הפילוסופית מעבירה את מרכז הפעולה מן האלהות אל האדם, אל שכל האדם. האדם צריך לשאוף אל האלהות, לעלות במעלות ההויה ולהגיע לדרגה אלהית. האדם צריך להחלץ מן התומר. עליו להגביר את הנפש השכלית. השלמת השכל היא הדרך אל עולם־האידיאות העליון. בדרגה נמוכה מאמינה הדת האלילית־הפילוסופית גם בכחם של נימוסים מגיבים ידועים ו„קידושים“ מסתוריים להעלות את הנפש למרומים האלהיים. המוסר החברתי יכול גם הוא לשמש בסיס לזה, שלב נמוך בסולם ההשלמה השכלית.

רעיון ההפשטה, כפי שנתגבש בכל רחבי העולם האלילי, לא כלל איפוא את שחרור האלהות משעבודה המיתולוגי ואת השלטת רצונה על העולם. מצד שני הביאה ההפשטה לידי הרחקת האלהות מעל העולם והאדם ולבטול אמונת ההשגחה. זה היה נגוד יסודי לדת העממית. הדת הפילוסופית המופשטת לא נעשתה כשום מקום דת עממית. ולפיכך טבעי הדבר, שהאמונה הישראלית, שהאידיאה היסודית שלה היה הרצון האלהי השליט והעליון, הרצון המצוה והפועל בחיי האדם, לא הלכה בראשיתה בנתיב ההפשטה. אלהיה היה כולו רצון ופעולה; את „מהותו“, שמעבר לפרגוד הרצון והפעולה, לא ידעה. הוא לא היה אל־מרומים נח ושלו, מאושר בספוק־עצמו, שדבר אין לו עם העולמות התחתונים ועם גורל האדם. הוא היה „אל קנא“, מצוה ודורש, פוקד עון ועושה חסד, אל גואל, עושה טוב ובורא רע. קרוב היה לחיי האדם ולגורלו. יתר על כן: הוא היה אל מתגלה. יצירתה המובהקת של האמונה הישראלית היתה הנבואה במטבע הישראלי המיוחד. נושא דבר האל החדש היה לא הכהן ההוגה במסתרי ההויה וכחותיה האלהיים ולא הפילוסוף החי בעולם נאצל של אידיאות אלא הנביא, והיינו — הנביא השליח. הנביא־השליח זוהי תופעה יחידה בעולם ומיוחדת לאמונה הישראלית בתקופת־בראשית שלה. בו נתגבשה מהות האמונה הזאת: אמונה באלהי הרצון והפעולה. לא האדם הוא המבקש, לפי האידיאה, נתיב אל המרומים השלויים של האל, אלא האל הוא היורד לאדם ומורה לו נתיב.

אמונה זו היתה קשורה קשר פנימי בהתגלות ובנבואה.

לא יפלא איפוא, שהאמונה הישראלית נכרכה לפי תומה בדמוי הדמות של אלהי הנבואה והחזון. הדמות היתה סמל הכרחי של האישיות האלהית, של הופעתו לפעול ולצוות ולשפוט, של קרבתו לאדם ולגורלו. סמל — כי יש לשים לב לצמצום, שצמצמה האמונה הישראלית מראשיתה בדמוי הדמות: שהיא הוציאה מרשותה כל דמוי מיתולוגי, כל דמוי, שיש בו משום שעבוד לחומר ולמערכה, כל דמוי, שיש בו משום ספור קורות האל וחיייו. דמוייה אינם תיאורי גורל האל אלא סמלים לגלוי רצונו ופעולתו, כמו שנבאר עוד להלן. ה„פמליה“ של האל אינם אבות, בנים, נשים, עושי מלאכה וכי' אלא שליחים, סמלי שלטונו בעולם. באין חומר ומיתוס נהפכה הדמות מאליה לסמל, למרות מה שאין הפשטה מנוסחת ומפורשת.

ולא עוד אלא שבאמונה הישראלית, אף על פי שלא הגיעה לרעיון ההפשטה, היתה כבושה טרנסצנדנציה כזו, שהמחשבה האלילית בכל הפשטותיה לא הגיעה אליה מעולם. השלטת הרצון האלהי על כל ההווה חצתה את ההווה לשנים: העולם הכפוף לחוק ולמערכה מצד זה, ומצד זה האל שמחוץ למערכה, שמעל למערכה. בין שתי ההוויות חוצץ הרצון האלהי. בין הישות האלהית ובין הישות העולמית אין מגע „טבעי“ כלל: לא מגע של לבוש, כמו בפנתאיזמוס; לא מגע של בבואה וצלם-דמות, כמו בתורת האידיאות של אפלטון; לא מגע של אצילות, כמו בתורת האפלטוניות החדשה; לא מגע של סבה טבעית, כמו בתורת אריסטו. הישות האלהית, שמעבר לפרגוד הרצון האלהי, שונה איפוא ביסודה מישות העולם. העולם נברא ב„מאמר“ — זהו סמל גדול.

כמו כן הגיעה האמונה הישראלית, למרות העדר ההפשטה, לידי השגבת-אלהות כזו, שהמחשבה האלילית לא הגיעה אליה מעולם. וגם להשגבה זו הגיעה מתוך שאיפתה היסודית: להשליט את הרצון האלהי בכל, גם ברע, גם בחומר. מתוך שאיפה לרומם את הישות האלהית בקשה המחשבה האלילית, בעקבות המיתוס, להוציא את הרע מרשות האל. האל הוא הטוב. פגם הוא לדמות אותו גם כשורש הרע. לרע יש שורש מטפיסי מיוחד. הרע הוא משהו זולת-אלהי, שנתערב בטוב. הרע הוא האין, הוא קצה גבול הטוב וכי' וכו'. האמונה הישראלית לא הלכה בדרך זו. היא לא הניחה מקום לישות זולת-אלהית. ישות כזו היא צמצום ברצון האלהות, כחירותה; היא גבול-הכרח לרצונה. האמונה הישראלית אחזה את הרע והטוב ברשות אחת. זאת אומרת: היא העלתה את האלהות על הטוב

והרע. האל הוא לא האור ולא החושך, לא החיים ולא המות. הוא שולט בכל אלה, כל אלה נובעים מרצונו. גם באחד זה של הטוב והרע ברשות אחת כבושה טרנסצנדנטית עצומה.

את בריאת העולם דמתה לה האלילות כולה כהתהוות מחומר קדמון. בעקבות המחשבה המיתולוגית קבעה גם המחשבה המטפיסית האלילית את קדמות החומר כיסוד מוסד. מאת האלהות בא ה"לוגוס", הסדר העולמי, הכח הבורא. אבל החומר אינו מאת האלהות. רעיון קדמות החומר נבע מצד אחד מתוך ההנחה המדעית, שאין יש נברא מן האין. ומצד שני ספק גם את דרישת ההפשטה המרוממת, שהעלתה את האלהות על כל מגע עם החומר. החומר הוא הרע, האין, המות. ולפיכך הוא זולת-אלהי. והנה אנו רואים, שגם בפנה זו לא הלכה האמונה הישראלית בעקבות ההפשטה המטפיסית האלילית. המקרא לפי תומו אינו דן בשאלה זו. מספורי-הבריאה שבמקרא אין להכריע, אם נברא העולם מן האין או מחומר קדמון. אלא שדבר אחד ברור: את ההכרח האלילי במציאות חומר קדמון אין המקרא ידע (עיין על זה להלן: "האמונה הישראלית — אגדות אלהים"). ולא עוד אלא שבה בשעה שהאמונה הישראלית הרגישה במציאותה של הפרובלמה הזאת בנסוחה העיוני, בה בשעה שנתקלה בהנחה המטפיסית על דבר קדמות החומר — דחתה את זו בכל תוקף. חומר קדמון הוא צמצום ברצון האלהי ובשלטון האלהי. גם החומר נברא ברצון אלהים. אין ישות זולת-אלהית⁴⁰. האמונה, שלא הגיעה להפשטה

40 בראשית רבה א', יב: "פילוסופוס אחד שאף את רבן נסליא, אמר לו: צייר גדול הוא אלהיכם, אלא שמצא סמנים טובים, שסייעו אותו: תהו ובהו וחושך ורוח ומים ותהומות. אמר לו: תיפח רוחיה דהאי נברא, כולוהו כתיב בהו בריאה" וכו'. ועיין מאמרו של רב, חנינה י"ב, ע"א: עשרה דברים נבראו ביום ראשון וכו'. וזוהי אולי גם ריונת בן זוסא, ש"הרעיש את העולם" על הכתוב "ויעש אלהים את הרקיע": "ויעש? — אתמהא! והלא במאמר הו"ו" (שם ד', ו). ועם זה אנו מוצאים שאגדת חו"ל מספרת לפי תומה, בעקבות האגדה המקראית, גם על בריאת יש מיש. פ' אמרו, שהעולם הושתת מאבן השתיה (יומא נ"ה, ע"ב). וכן שנינו בברייתא: "ר' אליעזר אומר עולם מאמצעיתו נברא" (כ"ז: "האדמה המוצעת שבאמצע העולם היתה תחלה, ומשם נברא הכל"), "ר' יחושע אומר: עולם מן הצדדין נברא" (כ"ז: "המים שמסביב לאדמה היו תחלה, ומשם נברא הכל: יומא, שם). ועל בריאת האורה אמרו בעלי האגדה, "שנתעטף בה הקב"ה כשלמה והבהיק זיו הדרו מסוף העולם ועד סופו" (בראשית רבה נ', ד). ובמדרש סאוחר טצינו, שהמים נבראו מאור לבוש של הקב"ה, וחארץ מן השלג שתחת כסא חכבוד (פרקי רבי אליעזר, פרק נ"א). האגדה אינה מרגישה בפרובלמה. אבל משחיא נתקלת בדעה, שחומר היה הכרחי ושכלי, "סמנים" לא היה האל יכול לברוא את עולמו, חיא דוחה אותה בכל תוקף.

מטפיסית, הגיעה לידי השגבה זו של הישות האלהית, שהמחשבה האלילית בכל הפשטותיה והאצלותיה לא הגיעה אליה. ושוב היה בזה מן הטרינס-צנדנציה העצומה. זו היתה הכרת-אלהות מיוחדת במינה, שהגתה את הרעיון, שהאלילות הנאצלה ביותר לא יכלה להגות אותו, והיינו, שהחומר נברא, שהעולם נברא יש מאין. זה היה שיא האידיאה האלהית. שהשגבה זו לא נבראה מתוך העלאת אל אחד על כל האלים, כמו שמסביר יום⁴¹, ברור. זו היתה אמונה, שגולדה מתוך אינטואיציה ראשונית מיוחדת: מתוך האידיאה של רצון אלהי עליון.

ולפיכך אתה מוצא, שבשעה שהאמונה הישראלית נתקלה בתחום מגעה עם המחשבה היונית בשאלת הדמות וההפשטה, קבלה את רעיון ההפשטה ועשתה אותו עיקר. להלניסטים היהודים בדמה היה, שזהו רעיון ישראלי יסודי, מגופי האמונה הישראלית, ושחכמי יון קבלוהו ממנה. וכן היה בעיני הגאונים האחרונים, וכן היה בעיני הרמב"ן, איש תמים עם אמונתו, בלי נטיה לפילוסופיה: דבר זה, שאין למעלה צורה ותבנית, "כתוב בתורה ושנוי בנביאים ומשולש בכתובים"⁴². אחר כך נכנס רעיון זה למנין עיקרי האמונה וניתן לו מקום בסדר התפלה. ואמנם, היהדות קבלה את הרעיון הזה מן היונות, אבל עיכלה אותו, הוציאה אותו ממסגרתו האלילית וקנתה אותו בשנוי-מהות. היא מצאה בו השלמה לעצמותה, הכניסה אותו לתוך שיטת רעיונות שונה לגמרי מזו, שבה גולה. באלילות שמש תורת ההפשטה גורם להעלאת האלהות על יסוד האישיות והרצון, להבלעת האלהות בהיות-נצח נאצלה, באידיאה מרוממה על כל רצון ופעולה. היא שמש גורם להרחקת האלהות מעל האדם וחייו ומלחמתו המוסרית. ועם זה לא הביאה לידי רעיון חירות האלהים, לידי שחרור האלהות מחוק המערכה. לא כן ביהדות. היהדות חשה ברעיון ההפשטה השלמה לאידיאה היסודית שלה: שלטון עליון ומוחלט של האלהות על כל, שחרור האלהות מכל שעבוד לטבע, חוק, מערכה, גורל. היא לא הרגישה תחלה בפרובלימה הגלומה בדמוי-הדמות. היא דמתה דמות לאלהיה לפי תומה, ולא הרגישה בזה כל פגם בעליונות רצונו. בחירות המוחלטת של שלטונו האלהי. שבדמות כבוש שעבוד למקום וחוקיו, לא הרגישה. אבל משהרגישה בזה בהשפעת המחשבה היונית — קבלה את ההפשטה כהשלמה הכרחית לאידיאה של האל העליון והחפשי.

41 עיין למעלה, הערה 2.

42 עיין אנתרופו-ה"ל לרבני צרפת.

היא שחררה אותו גם מזיקה למקום. אותו הרעיון, שבאלילות שמש יסוד למושג אלהים רחוק ומרומם, על-איש, על-רצוני, משועבד שעבוד-נצח לחוק ההויה, שמש לאמונה הישראלית השלמה: אחרונה למושג האל החפשי, העליון על כל האיש, הפועל והמצוה. היהדות קלטה את הרעיון עם ששנתה תכלית שנוי את מהותו האלילית. הוא נבלע במושג הקדושה שלה. הוא היה יצירה חדשה, ובבחינה ידועה באמת עצם מעצמיה של היהדות, יצירה מקורית פנימית.

ובכל זאת הססה היהדות וגששה עד שקלטה את רעיון ההפשטה. כאלף שנים נמשכו חבלי הקליטה. זו היתה „שושנה בין החוחים“. ההפשטה סלקה צמצום ושעבוד אחרון והשלימה את האידיאה של העליונות האלהית. אבל בין יסוד ההפשטה ובין יסוד הרצון והפעולה היה נגוד ומתח. אלהי-הדמות של הנבואה והאגדה התאים יותר לשאיפתה המעשית של היהדות. בהפשטה היה ספק עיוני, אבל כבוש היה בה כמין צמצום מעשי. ההפשטה הופיעה לפני היהדות בכל אופן כשהיא קבועה במסגרת של שיטת אידיאות מטפיסיות-אליליות. ברעיון ההפשטה כרוכה היתה ההעלאה על יסוד האישיות, על הרצון, על ההשגחה, על מתן מצוה ומוסר. בכל השיטה כולה היה, לפי הרגשת היהדות, משום שעבוד-האלהות ולא משום שחרורה. ההפשטה עשויה היתה להעמיד את היהדות לפני פרובלמטיקה חדשה, קשה ומסוכנת מאין כמותה. במה יש כאן סיוע והשלמה לאמונה ואיה כאן שורש ה„מינות“ והכפירה? היהדות התמימה בכללה חשה בדת האלילית המושכלת קודם כל את ה„מינות“. ולפיכך דחתה ותיעבה גם אותה לא פחות מאשר את האלילות העממית. היא בכרה את האירציונליות המשחררת שלה על הרציונליות המשעבדת של המטפיסיקה האלילית.

כך מתבארת לנו אחת התופעות המופלאות ביותר של תולדות הרוח. האלילות, הכהנית והפילוסופית, עלתה בהגיונותיה המטפיסיים על האמונה הישראלית והגיעה לידי תפיסת אלהות מופשטה: פנתיאיסטית או אידיאניסטית או סבתית. בבחינה מטפיסית עולה תפיסה כזו, לכאורה, על תפיסה, שיש עמה דמוי-דמות. את רעיון ההפשטה קבלה האמונה הישראלית מן המחשבה האלילית. ובכל זאת תיעבה ושקצה היהדות את האלילות כולה — בשם רוממות האלהים והשגבתו. ביאור התופעה ההיא הוא, לפי האמור: עליונות הרצון האלהי — זה היה רעיון היסוד של האמונה הישראלית. מתוכו הגיעה לידי כבוש המיתוס וסלוק כל שעבוד

מיתולוגי של האלהות, מתוכו הגיעה לידי העלאת האלהות על כל ההווה, מתוכו הגיעה לידי ציור אלהות פועלת, מצוה, מוסרית. ההפשטה האלילית לא כללה את רעיון החירות העליונה, השלטון העליון של אלהות. בבחינה זו נשאר בה מן השאור של המיתוס. היהדות קבלה את ההפשטה רק עם ששנתה אותה שנוי־מהות לפי רוחה. אבל באלילות המופשטה חשה, למרות רוממותה המטפיסית — אלילות, צמצום ושעבוד. ולפיכך נלחמה גם בה.

האמונה הישראלית הושתתה איפוא לא ממאורע היסטורי זה או אחר, לא מכריתת ברית־עם, לא מהצלחה מדינית, לא מזעזועי החורבנות וכו' וכו' אלא מהתגלותה של אידיאה דתית־מטפיסית חדשה. השקפת־עולם־וחיים שלמה עתידה היתה להולד מאידיאה זו ברבות הדורות, אם כי ירדה בשעתה לעולם עטויה במעטה לאומי ואחרונה במאורעות בני־יומם. כבושה היתה בה טרנסצנדנציה, שאין על עפר משלה. אבל היא יכלה להתפס בחזון ובדמות. היא נולדה בדרך האינטואיציה החזונית, ונתנה להתפס בסמלים. ולפיכך יכלה להעשות אמונה עממית. אל שליט שלטון בלי מצרים, כלי־כול, שהכל ממנו, קדוש, נשגב, קנא, מושל בטוב וברע, שולח דבר שלטונו בידי נביאים, אחד ואין עוד — כל אלה נתנו להתפס על ידי הרגש העממי הדתי. אידיאה זו יכלה להולד בין אנשי המדבר ויכלה להלהיב את אנשי המדבר. דוגמתה הלהיבה אחר כך את שבטי ערב בימי מוחמד. היא לא נולדה מתוך הגיונות כהני בבל ומצרים ושאיתם לאחדות על יסוד הכרה מדעית מופשטת. זרה היתה מראשיתה להגיונות אלה. מלחמה היתה לה עם האלילות כולה, ואף את רעיון ההפשטה קבלה ממנה רק לאחר דורות רבים ומתוך התאבקות רבה. היא נולדה מלהב הרגש הדתי, וכולה היתה השגבה והערצה של העליון, האחד, שרצונו מושל בכל. האחדות הזאת היתה השלטת רצון אלהי אחד וחפשי על כל ההווה, ולפיכך היה בה נגוד שרשי לכל האלילות כולה, העממית והכהנית־הפילוסופית. היא לא עברה דרך ההפשטה ולא נזקקה לה. היא נתבטאה בסמלים, ולא במושגים מופשטים. האידיאה החדשה היתה עממית, ופעולתה הראשונית היתה עממית: מלחמת־מעמקים במיתוס, השבתת המיתוס מישראל, יצירת עולם מלא של סמלי־דת לא־מיתולוגיים. אלה היו סמלי חירות אלהים ועליונותו. האידיאה טבעה במטבע שלה את כל תרבות ישראל העתיקה. — על בירורה של תופעה זו עמוד הפרקים הסמוכים.

י. המקרא ואמונת האלים

היודע המקרא את האלילות כהויתה?

כל מי שיעיין בספרי המקרא בלי כל הנחה מוקדמת ויבקש למצוא את הדרכים, שבהם הלכה ההכרה הדתית בישראל בימי קדם במלחמתה עם האלילות, ולהבין, איך הגיעה לידי נצחון פנימי על האלילות ולידי גבוש אמונת האחדות, יבוא במבוכה גדולה. דבר מפליא ומתמיה יתגלה לו אחרי העיון, והיינו, שספרות המקרא אינה יודעת כלל את אמונת האלים של הגויים.

תקופת בית ראשון היתה לפי עדותם הנאמנה של המקורות ההיסטוריים תקופה של „עבודת אלילים“ בישראל: פעם בפעם זנה ישראל מעל אלהיו ועבד „לאלהים אחרים“ מאלהי הגויים אשר סביבותיו. כמו כן אנו רואים, שכמעט כל המקרא כולו מוקדש למלחמה על ה„אלילות“, על האלילות בישראל וגם על האלילות בכלל. מחוקקים, נביאים, משוררים השאירו לנו במקרא מזכרת מלחמתם הקשה, מלחמת דורות, על האלילות. אולם — מה טיבה של „עבודת אלילים“ זו, שישראל היו שקועים בה בימי בית ראשון, ושל „אלילות“ זו, שהמקרא נלחם בה מלחמה כל־כך קשה? הידעה תקופת המקרא, הידעו סופרי המקרא את אמונת הגויים לאמתה — הידעו לא רק את נימוסי הפולחן האלילי, אלא גם את אמונת האלים ואת אגדת האלים של הגויים?

המדע המקראי לכל זרמיו מניח את התשובה החיובית על השאלה הזאת הנחה ראשונה ומובנת מאליה. לא עלתה על דעת שום אדם מעולם לפקפק בהנחה זו ולבחון אותה על יסוד העובדות; אדרבה, השתדלו לבאר את העובדות על פיה. תקופת המקרא ידעה את אמונת הגויים, את המיתוס האליו וגבוריו. עם עבודת האלילים היתה גם אגדת האלים רווחת בישראל בימים ההם. מלחמת המקרא באלילות היא מלחמה בכל אלה. אמונת האחדות היא פרי הנצחון הפנימי על המיתוס, פרי הכרה דתית, ששרתה עם המיתוס

יכלה לו. ולא נחלקו חוקרי תולדות ישראל ביניהם אלא בנוגע לזמן ולאופן התהוותה של ההכרה הדתית הזאת. יש סוברים, שהמלחמה התחילה בדורות קדומים; שבימי אברהם או משה כבר נולדה הכרה דתית עליונה, שהתקוממה נגד המיתוס ואליו והמליכה אל אחד על העולם. הכרה זו היתה במשך דורות רבים נחלת יחידי-סגולה בישראל, שנלחמו עם האלילות העממית עד שגברו עליה לבסוף. לדעת אחרים לא היתה אמונת יהוה בראשיתה מונותאיסטית אלא מונולטרית, ורק בימי הנביאים האחרונים נשללה מציאות האלים ונתגבש רעיון האחדות המוחלטת. אחרים סוברים, שאמונת יהוה היתה בראשיתה דומה היא גופה ביסודה לאמונות שאר העמים ושרק מעט מעט גדלה ועלתה מדרגת האלילות¹. אולם ההשקפות האלה והדומות להן, לכל חילופי נוסחאותיהן, שוות הן בהנחה זו, שבתקופת המקרא היה המיתוס האלילי רווח בישראל כמו בכל עמי הקדם ושאמונת המקרא נתגבשה מתוך המלחמה בעבודת האלים ובאמונת האלים עם יסודה המיתולוגי.

ולא זו בלבד שהניחו כהנחה מובנת מאליה, שסופרי המקרא ידעו את האלילות כהויתנה ונלחמו בה, אלא שחוקרי המקרא בדור האחרון עברו עבודה ענקית דוקא כדי לגלות את רשמי השפעתה של האמונה האלילית על המקרא עצמו. זו היתה פרובלימה מרכזית של המדע המקראי המודרני: לחשוף את שרידי ההשקפות האליליות או האמונות המיתולוגיות, שנשתקעו, למרות כל המלחמה באלילות, באמונה המקראית, אם כי הפררי בלימה הזאת לבשה צורות שונות. השתדלו להוכיח, שיוצרי האמונה המקראית קבלו מן המזרח הקדמון את סתרי התורה הדתית העליונה, שהיתה מצויה בידי כהני הדתות הגדולות (ביחוד בבבל ובמצרים), ושמתוך פתוח תורה זו נוצרה אמונת יהוה העליונה. טענו, שמלחמת סופרי המקרא באמונת המזרח האלילית היתה מכוונת רק נגד הגשמותיה המיתולוגיות, אבל לא נגד עצם תכנה. אבל גם חוקרים, שדחו השקפות אלה וכיוצא באלה, חתרו לגלות את הרקע האלילי של אמונת-יהוה או, לפחות, את עקבות השפעתה של האלילות הנכריה על התהוותה והתגבשותה. השתדלו לגלות במקרא את רשמי האמונה במציאות אלהי נכר, ואף את רשמי ההודאה בלגיטימיות של עבודתם. עלידי נתוח חריף ומחודד של הספרות המקראית מצאו בה המון רמזים ורמזי-רמזים מיתולוגיים, פרי השפעת אמונות הגויים על ישראל. גופי אמונות מקראיות (כגון אגדות-בראשית) בקשו לבאר כפרי עבוד

1 השוה למעלה: "מחקר תולדות האמונה הישראלית", ע' 2 ואינר

נביאי או ישראל-יעממי של אגדות מיתולוגיות, שקבלו ישראל מן הגויים בימי בית ראשון ובימי גלות בבל. וכן להלן.

והנה אמנם אין ספק, שבין אמונת יהוה ובין האלילות יש יחס היסטורי. אמונת-יהוה היא פרק אחד בהתפתחות האמונה האנושית. היא נתהוותה בפרק זמן ידוע. ומובן מאליה, שלא נתהוותה כחלל ריק. בסביבה, שבה צמחה וגדלה אמונה זו — בתוך שבטי ישראל — שלטה אמונה דתית ידועה לפני התגלות אמונת-יהוה, וגם אחרי שנתגלתה לא יכול לבוא בדרך הטבע בבת אחת קץ לאמונה הקודמת. ואמונה קודמת זו היתה בלי ספק — א ל ל י ת. אמונת יהוה יכלה להשתרש בחיי העם ולנחול נצחון רק אחרי שהכריעה את האלילות העתיקה. היא נלחמה עם האלילות, נפתלה עמה נפתולים הרבה, ולא יכלה לה לגמרי; רסיסי אמונות אליליות נשתקעו ונשתמרו בספרות המקראית עצמה. אולם — מה טיבה של מלחמה זו ואי הן נתיבותיה? כיצד התנהלה המלחמה הזאת ואיה ספר תולדותיה? בפתרון שאלה יסודית זו תלוי כל חקר האמונה המקראית כולו.

אבל המדע המקראי, כמדומני, אף לא הרגיש במציאות שאלה זו. ביחס שבין האמונה המקראית ובין האלילות הוא מטפל הרבה, כאמור. הוא משתדל למצוא את השרשים המתבררים את אמונת יהוה עם האלילות ולברר מה קבלה ממנה ולגלות עלידי כך מה שנסתר מעיני בעלי המקרא או מה שחפצו להסתיר. אבל שהמלחמה, שנלחם המקרא עם האלילות, גם היא פרובלימה קשה ומעורפלת — בזה אינו מרגיש כמעט. המדע המקראי מדמה לפי תומו מלחמה זו כדוגמת המלחמה, שנלחמה הפילוסופיה היוונית ואחרי-כן היהדות והנצרות באמונה האלילית. רעיון האחדות נצח את ה"סכלות" הפוליטיאיסטית או את ה"הגשמות" המיתולוגיות — זאת היא השבלונה. ואמנם, המקרא הרי הוא דן, לכאורה, על עבודת האלילים, שהוא נלחם בה, כמו על "סכלות". והמדע המקראי טועה טעות יסודית בחשבו, שמלחמה זו של המקרא נגד ה"סכלות" האלילית היא מלחמת חיי; זאת אומרת, שבמלחמת אמונת יהוה נגד האלילות, שבאה לישראל מן החוץ (נגד עבודת בעל, עשתורת, כמוש, מרודך וכו'), גלתה אמונה זו את כל עומק מהותה ושמתוך נפתולים אלה הגיעה לנצחונה הפנימי על האלילות (שהרי האלילות הנכריה היא היא ה"סכלות", שבה נלחם, לכאורה, המקרא כולו). מפני זה רואה המדע המקראי בחקר היחסים שבין אמונת יהוה ובין אמונת הגויים את ראשית תעודתה. כאן כל כובד הפרובלמטיקה שלו: אם היתה האלילות הנכרית חוקית בישראל או אם קבלה אותה האמונה העממית בלבד, אם נאסרה כבר בימי קדם או אם רק

הנביאים המאוחרים החלו לקנא ליהוה ולהלחם באלילים. ואין הוא רואה, שהמלחמה, שנלחם המקרא עם האלילות הנכריה, אינה פוגעת באמונת האלים אף פגיעה כל שהיא. שה"אלילות", שהמקרא נלחם בה, אינה כלל אמונת הגויים באמת, ושמתוך נצחון אידיאוני על אלילות זו בלבד לא יכלה להברא אף אידיאה אחת בת-ערך, וכל שכן שמתוך נצחון זה לא יכלה להברא אותה האמונה, שעתידיה היתה להכריע את האלילות בעולם. ולפיכך, אם עלתה אמונת יהוה למדרגת אמונה רמה ונאצלה, לא היתה עליה זו פרי אותם הנסתולים, שנפתל המקרא עם אמונת הגויים. שאלת השפעת אמונת הגויים על ישראל בתקופת המקרא היא שאלה חשובה מאד בפני עצמה. אבל התפתחותה הפנימית של אמונת יהוה בעל כרחך אינה קשורה באמונת הגויים, אם בבחינה חיובית (עד כמה קבלה ממנה) ואם בבחינה שלילית (עד כמה התנגדה לה ושללה אותה), מאחר שהמקרא אינו יודע כלל את אמונת הגויים לאמתה.

דבר זה, שהמקרא אינו יודע את האלילות לאמתה, אנו למדים מתוך בחינת כל מקורותיה של הספרות המקראית. עובדה היא, שאין להיזהר: הספרות המקראית אינה מביעה בשום מקום את יחסה לאמונת האלים של הגויים. דבר זה אינו מסקנה, אינו פרי היקש ולמוד דבר מתוך דבר. אין כאן אלא נסוח עובדה בלבד, כמו שנראה להלן. אבל מהבחנת העובדה הזאת יש להוציא את המסקנה ההיסטורית-הגנטית. שהאמונה המקראית לא נתהוותה מתוך שלילה מוכרת של המיתוס ואמונת האלים ומתוך המלחמה בהם. כל שכן שלא נתהוותה מתוך המלחמה ב"אלילות" בימי בית ראשון.

מהות האלילות ועדות סופרי המקרא עליה

בשאלת יחסו של המקרא לאמונת האלים של הגויים הרבו מאד לדון². ואין פלא, שהרי בשאלה זו תלויה סוף סוף השקפתנו על התפתחות האמונה הישראלית בימי קדם. אבל במרכז הפרובלמה הזאת העמידו את

2 עיין Fr. Baethgen, Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte: Der Gott Israels und die Götter der Heiden, 1888. ועיין ביחוד מחקרו היסודי והמסכם של בוירדיסין: Die Götter der Heiden, 1888. וציין בראשיתו, אבל בשאלה זו עסקו באמת כל חוקרי תולדות האמונה הישראלית, והיא בעצם שאלת-היסוד גם במחקריהם של קינג, שטרד, ול הויזו וסיעתם, של ה"פנבלייס" (שטוקן, ווינקלר, ירמייאס וכו') וכן גם של גונקל וסיעתו וכו'. לאחרונה הקדיש לעניין זה מחקר מיוחד אייספלדט, עיין: Eissfeldt, Gott und Götzen im A. T. (1891), T. S. K. ע' 151—160. השוה להלן, חזרה 22.

השאלה, אם נשתמר בספרות המקראית זכר לאמונת העם או גם לאמונת נושאי דת יהוה בתקופה הקדומה במציאותם של אלהים אחרים מלבד אלהי ישראל. הנחשב יהוה מתחלה רק לאל לאומי, המושל בעמו בלבד. ליד אלים אחרים, המושלים כל אחד בעמו? ההיתה דתו מראשיתה רק מונולטרית, מונרכית-פוליטיאיסטית, הנותיאיסטית? ומתי נולדה הדעה, שלא רק אסור לעבוד לאלהים אחרים, אלא שאין אלהים אחרים, מלבד יהוה? זאת אומרת: מתי ועליידי מי נהפכה חמנוולטריה למונותיאזמוס מוחלט? אולם באמת קודמת לשאלה זו שאלה אחרת: מה יודע המקרא ומה ידעה תקופת המקרא על אלהי הגויים? מה מספר לנו המקרא על טיב האלים, שהגויים עבדו להם, ועל אופי האמונה בהם? שאלת ההודאה והכפירה במציאות אלהי הגויים תפתר אולי ממילא עם פתרון השאלה הזאת.

מה היתה האלילות באמת ואיך נשתקפה בספרות המקרא?
על מהות האלילות עוד נשוב לדבר בפרוטרוט להלן. לעניננו כאן יכולים אנו להסתפק בהגדרה הרגילה: האלילות היא ביסודה ושרשה האלהת חזיונות טבעיים. האלילות מדמה את האלהי ככחות או ישויות הנכללים בחזיונות הטבע או כישויות נפרדות מהם וקשורות בהם באופן זה או אחר. על קרקע האלהת הטבע צמח המיתוס בצורותיו השונות. האלילות בצורתה העממית הנפוצה ביותר דמתה לה את האלהות בדמות רוחות ואלים אישיים, השוכנים בכל רחבי עולם והעומדים ביחס מסוים זה אל זה ואל האדם. האלים האלה הם גבורי האגדה העממית, עליהם נשאו המשוררים את משלם, להם בנו בתים למשכן, להם הקימו מצבות ופסילים. אלים אלו הם הם גבורי הראשיים של המיתוס. בפולחן האלילי בכל דרגותיו תפסה עליפי רוב מקום חשוב עבודת עצמים שונים, גלמים טבעיים או צורות עשויות בידי אדם, שנחשבו לנושאי הכח האלהי או למשכן הישויות האלהיות או לסמליהן ושבהם היה הריטוס קשור. פטישים ופסילים אנו מוצאים כמעט אצל כל העמים האליליים, אם גם לא אצל כולם (לפרסים הקדמונים, למשל, לא היו פסילים). עבודת הגלמים והצורות אינה מומנט מהותי באלילות, אבל היא צמחה על קרקעה באופן טבעי. לדרגה ידועה של האלילות אפינית היא בפרט עבודת הצורות. מתוך השאיפה לדמות דמות לכחות האלהיים החיים המושלים בעולם נולד סמול האלהי בדמות אדם או שאר בעלי-חיים. מתוך כך נולדה השאיפה לכבד את האלהות על-ידי כבוד דמותה בעץ או באבן. עבודת הפסילים קשורה איפוא קשר טבעי באמונה במציאות אלים אישיים בעלי דמויות מסוימות, השוכנים בחזיונות הטבע או מושלים בהם.

איך נשתקפה האלילות במקרא ומה היינו יודעים עליה, אילו לא היו לנו מקורות אחרים, מלבד ספרי המקרא?

לאלילות בתור האלהת הטבע נשתמר זכר. במקורות המקראיים מס' דברים ואילך (ירמיהו וכו') נזכרה עבודת צבא השמים. אבל עבודה זו נזכרה בתור פרט, בתור צורה אחת מצורות עבודת האלילים. (השוה להלן). לאלילות בתור עבודת רוחות ואלים חיים נשתמר גם כן פה ושם זכר בודד וארעי. במקורות אחדים נזכר כלאחר יד, שהגויים עובדים לשדים ולשעירים. (השוה להלן). אולם עיקרה של האלילות, לפי המקרא, היא עבודת אלילי הגויים. שנזכרו בשם: בעל, עשתורת, כמוש, מלכם, בל, נבו, אמון ועוד ועוד. והנה פלא הוא, שאין המקרא יודע שום קשר בין שלש אלה: בין חזיונות הטבע, בין השדים והשעירים ובין האלים הנזכרים בשם. בשום מקור מקראי לא נאמר ולא נרמז, שהאלים הנקראים בשם הם שדים או שעירים או שנחשבים הם בעיני הגויים לסמלי חזיונות הטבע. יותר מזה: בשום מקור מקראי לא נזכרה ולא נרמזה מהותו הטבעית או המיתולוגית של שום אל מן האלים הנזכרים בשם, ולא נזכר שום ענין מיתולוגי ביחס אליהם. ואילו לא היו לנו מקורות אליליים, לא היינו יודעים מן המקרא כלום ע"ד טיבם המיתולוגי של „אלהי הגויים“. זאת אומרת: עבודת „צבא השמים“ היא לפי המקרא עבודת חזיונות הטבע עצמם, מין פטישיזמוס טבעי. עבודת „השדים“ הנזכרת כלאחר יד היא עבודת רוחות בני בלי שם. ואילו מן הפנתיאון האלילי-המיתולוגי נשתמרו במקרא רק השמות. כל האגדה העממית האלילית, שהיתה קשורה בשמות אלה, נשרה לגמרי ולא נשאר לה כל זכר. ולא עוד אלא שמכל מה שהמקרא אומר על „אלהי הגויים“ אנו למדים בבירור, שבאמת אינו יודע את האגדה האלילית, יסוד האלילות העממית, כלל וכלל.

לעומת זה מרבה המקרא להזכיר עד בלי די את עבודת הפסילים, שהיתה קשורה באלים הנקראים בשם. אולם מה טיבה של עבודת פסילים זו? אם אין האלים הללו רוחות חיים, כתות טבעיים או דמויות מיתולוגיות, ה שוכנים בפסילים או המסומלים בפסילים — מה טיב עבודת הפסילים המוקדשת להם? ברור, שעבודת פסילים זו אינה אלא פטישיזמוס. ה„אלהים“ הנזכרים בשם במקרא אינם איפוא בעל כרחך אלא סמלים פטישיסטיים. ואמנם, ההשקפה על האלילות השלטת במקרא והמוטעמת בכל מקורותיו פעמים אין מספר היא, שהאלילות אינה אלא פטישיזמוס.

האמונה האלילית של עמי המזרח בתקופת המקרא עמדה על דרגה מיתולוגית מפותחת. אליליה ואלילותיה מופיעים באגדה ובספרות הפולחנית כשהם טבועים במטבע אישי-מיתולוגי מסויים, שהיה מפורסם לא רק בין הכהנים ויוצרי האגדות, אלא במדה ידועה גם בעם. היא הבחינה בין אלהי השמים ובין אלהי האדמה, בין אלהי החיים, האהבה, הפריה ובין אלהי המות והכליון. היא יחדה לאלים תפקידים מסויימים בטבע: היא יחדה אלים לאור ולחושך, לברק ולרעם, לרוח ולגשם, לאש ולמים. היא ידעה אלהי הרים, מעינות, נהרים, יערות. מלבד זה הבחינה האלילות ההיא באלהיה הבחנה מינית: היא ידעה אלילים ואלילות. הבחנה זו היא אחד מיסודות האלילות בכלל, ומעורה היא בעצם שרשה. על יסוד כל אלה רקמה האגדה האלילית רקמת ספורים, שהיה בהם משום היסטוריה של האלים. התיאוגוניה ספרה ע"ד ראשית האלים וקבעה יחסים בין בני הפמליה האלילית. המיתולוגיה ספרה ע"ד מלחמות האלים, ע"ד אהבותיהם ושנאותיהם, ע"ד יחסיהם זה אל זה וע"ד יחסיהם אל בני-האדם. באגדות אלה היה הפולחן האלילי קשור, והן היו הרוח החיה באלילות הכהנית ובמדה ידועה גם בעממית.

מה נשתמר מכל זה בספרות המקראית, פרי מלחמת אלף שנים באלילות?

בכמה מקומות במקרא מדובר על אלהי הגויים בלשון, שאפשר להבין אותה, כאילו הכוונה לאלים. בשיר קדום נאמר: **אוי לך מואב, אבדת עם כמוש, נתן בניו פליטם ובנתיו בשבית וגו' (במ' כ"א, כט; השוה יר' מ"ח, מו).** אם נאמר, ש"כמוש" הוא נושא ל"נתן", ידובר כאן על כמוש אולי כעל אל חי ופועל. וכן מדבר יפתח על כמוש כעל אל המוריש ארץ לבני עמון (שופ' י"א, כד). אמונה בבעל-האל נרמזה אולי בספור ע"ד הריסת מזבחו עלידי גדעון (שופ' ו', כה-לב): **"אם אלהים הוא ירב לך".** בלגלוגיו של אליהו על הבעל מדומה הבעל, אם גם רק דרך התול, כאליל חי: **"כי שיח וכי שיג לו וכי דרך לו, אולי ישן הוא ויקץ" (מל"א י"ח, כו).** וכן גם בבטוי ו"אין קול ואין עונה" (שם, כו)³. במל"א כ', כח נרמזה

3 אולם בשום פנים אין הדבר מוכח, שבכתובים אלה הכוונה לאלים ממשי. מכיון שהפסל נחשב במקרא ל"אל", טבעי הדבר, שמדובר עליו כעל "אישיות". וכן אתה מוצא, שאף מעשים היסטוריים מיתוסים בפירוש, על דעת עובדי האלילים, לפסילים (שם' צ"ב, ד, ח; מל"א י"ב, כח; השוה יש' מ"ח, ה). אפני הדבר להלן, שאליהו אינו משחמש בלגלוגיו בשום מוטיב מיתולוגי. ונראה, שעיקר הלעג הוא, שהוא מדבר על הפסל כעל חי, שיש לו "שיח ושיג" וכו'. ועיון עור על כל זה להלן: "האמונה העממית — דמות יהוה באמונה העממית".

ההבחנה האלילית בין אלהי הרים ובין אלהי עמקים, אם גם בדברים, שנאמר כלפי אלהי ישראל. מלבד זה אנו מוצאים כבר במקרא אותה ההשקפה, שנתפרסמה בזמן מאוחר בין היהודים ההלניסטים ועברה מהם אל הנוצרים, והיינו, שאלהי הגויים הם שדים, דמונים (אף-עלפי שמצינו הערכה כזו במקרא רק בצורה כללית ולא ביחס לשום אל הנזכר בשם). שירת „האזינו“ מרוממת את אלהי ישראל, שהנחה את ישראל במדבר „בדד“, ואין עמו אל נכר. אלהי הנכר ה„זרים“, הם „שדים לא אלה“, ואין בהם מועיל (דב' ל"ב, יב, טז—יז)⁴. כמו כן נקראו „עצבי כנען“, שישאל היו מקריבים להם קרבנות אדם, בשם „שדים“ בתה' ק"ו, לו, וזבחי בעל פעור — „זבחי מתים“, שם, כח⁵. הצד השווה שבכל המקראות האלה הוא, שבהם נזכרו אלילי הגויים לא כעצמים פולחניים בלבד, אלא כרוחות פועלים. אם באמת ואם לפי דמיון הגויים⁶. ואף על פי שבכמה מן המקראות האלה אי-אפשר להכריע, אם הכוונה לאלים או רק לפרסוניפיקציה של הפסילים, אין ספק, שבכמה מהם מנצנצת ההרגשה, שהגויים עובדים לא לפסילים בלבד אלא גם לאלים ורוחות⁷.

4 לפי דעת קצת מפרשים (קניג, שמיאורנגל ועוד) אין המלה „שדים“ מכוונת לאלהי הגויים. אבל באמת זוהי משמעותו הפשוטה של הכתוב. המלה „שדים“ מקבילה למלה „בורים“ שבפסוק הקודם. וגם מן הבטוי „ואין עמו אל נכר“ נראה, שבעל השירה מרמה לו את אלהי הנכר כרוחות. ולחלו הוא אומר על האלים, אם גם בלעג: אשר חלב זבחימו יאכלו, ישתו יין נסיכם (לח). וכן אתה מוצא, שבעל השירה אינו מונה את ישראל בעבודת פסילים. אל הנכר הוא „צור“, אלא — „לא כצורנו צורם“.

5 השבעים תרגמו „שדים“ גם את המלה „אלילים“ בתה' צ"ו, ה, וכן תרגמו „לגד“ ביש' ס"ה, יא „לשד“ (ואולי נרסו „לשד“?). אבל תרגום זה קשור בהשקפה ההלניסטית על האלילים. יש גורסים גם בהושע י"ב, יב, במקום „שורים“, „לשדים“, בסיוע גרסת הע' „שרים“. — שדים נזכרו בתנ"ך גם במקומות אחרים. בויק' י"ז נזכרה זנות ישראל אחרי „השעירים“, רוחות השרה, שחיו זוכחים להם זבחים (ז). במתנה שלוח השעיר לעזאזל המדברה (שם ט"ז) נשתמר, כנראה, זכר לעבודת אחר מתם. וכן נזכרו שעירים בתור שוכני חרבות ביש' י"ג, כא; ל"ד, יד. אבל שעירים-שדים אלה דבר אין להם עם אלהי הגויים, אלא הם סבני תפנתיאון הישראלי הקדמון. גם פילית בביש' ל"ד, יד, אף-עלפי שהיא ידועה לנו כשרה בבית, כבר נתאזרחת בישראל מימי קדם ולא נחשבה לנכריה. לשעירים ישראלים מכוון, כנראה, גם הכתוב בדה"ב י"א, טו. וכן הכתוב במל"ב כ"ג, ה, אם נגרום „במת השערים“. כאן אנו דנים רק בציוורים, שהיו רווחים בישראל מאותם האלילים, שנחשבו בעיניהם לאלהי הגויים.

6 מה שאין כן הכתוב הידוע בש"א כ"ו, יט, שבו דוד כאילו מודה בעבודת אלהים אחרים בארצות תגויים: גם כאן מדובר על האלילים כעל נושאי פולחן. ועיין על זה עוד לחלו: „האסונה העממית“ — אוניברסליזם ומנותיאיזם.

7 עק נרול הוא, אם יש פסצוא זכר להכרה כמציאות א"י חנויים ואו זכר

מלבד זה אנו מוצאים במקרא את הידיעה הכללית, שעובדי האלילים מיחסים לאליליהם כח ידוע להיטיב ולהרע. לאלילים הם מקריבים קרבנות או מתפללים אליהם ומבקשים מהם, שישפיעו עליהם טובה או יעזרו להם בצרה. האלילים מושיעים בעת צרה ומלחמה (יר' ב', כח ובמקומות רבים), וכן להלן.

אולם בזה הגענו לקצה גבול ידיעתם של סופרי המקרא (יותר נכון: של קצת סופרי המקרא) בטיב אמונת האלים. אין אנו מוצאים במקרא ידיעה ברורה כל שהיא ע"ד תפקידיהם השונים של האלילים בטבע ובחיי האדם, ואין אנו מוצאים שום ידיעה ע"ד פרצופם המיתולוגי, ע"ד תפקידם באגדה האלילית. האלילים נקראים במקרא על שם עמם וארצם, כלומר על שם מקומות עבודתם: „עשתרת אלהי צידנים“, „מלך שקוץ בני עמון“, „כמוש שקוץ מואב“ וכן להלן. אבל אף אחד מן האלילים לא נזכר על שם תפקידו הטבעי או מפעלו המיתולוגי או מקומו במערכת האלים, כמו שהם נזכרים בספרות מצרים, בבל, אשור, כנען, חת⁸. לא רק ידיעה במדות

לאמונת הנויים (במציאותם) בכל אותם המקראות, שבהם יהוה מרומם „על כל אלהים“, כגון: מי כמכה באלם יהוה (שם' ט"ו, יא); גורל יהוה מכל האלהים (י"ה, יא); נורא הוא על כל אלהים (תה' צ"ו, ד); השתחוו לו כל אלהים (צ"ו, ז), עיין גם תה' ע"ו, יד; פ"ו, ח; צ"ה, ג; קל"ה, ה ועוד. המושג „אלהים“ כולל את כל המצויים האלהיים, ונקראו כך „אלים“ הפנתיאון הישראלי הקדמון וגם המלאכים, עיין: בר' ל"ב, ג, כט, לא; הושע י"ב, ד—ה; שופ' ט', ט; יב; י"ג, כא—כב; השוה בר' ל"ג, י; זכ' י"ב, ח; תה' ח', ו; פ"ב, א. ומצינו כנוי זה גם לנפש מת: ש"א כ"ה, יג (וכן גם, כנראה, יש' ח', יט). השוה: טורטשינר, מנחה לדוד (י"ז), עמ' ע"ו. לפיכך יתכן, שבכמה מן המקומות הללו המליצה מכוונת „אלהים“ אלה (הנקראים גם „בני אלהים“ או „בני אלים“), ומקורה בתעלאת יהוה על כל הממליה שלו. שכן מצינו את השבח „מי כסוד“ בפירוש בצירוף זה: כי מי בשחק יערך ליהוה, ידמה ליהוה בבני אלים. אל נערץ בסוד קדשים רבה ונורא על כל סביביו — מי כסוד חסין יה וגו' (תה' פ"ט, ז—ט). כי שבה זה אנו מוצאים לא רק בפרקים סוגות איסטיים בהחלט, אלא גם בכפר המכריו ומטעים בפירוש את אפיה חפשי סטי של האלילות כספר דברים, עיין דב' ג', כד, השוה י', יז; אלהי האלהים ואדני האדנים, וכן השוה דנ' י"א, לו עם ה', כג. אמנם, בכמה מקראות יהוה מרומם בפירוש על אלהי הנויים, כגון תה' צ"ו, ד—ה. אבל גם במקראות כאלה אין למצוא כוונה לאליים דוקא, שכן נסמכו גם להטעמת הפטישיזמוס של האלילות, עיין תה' קל"ה, ה, טו—יח; יר' י', ו ואילך. וכן הוא אומר בכתוב אחר: „אין כמוד“, ומסיים: „ואין אלהים זולתך“ (ש"ב ז', כב).

8 למשל: אֲנִי, מֶלֶךְ הָאֲנוֹנִיכִים; אֵלֶיךָ, אֲדֹנֵי הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ; מְרֹדֵךְ, בְּנוֹ כְּכֹרֵךְ שֶׁל אָהֶב; עֲשֵׂתֶךָ הַקְדֵּשָׁה; תִּמְזֹן הָרוּעָה וְכו'.

המיתולוגיות של האלים ויחסיהם בתור מערכת־ציורים קבועה אין אנו מוצאים בתנ"ך, אלא שום זכר להבחנה מיתולוגית אין אנו מוצאים. המקרא אינו מכיר אפילו את ההבדלים המיניים של האלים וכולל אלים ואלות בשם „אלהים”: „עשתרת אלהי צידנים” (מל"א י"א, ה, לג), או: „עשתרת שקץ צידנים” (מל"ב כ"ג, יג). כבר עמדו על זה, שבלשון עברית אין מלה לסימון אלהות נקבית⁹. אולם בזה בקשו למצוא דאיה לנטיה מונותיאסטית טבועה בנפש העם הישראלי, שנתבטאה גם בטבע לשונו. אבל באמת אנו מוצאים, שהישראלי תפס יפה את ההבחנה המינית ברשות המצויים האלהיים כשהיא לעצמה, וראיה לדבר הוא הספור ע"ד בני האלהים, שחמדו את בנות האדם והולידו מהן בנים (בר' ו', א—ד). כמו כן לא גרם כאן טבע הלשון, מאחר שבעברית אפשר היה לומר פת אלהים, גם אלה או אליה¹⁰. ואם גם היתה „נטיה מונותיאסטית” — הלא עבד העם במשך דורות לאלהי נכר. והשאלה היא, אם ידע גם את המיתוס הנכרי. ואם ידע, הלא ידע בהכרח גם את ההבחנה המינית, שהיא יסוד מיסודות האלילות ושהיא שוררת בכל האגדה האלילית. ובמה אפשר איפוא לבאר את העובדה, שהמקרא אינו יודע את ההבחנה ההיא, ושאין לה זכר אפילו בלשונו? מכל מקום ברור, שבתקופה, שלא ידעה אפילו את ההבחנה ההיא, לא היה המיתוס האלילי רווח ומפורסם בעם.

דבר זה אנו למדים גם מכל מה שהמקרא אומר בדבר עבודת „צבא השמים”. אנו יודעים, שבין האלילים הנזכרים בשם במקרא היו אלהי מאורות השמים: כמוש, עשתורת, בל, מרודך, נבו וכר'. אולם אף פעם לא נסמך שם משמות האלילים לעבודת צבא השמים. עבודת כמוש, מרודך לחוד, ועבודת השמש לחוד, עבודת עשתורת לחוד, ועבודת הירח לחוד. המקרא מונה תמיד את עבודת צבא השמים ליד עבודת הפסילים (נושאי שמות האלילים) בתור מין שני של עבודה־זרה. דב' ד', טז ואילך אוסר תחלה עבודת כל מיני סמלים ותמונות אשר בשמים ממעל ואשר בארץ מתחת, ואחרי זה הוא אוסר את עבודת השמש והירח וכל צבא השמים.

9 עיין רנן, *Histoire générale* ע' 6; בטנן בספרו *Beiträge* הנ"ל, ע' 201; פורניל, *Prophetismus*, ע' 23 ועוד. אמנם, מצינו את ההבחנה הכוללת „הבעלים והעשתרות” (שופ' ב', יג; יז, ו ועוד). אבל הבחנה זו אינה אלא הכחנת צורות הפסילים, שהיתה בהם זכרות ונקבות. השוה דב' ד', טז; יחז' ט"ז, יז. על זה מעידה גם צורת הרבוי. 10 וכן „בעלה” מן „בעל”. ומצינו באמת „בעלה” ו„בעלת” בתור שם אליה בשמות מקומות (יהושע ט"ז, ט; י"ט, טר ועוד).

וכן נמנו במקומות אחרים השמש והירח וכל צבא השמים ליד ה"אלהים אחרים" (שם י"ז, ג; יר' י"ט, יג; והשוה מל"ב י"ז, טז; כ"א, ג; כ"ג, ד, ה ועוד). עבודת "מלכת השמים" (שהיא, כנראה, הירח) נזכרה ליד עבודת "אלהים אחרים" (יר' ז, יח; השוה שם מ"ד, יז ואילך), ולא מצינו, שמלכת השמים תקושר במקרא עם עשתורת או איזה אל אחר מן האלים הנקראים במקרא בשם. וכן רואה יחזקאל את זקני ישראל משתחווים "קדמה לשמש" (יח' ח, טז). אבל שיש קשר בין עבודה זו ובין עבודת כל "גלולי בית ישראל", שראה הנביא קודם לכן (שם, י), אין הנביא אומר. וכן אין רמז בדברי הנביא, שה"שמש" המכוון כאן הוא איזו דמות מיתולוגית אישית, כשמש האשורי. מכל המקראות חלו אנו למדים, שעבודת צבא השמים שבמקרא היא עבודת חזיונות השמים עצמם ושהמקרא אינו יודע שום קשר בין צבא השמים ובין האלילים, שאת שמותיהם ועבודת פסיליהם הוא מזכיר.

ולא זו בלבד אלא שגם אפים של מוטיבים המיתולוגיים, שאנו מוצאים במקרא, המשמשים למחקר ראייה להשפעת האלילות על ספרות המקרא ועל תקופת המקרא, יכול לשמש לנו באמת ראייה, שהאגדה האלילית הנכריה לא היתה ידועה בישראל. היסודות המיתולוגיים מרובים ביחוד באגדות-בראשית, שביניהן ובין אגדות בבל ואשור יש דמיון רב. כמו כן נשתקעו בשירה המקראית כמה וכמה מוטיבים של מיתוס. אנו מוצאים רמזים למלחמת-קדומים בין יהוה ובין חיות-בראשית, דוגמת המלחמות, שהמיתוס האלילי מספר עליהן. יהוה גלחם מלחמת נצחון ב"רהב" ו"עזריה" (יש' נ"א, ט; תה' פ"ט, יא; איוב ט', יג; כ"א, יב), ידו חוללה "נחש ברח" (איוב כ"ו, יג)¹¹, וזרעו — תנין-בראשית (יש' נ"א, ט), הוא פורר בעונו ים, שבר ורצץ ראשי תנינים ולויתן על המים (תה' ע"ד, יג—יד). במקראות אלה וכיוצא באלה מצאו חוקרי המקרא (ביחוד גונקל וסיעתו) את עקבות השפעת המיתוס האלילי על ישראל בכלל ועל אמונת יהוה בפרט. על ידי חשוף השרשים האליליים של אגדות ושברי אגדות אלה דמו לגלות את עקבות עבודתם של נושאי אמונת-יהוה, שעבדו את החומר המיתולוגי הנכרי, כבשהו ושקעוהו בנדבכי אמונת-האחדות הישראלית.

11 השוה יש' כ"ו, א. הציורים "נחש ברח" "נחש עקלתון", "לוייתן" וכן ענין המלחמה בהם מקורם כנעני, ובכתיבים מתאימים נמצאו בכתובות, שנתגלו בזמן האחרון בראש-שמרה, עיי' : Virolleaud, Un poème phénicien de Ras-Shamra, Syria, 1931, ע' 193 ואילך, עיי' שם, ע' 857; גינוברג, כתבי אוגרית, ע' 47—48. נראה איפוא, שהם קנין כנעניישראל מן שותף מימי קדם. — ע"ר ראש שמרה עיי' עוד להלן, הערה 16.

שאלת היסודות המיתולוגיים שבספרות המקרא היא פרק בפני עצמו. יסודות אלו יכולים להיות גם ירושה מן התקופה שלפני אמונת יהוה. כאן אנו דנים קודם כל בשאלה, אם קבלו ישראל בתקופת המקרא (או ביתר דיוק: משנוצרה בתוכם אמונת יהוה) יחד עם עבודת האלילים גם את אגדת האלים. והנה מה אנו רואים? לא נזכר במקרא אף מוטיב מיתולוגי אחד הנחשב לזר, לאלילי, המורגש כמחובר לעבודת האלילים. מפליא הדבר, שבכל האגדות וקטעי-האגדות שבמקרא, שיש בהם משום סגנון מיתולוגי, יהוה לבדו מופיע כפועל אלהי. אבל אין שום זכר במקרא לספורים ע"ד עלילות אלי הנכר. בשום ספור מיתולוגי אין אליל מן האלילים, שישאל על עבדו להם, ממלא איזה תפקיד. רהב, תהום, תנין, לויתן, נחש, אינם נחשבים למצויים אליליים (אחת היא מה מקורם ההיסטורי), והם מופיעים באגדה. אבל אין לא תיהמת ולא מרודך ולא הדד וכו'. לא נזכרו אגדות כאלה גם בתור ספורי כזבים של הגויים; לא נרמזו אפילו במליצה פיוטית. בין אויבי יהוה ובין אנשי מלחמתו לא נזכר שום אל נכרי. אחד מן הפלאים שבספרות המקראית רבתה. אים הוא, שדוקא באגדות-בראשית (בר' א'—י"א), שבהן משוקע רוב החומר המיתולוגי, אין שום זכר לאלילות בכלל. האדם בתקופה ההיא יודע רק את יהוה-האלהים. בין הדמויות והפעולות המיתולוגיות ובין האלילים לא יתכן כאן ממילא שום קשר¹².

12 את המיתוס ע"ד מלחמת-בראשית בין יהוה ובין תהום, רהב, תנין, לויתן וכו' חושב מובינקל ליסוד חג ראש-השנה הישראלי הקדמון, שהיה חג בריאת העולם, ועלית יהוה על כסאו, עיין ספרו „מחקרי תהלים“, ח"ב, ביחוד ע' 45 ואילך. את זכר החג הזה, שבמרכזו היה הניסוס המיתולוגי של העלאת יהוה על כסאו, הוא מוצא בתח' ל"ג, ו—ט; ע"ד, יג—טו; פ"ט, יא; צ"ה, ג ואילך; צ"ו, ד; צ"ז, ז; צ"ח, א ועוד. את המיתוס ע"ד תיהמת ידעו בישראל, אלא שהטעוהו „הטעמה מונולטרית“. ספרו ע"ד נצחוננו של יהוה על דרקון התהום, שאחריו המלך יהוה על העולם ועל האלים. בשעה שכל האלים רעדו מפחד, יצא יהוה למלחמה „והוביש“ את כל האלים (תה' צ"ז, ז; יש' ס"ב, יז). מאז נעשה „נורא על כל אלהים“ (תה' צ"ו, ד). את המיתוס הזה ייצגו בחג ראש השנה, חג עלית אלהים בתרועה על כסאו. בהמשך הוסן לבש המיתוס צורה אחרת: האלים נהפכו ליהוה לאויבים, „לעזרי רהב“ (איוב מ', יג), „להבים“ (תה' מ', ה). השוה: גונקל, Schöpfung ע' 28, 40, 55, 80 ועוד. באגדת המלחמה והנצחון נתקשר ציור השמש על האלים אחרי עלית אלהים על כסאו. משפט זה נרמז בתה' ע"ה; קמ"ט; וביחוד פ"ב ועוד. — אבל הרומן הנאה הזה אינו אלא מין מדרשאנדה בסגנונם של דורשיהרשומות שבין חוקרי המקרא. כי בכל המקומות, שבהם מדובר ע"ד מלחמת יהוה בכחות-בראשית או בכחות-בראשית, אין שום זכר לאלי-הגויים, כאמור בפנים. מובינקל מסמיר פרשיות, שאין ביניהן שום

כלום אפשר לבאר את כל זה עלידי עבוד מונותאיסטי (ספרותי או עממי)? המונותאיזמוס לא יכול להודות באלהות אלילי הגויים, אבל תפקיד ידוע באגדה יכול היה להניח להם. הרי מצינו, שנחשבו לפרקים במקרא עצמו לשרים ושרים, והללו יכלו למלא תפקיד של רוחות רעות המתקוממות נגד אלהים. מלחמה עם בל או מרודך הדמונים אינה פוגמת באחדות יותר ממלחמה עם רהב או תנין. מלחמות אלהים עם מצויים אלהיים מורדים (מלאכים ושרים) ידעה היהדות המאוחרת: הן ממלאות תפקיד חשוב בספרות האפוקליפטית. וכן תופסות מלחמות אלו מקום חשוב בחזון הנוצרי.

אולם אין לחשוב, שהמקרא אינו יודע לספר כלל ע"י מלחמות יהוה ב„אלהי הגויים“. להפך, יהוה נלחם בהם ועושה בהם „שפטים“. אבל הנשפטים הם בכל הספרים האלה — הפסילים, כמו שנראה להלן. את שני החזיונות האלה המשלימים זה את זה יחד אי־אפשר לבאר אלא מתוך הנחה, שתקופת המקרא לא ידעה את האגדה האלילית.

המלחמה עם האלילות

הספרות המקראית מוקדשת רובה ככולה למלחמה עם האלילות בישראל ובעמים. בחמה שפוכה נלחם המקרא באלילות, בכל כח נפשם שואפים סופריו להבזותה, להראות את אפסותה ולהכריעה. ברור, שמתוך דברי המלחמה הזאת אנו יכולים ללמוד ביחוד, מה יודע המקרא ע"ד האלילות ואיך הוא תופס את מהותה, וממילא גם מה טעם מלחמתו בה. והנה אם אנו סוקרים את דברי המלחמה הזאת, אנו מעלים ארבע עובדות:

שייכות. גם בתה' פ"ט גם באיוב ל"ח, ד ואיך וכן גם (אם גם בהעלם) בספורי ס' בראשית המערכה נערכת ונפלאות הברואה נעשות בפני פמליה של מעלה, „בני האלהים“, „בני אלים“, „כוכבי בקר“, הרנים וסריעים לכבוד יהוה. בתה' צ"ו, ז וביש' מ"ב, יז מדובר לא על חובשת האלים אלא, בסגנון טענת הפטישיזמוס, שמצינו בכל המקרא (עיין להלן), על הובשת „עבדי פסל“, „האומרים למסכה: אתם אלהינו“. בתה' פ"ב, שהוא פרק סתום, הכוונה אולי לשרי הנויים של היהדות המאוחרת. אבל הללו דבר אין להם ולמיתולוגיה האלילית. סכל מקום לא נרמזה כאן מלחמת בראשית. וכמו כן לא נרמזה מלחמה זו בכל אותם המקראות, שבהם הוכרוה נדולת יהוה „על כל האלהים“, עיין למעלה, הערה ז. גם בתהלים שלטת באמת התפיסה הפטישיסטית של אלהי הנוים, עיין: צ"ו, ז; ק"ו, לו, לח; קט"ו, ד—ז; קל"ה, טו—יח. — ועיין עוד להלן: „האמונה הישראלית — מלחמות אלהים“, ועל חג ראש השנה: שם, „החגים“.

שום סופר מסופרי המקרא אינו מביע את הרעיון, שהאלים, שהגויים מאמינים במציאותם בשמים ובארץ ומספרים עליהם דברי אגדה, אינם קיימים. בשום מקום לא נאסרה האמונה באגדות האלים או ספורן של האגדות האלה.

שום סופר מסופרי המקרא אינו מסתייע במוטיב מיתולוגי איזה שהוא בריבו עם האלילות. הטענה היחידה, שהמקרא טוען נגד האלילות, היא טענת הפטישיון מוס, טענת „עץ ואבן“.

האלילות היא, לפי מושגי המקרא, אמונה, שבעצמים חמריים ידועים, טבעיים או עשויים בידי אדם, גלמיים או בעלי צורה, יש כח אלהי-מגי, שהאדם יכול להשתמש בו על ידי נימוסי-עבודה מיוחדים, כדי להשפיע על מהלך העולם לטובה או לרעה. העצמים ההם בתור נושאי פולחן מגי הם הם, לפי מושגי המקרא, „אלהי הגויים“. את הכחות המגיים, הנמצאים, לפי אמונת הגויים, בפסיליהם, אין המקרא מצייר לעצמו ככחות אישיים, ה שוכנים בתוך הפסילים. הפסל אינו משכן לאליל אלא הוא הוא האליל עצמו. אלהי הגויים הם „עץ ואבן“ או „כסף וזהב“ — זוהי ההגדרה הרגילה במקרא. וכל עצמת טענותיו נגד האלילות מכוונת כלפי ההאלהה הנבערה הזאת של העץ והאבן. אפשר אולי לומר: המקרא כאילו רואה באלילות רק את שכבתה התחתונה ביותר — את האלילות בדרגת אמונת המנא או בדרגתה המגית. יש לה „אלילים“, עצמים פולחניים הטעונים, לפי אמונת עובדיהם, כח מגי. אולם בעצם אין המקרא נלחם אפילו באלילות „מגית“: הוא מנסח אותה כעבודה פטישיסטית בלבד.

על השקפה כזו על האלילות עומד קודם כל הויכוח נגד עבודת האלילים בספרי הנביאים.

בספרי הנביאים הגיעה אמונת יהוה המקראית למרום פסגתה. הנביאים היו לוחמיה הקיצוניים והנלהבים של אמונת האחדות. בספריהם נשתמרו לנו דברי תוכחה חיים, שנאמרו מפי נושאי אמונת האחדות באזני הזונים אחרי האלילים, כדי להשיב אותם מדרכם. ואם היתה בישראל מלחמה בין אמונת יהוה ובין המיתוס הנכרי, ואם היתה המלחמה עם עבודת האלילים גם מלחמה באגדה האלילית, הלא כאן היינו צריכים למצוא את עקבות המלחמה ההיא קודם כל. אולם לשוא נבקש! הנביאים אינם מגלים דעתם אף במלה אחת על-דבר אמונה זו, אינם שוללים את מציאות האלים, אינם שוללים את אגדות האלים. אין אנו מוצאים כאן את הדעה, שהאלילים הם שדים

ושעירים. בקיצור: אף במלה אחת אינם פוקדים את אמונת האלים, כאילו אינה בעולם. כל הויכוח הנבואי כולו עם האלילות עומד אך ורק על טענת הפטישיזמוס.

עמוס, הנביא-הסופר הראשון הידוע לנו, אינו מדבר כמעט על עבודת האלילים. בח', יד הוא מזכיר את „אשמת שומרון“, בה', כו נזכרו שמות אלילים, שישראל „עשו“ להם. עמוס, שלפי דעה מקובלת, היה הראשון, שהגיע לרעיון האחדות המוחלטת, אינו מביע דעתו על אמונת האלים כלל.

הושע מרבה לדבר על עבודת האלילים בישראל. עבודת האלילים היא „זנות“: בת ישראל זנתה על „אשה“ והלכה אחרי „מאהביה“, הבעלים. הושע מדבר (בפרק ב') על „הבעלים“ האלה במליצה פיוטית כאילו הוא מתכוון לאלים חיים. אבל „הבעלים“ האלה אינם באמת אלא הפסילים, שהיו מקודשים ליהוה במלכות הצפון. עבודת הבעלים היא עבודת „עצבים“, פטישיזמוס. „חבור עצבים“ ישראל (ד', יז), מזבת לבעלים ומקטר לפסלים (י"א, ב), שואל בעצו ודורש במקלו (ד', יב), עשה לו עגל מסכה מכספו, „מעשה חרשים“ (י"ג, ב), ולא יבין, כי „חרש עשהו ולא אלהים הוא“ (ח', ו) וכי אין אלהים ומושיע זולתי יהוה (י"ג, ד). ובמה יתרצה ישראל אל אלהיו? אם יאמר: „אשור לא יושיענו וגו' ולא נאמר עוד אלהינו למעשה ידינו“ (י"ד, ד). אין האלילות אלא עבודת „מעשה ידיים“¹³. זאת היא ההשקפה, שאנו מוצאים בספר ישעיה, המדבר על האלילות גם בתור חטא כללי, חטא האדם. האלילות נכנסה לארץ-ישראל יחד עם הכסף והזהב, הסוסים והמרכבות. ומחי האלילות הזאת? עם רבות העושר מלאה הארץ „אלילים“ — „למעשה ידיו ישתחוו, לאשר עשו אצבעותיו“ (ב', ז—ח). „ממלכת האליל“ הן ממלכות הפסילים והעצבים (י', י—יא). האלילות היא שכחת האלהים, בטחון האדם ב„אשר עשו אצבעותיו“, באשרים וחמנים (י"ז, ז—ח). וביום שאלהים יכניע את גאות האדם ויגלה את כבודו לעולם תחלוף האלילות, האדם ישליך „את אלילי כספו ואת אלילי זהבו“ אשר עשו ידיו להשתחוות להם (ב', יב ואילך, השוה ל"א, ז). עיין גם כ"ז, ט; ל', כב, „דמדומי האלים“, שישעיה רואה בחזונו, הם איפוא דמדומי אלילי הכסף והזהב. לאמונת אלים אין אצל ישעיה שום רמז.

וכן גם מיכה. ביום פקודה יכת יהוה את פסילי שומרון ואת כל

13 ע"ר הושע עיין עור להלן: „תולדות האלילות בישראל“.

קשור וכבול אל הצלם והפסל, ואת האלים אינו פוקד כלל. ומצוין הדבר, שהנביא הזה, שדמיונו מתלבט ומפרפר תמיד בחבלי קסמיה של הארטיקה, לא השתמש אף באחד ממשליו במומנט העגבני שבמיתוס. הוא מזכיר את תמוז — אבל איה אתה מוצא בנבואותיו רמז ליסוד הארטי המובהק שבאגדת תמוז? גם הוא משתמש בציור הכבד והבלתי־טבעי ע"ד הזנות, שזנה ישראל את העץ ואת האבן או את צלמי הזהב והכסף (השוה: „ותנאף את העץ ואת האבן“, יר' ג', ט). האגדה האלילית הארטיטית, שהיתה יכולה לשמש חומר טבעי למשלו, אינה מפרנסת את דמיונו כלל. לא הוא ולא שאר הנביאים לא החזיו את הציור ע"ד זנות ישראל מעל אלהיו על ידי יסוד־הארס שבמיתוס. וכלום יתכן לומר, שיחזקאל ידע את המיתוס ובכל זאת לא רק לא שאב מלא־חפניו מאוצרות המוטיבים העגבניים שר־יתוס בתור חומר לחזיונותיו ע"ד הזנות האלילית של ישראל, אלא לא לקח מתוכו אף גרגר אחד? ואמנם, בדבריו אל זקני ישראל מלמד אותנו יחזקאל בקיצור נמרץ מהי האלילות לפי דעתו: „אתם אומרים: נהיה כגויים, כמשפחות הארצות לשרת עץ ואבן“ — (כ', לב). האלילות אינה איפוא אלא האלהת עץ ואבן בלבד.¹⁶

השקפת המקרא על האלילות נתבטאה בבהירות מיוחדת בפרקי־הפולמוס, שאת דוגמאותיהם הקלסיות אנו מוצאים אצל ישעיה השני. הנביאים הראשונים נלחמו בעבודת האלילים, אבל ע"פ רוב אינם מתווכחים עמה, אינם מביאים ראיות ומופתים נגדה. טעם שלילתם את האלילות גלום בדבריהם: הם פוטרים את האלילות בכנויי בוז המרמזים על בטולה; האלילות היא עבודת כסף וזהב, עץ ואבן, גלולים ושקוצים. פרקי־זכוח עתיקים נשאו אולי בחב' ב', יח—יט וביר' י', א—טז (עיין למעלה). אבל הנביא־הלוחם המובהק הוא ישעיה השני. והנה — הנביא הזה, המכריו בלי ליאות את רעיון האחדות המוחלטת (מ"ד, ה; מ"ה, כא ועוד), המטעים ומנמק בלי ליאות את בטולה של האלילות, הוא הוא הטוען וחוזר וטוען נגד האלילות אך ורק את הטענה, שאולת היא ותועבה וכלימה לאדם להאמין, שגם

16 ידעיה במיתולוגיה הכנענית מוצא ת. א. ניוברג אצל יחזקאל, האוסר לנגיד צור: יען נבה לכך ותאמר אל אני מושב אלהים ישבתי בלב ימים ונו' (כ"ח, ב). ניוברג מוצא כאן רמז לאל, ראש הפנתיאון הכנעני של ראש שמה, שהוא אלהי הים (תרביץ, תרצ"ג, א', ע' 108; כחבי אונרית, ע' 20). אבל יחזקאל משתמש כאן במלים „אל“ ו„אלהים“ כמובן אחד, ואין „אל“ כאן אלא שם מופשט. שהרי הוא אומר ו„אתה אדם ולא אל“ (שם ב', ט), ולא יעלה על הדעת, שהוא פסקא קנאת אל הכנעני. (ועיין יש' ע"א, ג).

הפסילים הם אלהים. כמה צבעי־פיוט וכחל־מליצה הוא מבזבז, כדי להוכיח לאשר „יפעל אל וישתחו“, שעבודתו אולת היא וסכלות! „יצרי פסל כלם תהו וחמודיהם בל יועילו — חרש עצים נטה קו, יתארהו בשרד, יעשהו במקצעות ובמחוגה יתארהו ויעשהו כתבנית איש, כתפארת אדם לשבת בית. לכרת לו ארזים — תציו שרף במו אש — ושאריתו לאל עשה, לפסלו, יסגוד לו וישתחו ויתפלל אליו ויאמר: הצילני, כי אלי אתה! לא ידעו ולא יבינו, כי טח מראות עיניהם, מהשכיל לבתם —“ (מ”ד, ט ואילך). ועוד ועוד בסגנון זה בנוסחאות שונות. האלילות מקורה אך ורק בבערותו הנוראה של האדם, החושב חומר מת לאלהים. וכשיבינו הגויים, ש„בול עץ“ אינו אלהים — תכלה האלילות ממילא. בטענת הפטישיזמוס מדמה לבטל את האלילות נביא, שהוא עצמו היה בקי, לדעת חוקרי המקרא, באגדות המיתוס ואף השתמש בהן למליצותיו (נ”א, ט). אף נ”ב אחד ומליצה אחת אינו מוצא לשים בה לצחוק את האלים עצמם, את האגדות ע”ד קורות חייהם ועלילותיהם. לא עלתה על דעת הנביא להעמיד את יהוה, האל הנשגב והקדוש, לעומת אלי הגויים, שופכי איש דם רעהו ורודפי הזמה, ולהביא מזה ראיה, שהאלים הללו אינם אלהים. ואילו הכיר הנביא באמת את אגדות האלים, כמה חומר היה יכול לשאוב מהן ללעגו השנון! האלים הנולדים והמתים, הפרים והרבים, האוכלים ושותים וישנים, הנקהלים להרוג את אמם, העטים אל הקרבן כזבובים וכו’ וכו’ — מה רב החומר למוכיח הסטירי, והלא כאן ניתן בידו נשק חד להלחם בו נגד עצם יסוד האלילות, נגד האמונה באלים ובאלות ובממשלתם בעולם. אבל את אמונת האלים אינו פוקד אף במלה אחת. הוא מקנא לכבוד אלהיו ואומר בשמו: „אני יהוה, הוא שמי, וכבודי לאחר לא אתן, ותהלתי לפסילים“ (מ”ד, ח). לא „לאל נוצר“ או „לאל נולד“ או „לאל מת“ או „לאל אוהב אהבת בשרים“, אלא — „לפסילים! יהוה מגיד את הבאות מראש, פן יאמר ישראל: „עצבי עשם, ופסלי ונסכי צום“ (מ”ה, ה). אין ליהוה בעלי־דין אחרים מלבד העצבים והפסילים והנסכים.

גם המלחמה על האלילות בספרי התורה עומדת על יסוד מוסד זה, שהאלילות אינה אלא פטישיזמוס. גם בבחינה זו (כמו גם בענין העדר הזכרות מיתולוגיות) אין שום הבדל בין מקור למקור: כל המקורות שוים זה לזה בהשקפה על האלילות.

בחוקי התורה אין אנו מוצאים שום איסור להאמין באלהי הגויים או לספר את ספוריהם. אנחנו מוצאים איסור להזכיר שם אלהים אחרים (שם) כ”ג יג, השוה יהושע כ”ג, ח), שהוא איסור פולחני, אבל אין איסור לספר

את אגדותיהם. חוקי התורה אוסרים רק את עשית אלהים אחרים ואת עבודתם.

בשני מקומות אנו מוצאים איסור לזבוח למצויים אלהיים או דמוניים חוץ מיהוה. בויק' י"ז, ג הוזהרו ישראל על עבודת השעירים, ובשמ' כ"ב, יט נאמר: "זבח לאלהים יחרם". בשני מקומות אלה לא נזכרה זנות אחרי אלהי נכר (לא נאמר בשמ' "זבח לאלהים אחרים"). האיסור מכוון כלפי המצויים האלהיים והדמוניים הישראליים (השוה למעלה). אולם בכל מקום שנאסרה עבודת "אלהים אחרים", וביחוד במקום שנאסרה בפירוש עבודת אלהי הגויים, אין הכוונה אלא לעבודת פסילים בלבד. "אלהים אחרים" מסמן גם בתורה (כמו בשאר ספרי המקרא) את עבודת הפסילים בכללה, גם עבודת סמלים מקודשים ליהוה גם עבודת אלילי הגויים, מתוך ההנחה, שגם עבודת סמלי יהוה היא פרי השפעת הנכר ושאין היא עבודת יהוה אלא עבודת אלהים אחרים (שמ' כ', ג ואילך; דב' ה', ז ואילך). התפיסה הפטישיסטית היא השלטת כאן. ספר הברית אוסר להשתחוות ל"אלהי" האמורי והחתי והפרזי וכו' ומצוה: "הרס תהרסם" (שמ' כ"ג, כד). בשמ' ל"ד, יז נסמך הצווי "אלהי מסכה לא תעשה לך" לאזהרה על עבודת אלהי העמים. בויק' י"ט, ד נאמר: "אל תפנו אל האלילים, ואלהי מסכה לא תעשו לכם". ובמקבילה בויק' כ"ו, א: "לא תעשו לכם אלילים — ואבן משכית לא תתנו בארצכם". ביחוד יכולים אנו ללמוד מספר דברים, מה טיב השקפת התורה על האלילות. שני יסודות יש באמונת הגויים: עבודת פסילים ועבודת צבא השמים. את ה"אלהים" האלה חלק יהוה עצמו לעמים (ד', ט—ט; כ"ט, כה). לאלהי העמים הוא קורא "אלהים אחרים" (ו', יד; י"ג, ז—ח; ל"א, טז—ל ועוד), הם האלהים אשר ישראל "לא ידעום" ולמדו את עבודתם מן הגוים (י"א, כח; י"ג, ג, ז, יד; כ"ח, לו, סד; כ"ט, כה). אלהים אלה הם "מעשה ידי אדם" "עץ ואבן" (ד', כח; כ"ח, לו, סד), שקוצים, גלולים, "עץ ואבן, כסף וזהב" (כ"ט, טז), פסילים (ז', ה, מקביל ל"פסילי אלהיהם" שם, כה; י"ב, ג). עבודת "אלהים אחרים" עם עבודת צבא השמים זוהי האלילות כולה (י"ז, ג). אולם בכל תוכחותיו והסברותיו של ספר דברים, המקבילות לתוכחות הנביאים, אין שום רמז לאמונה באלים ובאלות. על זו אינו מוכיח ואינו מלגלג. מה קלקלתם של עובדי האלילים? אלהיהם "לא יראון ולא ישמעון ולא יאכלון ולא יריחון" (ד', כח). לגלוג מעין זה אנו מוצאים בתנ"ך כמה פעמים (תה' קט"ז, ד—ז; קל"ה, טו—יח; דנ' ה', כג; השוה יר' י', ה). לא שהם זוללים וסובאים, אלא — "לא יאכלון! כלום יצויר, שסופרי המקרא ידעו את הספורים ע"ד משתאות האלים ואהבותיהם

וקנאותיהם, ואף-על-פי-כן קררו דעתם בלגלוג תמים זה על הפסילים בלבד?

אולם אין לומר, שסופרי המקרא נלחמים בעבודת הפסילים בלבד, מפני שהם עצמם לא האמינו באלים, אף-על-פי שידעו, שעובדי האלילים מאמינים בהם. שהרי תכליתה של המלחמה הזאת היתה להוציא מלבם של עובדי האלילים. ואם ידעו סופרי המקרא, שהללו מאמינים באלים, כיצד יכלו להסתפק בטענת-הפטישיזמוס בלבד ולהסית דעתם מן העיקר לגמרי? איך דמו להשפיע על-ידי שיטת-פולמוס כזו? ובאמת אנו רואים, שלסברת סופרי המקרא אמונת-הפסילים היא היא תוכן האלילות גם לדעת מאמיניה גופם. חדושם היא טענת הבערות שבאמונה זו; אבל את האמונה עצמה הם מיחסים באמת ובתמים לעובדי האלילים גופם. כבר ראינו, שלפי אמונת הנביאים יבוא קץ לאלילות בשעה שעובדי האלילים ישכילו ויבינו, שאין אדם יכול „לעשות“ לו אלהים ושהעץ והאבן אינם יכולים להושיע. מלך אשור מתפאר, שנחל נצחון על „אלהי הגוים“ (מל"ב י"ח, לג-לה; י"ט, יא-יב; יש' ל"ו, יח-כ; ל"ז, יא-יב), כלומר, לפי ביאור המספר: נתן אותם באש (מל"ב י"ט, יח; יש' ל"ז, יט). וגם ישעיהו מנסח את דבריו כך: „...כאשר עשיתי לשמרון ולאליליה כן אעשה לירושלים ולעצביה“. ומה טעותו של מלך אשור? הוא אינו יודע, שאלהי הגוים הם „מעשה ידי אדם, עץ ואבן“, ואלהי ישראל הוא „אלהים חי“ (מל"ב י"ט, יח; יש' ל"ז, יט). שמלך אשור מיחס נצחונותיו לאל אשור, שנצח את אלי הגוים, לא גרמו כאן. ונגד אמונה כזו לא נאמר דבר.

כמו כן אין לבאר את אפיה של מלחמת המקרא באלילות בזה, שהמון העם היה שטוף באמת בפטישיזמוס והיה צורך גדול להלחם בו. אמת, שהיה באלילות יסוד של „פטישיזמוס“, הפולחן היה קשור בפסל. הפסל עצמו נחשב ל„אל“. אבל בזה יש רק כדי לבאר לנו, מפני מה נלחם המקרא מלחמה קשה כליכך בעבודת הפסילים. אולם בשום פנים ואופן אין בזה כדי לבאר לנו, מפני מה אינו נלחם כלל וכלל באמונת האלים, שהיתה סוף-סוף יסוד ושורש האלילות הגויית. גם חכמי יון נלחמו בפטישיזמוס, אבל עם זה טענו טענות גם נגד האגדה האלילית העממית. וכן אנו רואים, שהיהדות ההלניסטית והנצרות גם הן לא הסתפקו בטענת הפטישיזמוס. ואילו במקרא אין שום נסיון להלחם בעיקרה של האלילות — באמונת האלים.

הנביא האומר: „ופקדתי על בל בבבל“ אומר להלן: „ופקדתי על פסילי בבל“, „ופקדתי על פסיליה“ (יר' נ"א, מז, נב; השוה יש' כ"א, ט). נחום נבא לאשור: „מבית אלהיך אכרית פסל ומסכה“ (נחום א', יד). ביר' י', יד—טז מצינו נבואות אבדן לפסילים בכלל: „הבל המה — בעת פקדתם יאבדו“. וכן נבא יחזקאל: „והאבדתי גלולים והשבתי אלילים מנף“ (ל', יג). השוה נבואת הושע על עגל שומרון: „כי שבבים יהיה עגל שומרון“ (ח', ו); גם אותו לאשור יובל“ וגו' (י', ו). והשוה יר' מ"ג, יב—ג¹⁹.

ראיה נצחת לכך, שהשפטים באלהי הגויים אינם אלא שפטים בפסילים, יש להביא מן הספור ע"ד מפלת דגון לפני ארון יהוה (ש"א ה'—ו'). ספור זה הוא הספור היחידי במקרא המתאר בפרוטרוט את ה„שפטים“, שעשה יהוה באחד „מ„אלהי הגויים“. ומה אנו שומעים כאן? הפלשתים שבו את ארון האלהים והעמידו אותו בבית דגון אלהיהם באשדוד, „אצל דגון“. יהוה עושה נקמות לא רק באשדודים, אלא גם ב„אלהיהם“. באשדודים הוא שולח חלילים רעים, ואת דגון מוצאים האשדודים בבוקר אחד „נפל לפניו ארצה לפני ארון יהוה“. האשדודים משיבים את דגון למקומו. אבל דגון נענש עוד יותר: בבוקר ממחרת נמצא „נפל לפניו ארצה לפני ארון יהוה, וראש דגון ושתי כפות ידיו כרתות אל המפתן“. ובצר להם אמרו האשדודים: „לא יושב ארון אלהי ישראל עמנו, כי קשתה ידו עלינו ועל דגון אל היצר“. מה הגיע לדגון עצמו, לדגון האל, אחרי שִׁבִית הארון — על זה אין המספר יודע לספר כלום. ולא מפני שהוא כופר בדגון־האל. השמחה

19 בדאי קשים לב, שבמליצות ע"ד מפלת אלהי מצרים ובבל שבישעיה וברמיה אין רמז לפעולה מצד האלים, גם לא לפעולת הברירה הטבעית כאן. „ונעו“ שביש' י"ט, א פירושו התנודד, וזע באופן סיכני (השוה שם ו', ר; ז', ב; כ"ה, כ; כ"ט, ט; ש"א א', יג; תח' ק"ו, כז). וכן „כרע“ ו„קרט“ שביש' מ"ו, א הם ציורים הנופלים בפסל הנגרע ונתק ממכונו. ולהלן נאמר בפירוש, שעצבי בל ונכו עמוסים משא לעיפה ושבל ונכו הלכו „בשבוי“. ביר' נ', ב נאמר: „הביש בל, חת מרדך“, אבל מיד נאמר: „הבישו עצביה, חתו נלוֹזִיה“. שם נ"א, סד נאמר: „ופקדתי על בל בבבל והצאתי את בלעז מפיו“, אבל להלן נתבאר הנסוי: „ולא ינהרו אליו עוד נויים“. ביר' מ"ה, ז נאמר: „ויצא כמוש בגולה, כהניו ושריו יחד“. כמוש לא יברח או יסתתר בשאול וכיו"ב, אלא ילך „בגולה“ עם כהניו ושריו, כלומר: עצביו יובאו לארץ נכריה (השוה דנ' י"א, ח). ואחיעזרי שבתה מן המקראות האלה וברכים כיוצא באלה נסמכה מלת „פסילים“ ל„אלהים“ („פסילי אלהיה“, יש' כ"א, יט; „כרע בל... היו עצביהם“... מ"ו, א), כאילו האלים תחוד והפסילים תחוד, אין להביא מכאן ראיה, שהמקרא מבריר ביניהם באמת. ה„אלהים“ אינו אלא הצורה המסוימת העושה את הפסילים השונים יחידה אחת או „סוג“ מיוחד. ולפיכך אנו מוצאים: „ויהיו עשים נוי נוי אלהיו“ (מל"ב י"ו, כט), כלומר: עושים להם פסילים כל אחד לפי מטבע „אלהי“ שלו.

התמימה, העממית, לאיד דגון אלהי הפלשתים ומפלתו המחפירה לפני יהוה המורגשת בספור מרחיקה את ההנחה הזאת. בכל אופן, גם אמונת הפלשתים בדגון־האל אינה מרומזת בשום משפט בספור הזה. גם הפלשתים אינם רואים במפלת פסל־דגון סימן רע לדגון־האל. גם הם רואים את השפטים, שעשה יהוה „בדגון“, ואת היד הקשה, שהראה לו, בזה, שהפיל את הפסל וכתת את ראשו וכפות ידיו אל המפתן. כך ספרו בישראל ע"ד מלחמת יהוה באלהי חגויים.

הספורים האלה ע"ד השפטים, שעשה יהוה באלהי חגויים, אינם צריכים להתמיה אותנו. אלהי חגויים הם „אלילים“, לדעת המקרא, הבלים וסכלות, ואינם אלהים. אבל בכל זאת אין אלהי חגויים „הבלים“ בלבד. הם גם תועבה; הכסף והזהב אשר על הפסילים תועבה וחרם הם (דב' כ"ה, כו ועוד); אלהי חגויים הם „שקוצים“ וכיוצא בזה. האלילים אינם חולין בבחינה דתית, אלא יש בהם טומאה. ואף־על־פי שהמקרא מטעים, ש„אלהים“ אלה אינם אלהים, ואף־על־פי שטומאתם אינה „אהורימית“, יש שסופרי המקרא מרגישים כמין יראה מסתורית מפניהם. אלהים אינם, אבל הלא הם נושאי פולחן מגי, ובהם נעשים נימוסי־כשפים. ובכשפים, בלהטים ולחשים מאמין המקרא. ולפיכך יש שהאלילים בתור נושאי הפולחן המגי מופיעים במקרא כעצמים בעלי כח טמיר וחשון. ובתור עצמים כאלה הם אנשי מלחמתו של יהוה האלהים²⁰.

בשני ספורים נסתמלה מלחמת ההכרה הדתית בישראל עם האלילות, ועדותם הנאמנה של הספורים האלה מחזקת את כל האמור למעלה. הספור האחד הוא ספור העגל, שבו נסתמלה האלילות הישראלית, שהיא, לפי מושגי המקרא, פרי השפעת חגויים.

משה עלה אל הר האלהים להוריד לעם את תורת יהוה. העם ראה, כי בשש משה לרדת מן ההר, והוא נקהל על הכהן ודורש ממנו, שיעשה לו „אלהים“ אשר ילכו לפניו. הכהן עושה לעם „עגל מסכה“, „אלהי זהב“. העם עושה חג לכבוד „האלהים“ בן־החרט וקם „לצחק“. הוא מריע לפני

20 כך מופיעים הפטישים או הפסילים (הומארתא, עכיראחא) באנדה המנרית כמיני רוחות רעות בין בני לויטה של רוחא. באנדה הבריאה של כת־הקוואנים חנוסותית סופיע פסל קדמו, הוא נוהרא הגדול, ש„עמר“ לפני האלהים בצאתו מים האור. אלהים מופיע עליו כת, וכחות הטוב נלחמים בו. אח"כ הפסל מטיל וזהמא ב„אם החיים“, עיין פוניון, Inscriptions, מחבורו של תיאודור בר קוני. לפי אנדות יהודיות מאוחרות נולד ארמילוס מפסל אשה.

העגל וקורא: „אלה אלהיך ישראל אשר העלוך מארץ מצרים“ (שם ל"ב. א—ו). במעשה העגל נסתמל „החטא הקדמוני“ של ישראל — הזנות האלילית. והסמל הגדול הזה דיו ללמדנו, איך מבין המקרא את האלילות. לא זה היה החטא, שהעם סמל את יהוה בתבנית שור. העגל אינו דמות יהוה. העם חפץ בעגל אחרי שנזאש ממשו האיש אשר העלה אותו ממצרים — ממשו ומן האל, שאליו עלה משה על ההר. העם דורש מן הכהן לעשות לו אלהים במקום יהוה (שם ל"ב. א, ד, ח; תה' ק"ו, כ; נח' ט', יח; השוה. מל"א י"ב, כח; י"ד, ט; דה"ב י"ג, ח). אבל העם, שהתיאש מיהוה, אינו כורת ברית עם אל אחר, מאלהי הגוים או מאלהי הפנתיאון הישראלי הקדמון. הוא כורת ברית עם „עגל מסכה“, עגל בלי שם, זהב מזהב הנזמים אשר התפרק זה עתה. ובעגל הזה, שאיננו דמות שום אלוה, אלא הוא הוא האלוה עצמו, נסתמלה האלילות. כמו שהבין המקרא את מהותה — האלילות בתור פטישיסמוס.

הספור השני, שבו נסתמלה האלילות הגויית, מוצאו מזמן מאוחר, והוא בתיקול מלחמת היהדות המאוחרת עם האלילות היונית, שקמה עליה להכריעה בזרוע: הספור ע"ד צלם נבוכדנאצר. נבוכדנאצר המלך עשה צלם זהב, גבהו ששים אמה ורחבו שש אמות, והקימו בבקעת דורא. המלך מצוה לכל העמים והלשונות אשר בארצות מלכותו להשתחוות לצלם הזהב אשר הקים; ואשר לא ישמע בקול המלך, ישלך אל כבשן האש. כל העמים והלשונות עשו כדבר המלך. רק חנניה מישאל ועזריה לא חפצו להשתחוות לצלם הזהב. נבוכדנאצר מצוה להשליכם לתוך כבשן האש. אבל בן־אלהים יורד מן השמים להצילם מן האש, ונבוכדנאצר רואה את הפלא ומברך את אלהי חנניה מישאל ועזריה (דנ' ג'). — גם כאן האלילות מסומלת בצלם בלי שם. גם הצלם, שהעמיד נבוכדנאצר, אינו סמל לאליל חי ולא נעשה לכבוד שום אל. הצלם עצמו הוא האל, ולו צריך להשתחוות²¹. בספור זה נסתמלה המלחמה הקשה ורבת המשטמה, שנלחמו היהדות והאלילות בתקופת יון ורומא. ואנו רואים, שגם בתקופה זו יחס היהדות אל האלילות נקבע על־ידי ההכרה, שהאלילות היא אמונת־פסילים בלבד.

21 מקביל לזה הספור ע"ד נזרת דריוש, שכל יושבי מלכותו יתנו לו כבוד אלהים (דנ' ו', ח ואי"ד), וע"ד נבוכדנאצר, שבקש להקריב קרבנות להניאל (ב', מו). עובדי האלילים מרברים לפעמים על „אלהי די מדרהון עם בשרא לא איתוהי“ (ב', יא), על „אלה אלהיו“ (ב', מז), הם מודים לפעמים באלהי ישראל (ג', לא—לג; ו', כו—כח). אבל ככל מקום שמדובר על עבודת אלילים אין זו אלא עבודת פסילים או בני אדם.

שְׁלִיָּלָה מִכּוֹנֶנֶת אוֹ אִי־יָדִיעָה?

את המשפט הזה של המקרא על האלילות כעל אמונה פטישיסטית לא יתכן לבאר כפרי איוז כוונה, של סופרי המקרא עצמם או של עורכים ומסדרים מאוחרים. התפיסה הפטישיסטית של האלילות כוללת ומקיפה היא יותר מדי, היא מתבטאה בכל סוגי הספרות המקראית ובכל מקורותיה, בספורים, בנבואה, בחוקים, בהשקפות ההיסטוריות, וקודם כל: גם בלשון אי־אפשר היה לעשות כל זה מתוך כוונה מכוונת. ומלבד זה אי־אפשר להבין, מה יכול היה להניע את הסופרים או את העורכים להעלים את דברי המלחמה נגד אמונת האלים. ביחוד יש כאן שתי עובדות מכריעות, שלא ניתנו להתבאר ע"י העלמה מכוונת, והיינו, שהמקרא אינו שולל בפירוש את מציאות האלים ושאינו מגנה בשום מקום את האגדה האלילית.

בזרות משפטו של המקרא על האלילות כבר הרגישו רבים וכבר הרבו לדון בו. אבל הסתפקו בהבעת הפליאה או בהערכה או שהשתדלו למצוא לו טעם דחוק²². בטענת הפטישיזמוס ראו רק פרט והשתדלו להסבירה בקושי ולא הסיקו ממנה מסקנות. ברור היה מראש דבר אחד: סופרי המקרא ובני דורם ידעו את אמונת האלים כהויתה. ולא עוד אלא שבמקרא עצמו עוד יש זכר לאמונה במציאות האלים ובמקצת גם בשלטונם. ולא עוד אלא שיוצרי אמונת יהוה נפתלו עם המיתוס האלילי הנכרי ואף סגלו כמה מאגדותיו לאמונת האחדות. מתוך הנחה מוקדמת זו השתדלו לבאר את טענת הפטישיזמוס. סופרי המקרא טוענים את טענת הפטישיזמוס, מפני שהם שוללים את מציאות האלים. שהרי אי־אפשר, שלא באו להשיענו אלא אמת מובנת מאליה זאת, שעץ ואבן אינם אלהים²³. כך

22 עיין מחקרו הנ"ל של בוידיסיו, ע' 82, "ע"ר טענתו של דה'וט נגד ההערכה המוטעה של האלילות כפטישיזמוס ותשובתו של הופפלד. וכן אומר דה'וט בביאורו לישעיה מ"ד, יט, שכל דברי הפולמוס האלה, "פוגעים רק בצדה החיצוני ולא בכוונתה האמתית של עבודת הפסילים", מאחר שגם "עובד הפסילים הנכער ביותר אינו מחליף את האלהות בפסל, כמו שהיהודי אינו מחליף את אליהו באדרתו". דוהם חושב, שהערכה זו של האלילות התפשטה בימות ס' דברים ואיך ושלמה בכל "הפולמיקה היהודית המאוחרת". הנביאים הראשונים (הושע, ישעיה, מיכה) "לא אמרו, שהאלים והפסילים היינו הך" (שם ל"ו, יט). מניין לדוהם דבר זה, איני יודע. גם הנביאים הראשונים חושבים את האלילות לעבודת פסילים בלבד, כמו שראינו. וכן אומר פולצ' בביאורו ליש' מ"ד, יט (Volz, Jesaja II., 1932, הוצ' זליו, ע' 52), שישעיה השני ידע, שהאלילי מבחין בין האל ובין הפסל, אלא שהוא נלחם בפולחן הסני על הפסילים. אבל באמת אין הנביא מנלה את ידיעתו זו אף במלה אחת.

23 כך טוען בוידיסיו, שם, שאם רצו הנביאים לומר רק זאת, שאין ממש

דמו למצוא במקרא את שלילת מציאות האלים. וכך דמו גם לפתור את השאלה, אימתי התחילו שוללים את מציאותם ואימתי הוכרו איפוא המונותאיזמוס המוחלט.

אולם לא שמו לב, שטענת הפטישיזמוס אינה פרט ארעי, אלא בטוי לתפיסה שלמה של האלילות המובעת בצורות שונות. מלבד זה לא שמו לב, שהביאור ההוא לטענת הפטישיזמוס אינו אלא מעגל. מניין לנו, שהמקרא טוען את טענת הפטישיזמוס, מפני שהוא שולל את מציאות האלים, אם אינו מביע בשום מקום את השלילה הזאת בפירוש? מלבד זה איך יתכן, שבמשך דורות בקשו סופרי המקרא לומר: הפסילים לא יועילו, מפני שהאלים אינם קיימים, ואמרו תדיר במקום זה: הפסילים לא יועילו, מפני — שעץ ואבן אינם מועילים? מה ראו להבליע תמיד את הטעם האמתי של דבריהם? איך אפשר, שהרחיבו והטעימו וקשטו במליצות רבות את טענת עץ ואבן ולא הביעו אף פעם אחת את הרעיון עצמו, שאותו כאילו בקשו להביע? ואיך יתכן, שלא רק המליצים והמשוררים אלא גם המחוקקים כאילו נזהרו מלהביע את הרעיון עצמו? ולא עוד אלא ששאלת האלים הלא אינה מוגבלת בשאלת יחסם אל הפסילים. קיימת היתה גם שאלת האמונה באגדה האלילית כשהיא לעצמה. והנה — גם על האגדה האלילית אינם מוציאים שום משפט. ולפיכך, אם נפרש את טענת הפטישיזמוס לפי פשטה ולא נתלה אותה בטעם, שסופרי

באל, מפני שאין ממש בפסל דומם, הרי לא הביעו אלא „אמת טריביאלית“. ולפיכך אין ספק, שטענותיהם נגד הפסילים „מניחות בהכרח מראש“, שהאלים אינם קיימים. כך טען כבר הופסלר, עיין שם. וכן אומר ה' Gottessidee, ע' 287: „התנ"ך, וביחוד הנביאים, מלגלג הרבה פעמים על אלהי הגויים כעל אלהי זהב וכסף, עץ ואבן — . הנביאים לשיטתם, שהאלים אין בהם ממש, ולפיכך גם הפסל הוא בעיניהם עץ ואבן ולא יותר.“ — שונה מזו קצת היא חפיסתו של אייזנשטדט במאמרו הנ"ל (עיין למעלה, הערה 2). לדעת אייזנשטדט נבעה שליטת מציאות האלים ביחוד מתוך הדעה, שנשתרשה בישראל בתקופה שלאחרי אליהו ואלישע, שרק האל, שאינו נעבד בפסילים, הוא האמתי. לאלים יש פסילים, הרי שאינם אלא עץ ואבן. אלא שאייזנשטדט אינו יכול להסביר באמת, כיצד הניעו להשקפה זו, וההדבקה הסלאכותית, שהוא מרכיב זה אל זה רעיונות שונים, אינה מקרכת את הדברים אל השכל. פסילים הרי עשו, לדעת אייזנשטדט וחבריו, גם ליהוה, ומפני מה לא חסיקו גם כאן את המסקנה ההיא? ולחלן: הפרסים הרי לא ידעו בימים ההם את עבורת הפסילים. ואיה ההודאה באלהיהם? ועל הכל — במקרא חסר העיקר: שליטת מציאות האלים, מפני שיש להם פסילים. רעיון כזה לא הובע. המקרא דווקא בפסילים וטוען, שהם אינם אלהים, והטעם: שהם עץ ואבן.

המקרא לא הביעו אותו אף פעם, נבוא לידי המסקנה המפליאה: המקרא אינו שולל את מציאות האלים.

לעובדה מפליאה זו מתאימה העובדה, שהיא לא פחות מפליאה ממנה: המקרא אינו מזכיר את האגדה האלילית לגנאי. לא הרגישו עוד, כמדומני, מעולם בחזיון המופלא הזה, שבכל המקרא כולו, מן „בראשית“ עד „ויעל“, לא נזכר לגנאי שום ענין מיתולוגי. ואם נקיים את הדעה המקובלת, שסופרי המקרא ידעו את המיתוס הנכרי וגם עבדו אותו לפי רוח אמונת יהוה וזווגו כמה מגופי אגדותיו לאמונת יהוה, יצא, שסופרי המקרא לא חששו להעלות ביצירותיהם מוטיבים מיתולוגיים ממקור אלילי, אבל נזהרו להזכיר לגנאי שום דבר־אגדה אלילי. את עבודת האלילים גנו וגנו, אבל מאגדת האלילים רק בלו מה שקבלו, אבל כאילו נזהרו לומר דבר נגדה. לא חששו לספר ע"ד יהוה המתהלך „לרוח היום“, לא חששו לספר ע"ד בני האלהים, שחמדו את בנות האדם, לא חששו להשתמש במליצות מיתולוגיות (כגון מליצת רהב), שיכלו אולי לחזק את האלילות, אבל חששו לומר מלה אחת של גנאי כלפי האמונה באגדת האלים. לא העלימו את דברי יפתח ע"ד כמוש, אבל לא אמרו דבר בפירוש נגד האמונה באל כמוש ובחבריו. וכן להלן. המאמין בכל זה יאמין.

להלן עוד נראה, שכל מה שהמקרא אומר על האלילות מעיד עדות מכוונת אחת, והיא, שהמקרא רואה את האלילות כמתוך הערפל ואין לו מושג נאמן מהותה המיתולוגית. דבר זה נלמד להלן מיחס המקרא אל חכשוף ואל הנחש. המקרא מודה בממשות הכשוף והנחש, ועם זה אינו מתכוון להודות בממשות פעולתם של אלים או רוחות אליליים בכשוף ובנחש. המקרא אינו מרגיש כלל, שלפי תפיסת האלילות הכשוף והנחש יש להם ענין לאלים ורוחות. על ידי נחש אף יכול האדם לדעת את רצון יהוה (בר' ל', כז ועוד)²⁴. בפולמוס המקראי נגד הפולחן האלילי אין שום טענה המכוונת נגד תפיסת הפולחן המיתולוגית והמסתורית של האלילות בצורותיה העליונות²⁵. ערך מכריע יש לעובדה, שאמונת האלים של הגויים לא השפיעה שום השפעה על אמונת־הרוחות־והשדים (הדימונולוגיה) של היהדות²⁶. תופעה זו אין לה כל ביאור מתוך ההנחה, שבתקופה

24 עיין להלן: „האמונה הישראלית — כשפים ונפלאות: נחש ודרישה באלהים“

25 עיין להלן: „האמונה העממית — דמות יהוה באמונה העממית“.

26 עיין להלן: „האמונה הישראלית — סלחנות אלהים“.

המקראית היה המיתוס האלילי רווח בישראל ושהאמונה המקראית נולדה מתוך מלחמה באמונת האלים. על זה יש עוד להוסיף את העובדה, שהמקרא אינו מכיר כלל עבודת־פסילים סמלית²⁷. את האלילות אינו יכול לתפוס איפוא אלא כפטישיזמוס.

הפרובלמה היסודית

את כל המבורר למעלה יכולים אנו לסכם: בשום מקום במקרא לא נשללה בפירוש מציאות האלים. במקומות בודדים נאמר, שהם שדים. בשום מקום לא נזכר ענין מיתולוגי־אלילי לגנאי. בשום מקום לא נזכרה אגדה על אל נכרי. בשום מקום לא נאסרה האמונה באגדת האלים ולא נאמר, שהיא כוזבה. שום אל לא כונה בתארו הטבעי או המיתולוגי. לא נזכר פירוד־המינים ברשות אלהי הגויים. אמונת הגויים מוגדרת במקרא כאמונה באלהות הפסילים או באלהות צבא השמים. בכל המקרא כולו אין שום טענה אחרת נגד האלילות מלבד טענת הפטישיזמוס. מלבד זה: המקרא אינו יודע, שהכשוף והנחש קשורים באמונת אלים. המקרא אינו יודע את תפיסת־הפולחן האלילית כהויתה. אמונת האלים לא השפיעה על הדמונולוגיה של היהדות. המקרא אינו יודע עבודת־פסילים סמלית. המסקנה המתחייבת, לכאורה, מן העובדות הללו, היינו, שתקופת המקרא לא רק לא ידעה את המיתוס האלילי אלא גם לא ידעה את אמונת הגויים באלים חיים, אם נתפוס אותה תפיסה קיצונית, נתקלת בשיקול־דעת פסיכולוגי המתקומם נגדה. כי איך יתכן, שישראל, שבינו ובין העמים היה מגע ומשא תדירי ושבקרבו היו, לכאורה, עובדי אלילים נאמנים וקנאים, לא ידע אף זאת, שהגויים מאמינים באלים חיים ולא בפטישים בלבד? אולם באמת אין כוונתנו להחליט, שבישראל לא היו חוגים, שידעו את האלילות יותר מסופרי המקרא. סוף סוף לא נשארו בידנו מקורות ישראליים־אליליים, ולפיכך אין אנו יכולים להוציא משפט כולל ומוחלט. אבל העובדה, שלא נזכרה ולא נרמזה במקרא שום אגדה על־דבר אל נכרי ושהמקרא יכול היה להעמיד את מלחמתו נגד האלילות על טענת הפטישיזמוס בלבד, מלמדת אותנו בכל אופן, שעיקר השפעת האלילות הנכריה על ישראל לא היה בתחום האגדה המיתולוגית ושעיקר מלחמת אמונת יהוה באלילות הנכריה לא היתה מלחמה במיתוס הנכרי. העובדה ההיא מכריחה אותנו לבחון בחינה חדשה

27 עיין למעלה: „אפיה הכללי של האמונה הישראלית“, ע' 220—231.

את הדעה המקובלת ע"ד אופן השפעת אמונת הגויים על תקופת המקרא וגם לבחון בחינה חדשה את השקפתנו על תקופת "עבודת האלילים" בישראל.

מלבד זה נמצאנו למדים הלכה גדולה, שהשאלה ע"ד ראשית המונותיאיזמוס לפי הנוסחה הרגילה היא בעצם שאלה בטלה. מתי הגיעה אמונת יהוה לידי כפירה באלהי הגוים? השללה את מציאות אלהי הגוים מראשיתה או הגיעה לכך רק בימי הנביאים? או בימי סופרי־התורה העתיקים? וכי וכי — כל הפרובלימה הזאת, היסודית במדע המקראי, היא פרובלימה בטלה. המקרא אינו שולל את מציאות האלים כלל, אם גם אינו מאמין בהם: הוא אינו יודע אותם. כלאחר יד נאמר עליהם, שהם שדים ושעירים. אבל דעה זו אינה מרכזית ועיקרית (הנביאים, למשל, לא הביעוה). בכל תוקף פועלת האמונה באחדות יהוה. יהוה אחד ואין מלבדו. בזמן מאוחר הוצא על יסוד זה משפט על אמונת האלים. אבל משפט זה היה רק גלום ברעיון האחדות של המקרא. מושרש בו, אבל המקרא עצמו לא הוציא שום משפט. מכאן, שהמפעל המונותיאיסטי הראשוני לא היה כלול בשלילת מציאות אלי הגויים, ולא שלילה זו היתה המפנה המכריע. את מעשה־בראשית של המונותיאיזמוס יש לבקש בשטח אחר לגמרי, ואת התגלמותו ההיסטורית יש לברר מנקודת־ראות זו.

להלן. אין אנו יוצאים מתחום העובדות בשעה שאנו אומרים: המחשבה המקראית, כמו שהיא מנוסחת בספרי המקרא, אינה נלחמת עם המיתוס כלל, לא עם הנכרי ואף לא עם הישראלי הקדמון. אין היא הולכת באותם הדרכים, שבהם הלכה הפילוסופיה היונית וכן היהדות והנצרות בדורות מאוחרים. היא משתדלת לבאר ולבסס את האחדות, ולשם זה היא מקדשת מלחמה גדולה על "אלהי הגוים". אבל בכל דברי המלחמה הזאת אינה אומרת כלום נגד המיתוס, לא נגד סתרי תורותיו ולא נגד הגשמותיו העממיות. ומכיון שאין לנו שום יסוד לחשוב, שסופרי המקרא העלימו מאתנו את דברי המלחמה הזאת, ברור, שמלחמה כזאת לא היתה באמת כלל ושללא מתוך כבוס רעיוני מוכר של המיתוס הגיעו לאמונת האחדות. רק מתוך הבנת דבר זה אנו מגיעים אל הפרובלמה היסודית של תולדות האמונה המקראית.

כי אף־על־פי שאין אנו מוצאים במקרא מלחמה גלויה ומוכרת נגד המיתוס, הרי עובדה היא, שאמונת יהוה היא אמונה לא־מיתו־לוגית. יש באמונה זו שיורים מיתולוגיים, אבל מיתוס אין בה. ולא עוד אלא שהעדר היסוד המיתולוגי הוא מדתה המיוחדת של אמונת יהוה, שבה נשתנתה מן הדתות האליליות. ולהלן עוד נראה, שגם האמונה

העמית הישראלית לא היתה מיתולוגית. על־דבר „איבת” ישראל למיתוס מדברים לפריקים, תחת לחץ העובדות, גם חוקרים המחזיקים אף הם בדרך כלל בדעה השלטת, שבתקופת ה„אלילות” האמינו ישראל באלהי הגויים ובאגדותיהם ודמו אף את יהוה בדמויים מיתולוגיים²⁸. אמונת הנביאים היא בכל אופן אמונה לא־מיתולוגית. אפיה זה של אמונת יהוה הוא שקבע לה את מקומה המיוחד בתולדות העולם, ובו מושרש כחה האוניברסלי.

והנה שאלה היא: איך הגיעה אמונת יהוה לידי דרגה זו? מכיון שמתוך מלחמת המקרא ב„אלילות” לא נולד כיבוש־המיתוס הנה, מאחר שמלחמה זו אינה מכוונת כלל נגד המיתוס, הרי הנצחון הפנימי של אמונת יהוה על האמונה המיתולוגית הוא בעל כרחך פרי מלחמה אחרת. התאבקות אמונת־יהוה עם המיתוס ומלחמת המחשבה המקראית ב„אלילות” הן שני תזיונות שונים זה מזה לגמרי. אופן המלחמה במיתוס שונה הוא תכלית שנוי מאופן המלחמה ב„אלהי הגויים”. המלחמה באמונת הגויים תופסת בהכרח סופרי המקרא מקום בראש, ועל טיבה של מלחמה זו כבר עמדנו. אולם מלבד מלחמה סוערה ורב־תדברים זו התחוללה בישראל בימי קדם מלחמה אחרת, התאבקות ענקית דוממה, במסגרת נפש האומה, אין אומר ואין דברים — התאבקות עם המיתוס הקדמון, שדבר אין לו עם עבודת „אלהי הגויים”. והמלחמה הנסתרה והדוממה הזאת, ששום סופר מסופרי המקרא אינו מכיר בה ואינו מדבר עליה, היא הפרוצס היסודי, שמתוכו נתרקמה אמונת יהוה. מלחמה זו לא היתה „עבוד” או „עכול” אגדות נכריות, שבאו לארץ עם עבודת האלילים. בין מלחמת־מעמקים זאת ובין השפעת הנכר השטחית אין שום יחס. מעשה־בראשית של מלחמה זו, שבה הוכרע גורל האמונה המיתולוגית בישראל, קדם למלחמת סופרי המקרא בפטישיזמוס. על מהותה ויחוד אפיה של מלחמת אמונת־יהוה במיתוס, שבה נתגלם כל כחה ועוזה, נוכל לעמוד רק משנתבררה לנו שטחיות ההשפעה הנכרית על ישראל בתקופת בית ראשון ומשהכרנו, שמלחמה זו היא בכל אופן רשות מיוחדת ודבר אין לה עם מלחמת המקרא ב„אלהי הגויים”, שהיא כולה מלחמה בפטישיזמוס. בירור טיבה של מלחמה זו היא היא באמת הפרובלמה היסודית של המדע המקראי. אולם כדי לברר את טיבה של מלחמה זו, עלינו לעמוד תחלה על מהותה של האלילות.

28 עיינו נוסף בפירושו לבר', סבוא, ע' LXVIII; הנ"ל, Einteilung, ע' 76.

השוה נרססן, Die Ausgrabungen in Palästina und das A. - (1909), ע' 34 ואילך; הנ"ל.

Messias, ע' 23.

יא. האלילות

1. דת ומגיה

לשאלת ראשיתה ומהותה של הדת

בשנות השבעים למאה שעברה פרסם א. ב. טיילור את התורה, שנעשתה עוד מעט מושלת בכפה בחקר תולדות הדת (ובחקר תולדות התרבות בכלל), היא תורת האנימיזמוס. בעקבות טיילור הלך הרברט ספנסר¹. התורה התאימה להלך הרוח הכללי של הדור, לרעיון השליט של התקופה — לרעיון ההתפתחות, ולפיכך כבשה מהר את הלבבות. היה בה משום השלמה לתורת דרווין, שהלכה ונעשתה השקפת עולם שלמה. תולדותיו התרבותיות של האדם נתנו בה כהמשך טבעי של תולדותיו הביולוגיות.

לפי תורת האנימיזמוס יש לראות את הבחנת הנפש כראשיתה הפסיכולוגית וההיסטורית של הדת. האדם הקדמון למד מתוך נסיון חייו להבחין בין הגוף ובין הנפש. ההסתכלות בתופעות השונות של החיים, כגון ערות ושינה, מחלה ומות, חלום וחזיון, למדה את האדם לדמות לו דמוי של נפש נפרדת מן הגוף. הוא ראה, שהמות כאילו חוצה את ישות האדם לשנים: נוטל מן הגוף את יסוד החיים ומשייר גוף בלבד. בחלום ראה צלמי דמויות אנשים שמתו, צלמי דמויות באין גוף. מתוך כך הגיע לידי האמונה בקיום נפרד של הנפש. הוא התחיל דואג לגורל הנפשות. נולדה עבודת המתים, ביחוד עבודת נשמות האבות. מעבודת נשמות האבות, נפשות בלא גוף, שנתן להן תפקיד מסויים (השפעה מסוימת על תופעות הטבע), נתהוו מושג הרוח, ההויה הנפשית הערטילאית, שאינה קשורה בגוף אנושי בכלל. הרוחות יכלו גם להשתכן או להדבק באיזה גוף, גוף אדם או עצם חמרי אחר. מכאן נולדה עבודת עץ ואבן, ואחר כך — עבודת פסילים. מכאן נולדה גם ההשקפה, שהמחלות באות מהדבקות רוח רעה בגוף האדם.

בדרגה גבוהה יותר נעשתה אמונת הרוחות יסוד לביאור חזיונות הטבע. גם את תופעות הטבע דמה לו האדם כקשורות ברוחות, ואת ההתרחשות הטבעית ראה כפעולת רוחות או כגלויי חיי רוחות. מכאן נולדה עבודת הטבע: עבודת הנהרות והימים, העצים והיערות וכו', וגם עבודת בעלי החי וביחוד — הטוטמים. דרגה זו היא דרגת הפולידיוניזמוס (רבוי הרוחות). אולם עם התפתחות האדם עלתה עבודת הרוחות למדרגת עבודת אלים. האדם בקש אז לתפוס את תופעות הטבע כפעולת מצויים רוחניים שליטים. והשלטון הוא מדת האל ויתרונו מן הרוח-הדימון. נולדה האמונה באלים כבירים, יוצרי עולם ושליטיו. זאת היא דרגת הפוליתאיזמוס (רבוי אלים). רק לבסוף הגיע האדם לידי ציור האל האחד. התורה הזאת שללה את ההשקפה, שהיתה רווחת באירופה קודם לכן, שהאמונה באחדות האלהות היתה בראשית. השקפה זו יסודה במסורת היהודית והנוצרית, שלפיה היתה התגלות-אלהים קדמונה (אדם, נח וכו') ושלפיה הכיר האדם תחלה את האל האחד, ורק אחר כך נטרד מהכרה זו והגיע לידי עבודת אלילים. אולם אנשים כשלינג וכמכס מילר נסו להעמיד את ההשקפה ההיא על בסיס מדעי: פילוסופי או היסטורי. ראשיתה של הדת היא, לפי מילר, חרדת האין-סוף התוקפת את האדם בשעה שהוא מסתכל בחזיונות הטבע. הדת שואפת לסמל אין-סופיות זו ולתפוס על ידי כך את העולם. מגמתה הראשונית היא האחדות. מילר משתדל להוכיח דבר זה מתוך שירי הריגודה היהודית. בשירים אלה כל אלהות נתפסת כאילו היתה היא האלהות היחידה או העליונה. אין כאן עוד מונותאיזמוס אבל יש „הנותאיזמוס“. ההנותאיזמוס, שהוא מעין אחדות, קדם לפוליתאיזמוס. את המיתוס עם רוב אליו ואלותיו חושב מילר לא ליסוד מהותי של הדת, אלא לספיה, שנולד מתוך הלשון ונסיוותיה הסמליות. המיתוס הוא פרי „חבלי לשון“. בדת עצמה פועלת השאיפה היסודית להכיר את הטבע והעולם, וכל הדתות השונות אינן אלא לבושים לשאיפה יסודית זו. האלילות המיתולוגית נתפסת איפוא לפי זה כהדלחת ההכרה הדתית היסודית, כהתנוונות וירידה.

תורת ההתנוונות לא יכלה לעמוד בפני תורתם של טיילור וספנסר. התפתחות, עליה מודרגת מן הנמוך אל הגבוה — זו היתה הנחת-היסוד של המדע החדש. ולהנחה זו התאים האנימיזמוס. לא התגלות קדמונה היתה בראשית אלא בננוץ ראשוני של בינת האדם עם יציאתו מאפלת היצר הבהמי, נסיונות ראשונים לתפוס את העולם. זה התאים לתורה החדשה על דבר מוצא האדם מבעלי-החי. האנימיזמוס נצח נצחון שלם לא רק במחקר

הדתי והתרבותי בכלל אלא גם במחקר האמונה הישראלית. אף המונותאיזמוס הישראלי עצמו לא היה ראשית. גם לו קדמה אלילות לכל דרגותיה. גם בדת זו אפשר להבחין שרידי שכבות שונות, החל מן האגני מיזמוס ועבור אל הפולידימיזמוס וכלה במונותאיזמוס. ליפרט, שטדה, רוברטסון סמית, ולהיוון וחבריהם ותלמידיהם בנו על יסוד זה את מחקר הדת הישראלית בנין חדש.

אולם עם סוף המאה שעברה התחלה הבקורת.

נקודות-מוצא שונות היו לבקורת, אבל כוון אחד היה לה: להוכיח, שאין לראות את עבודת המתים ונשמות האבות כראשיתה של הדת; להוכיח, שיש בתולדות הדת תקופה לפני-אנימיסטי (פרה-אנימיסטי). זרם אחד שאף לחדש את התורה הישנה על דבר „מונותאיזמוס קדמון“, שהיה קיים לפני האנימיזמוס. זרם אחר, רב השפעה ביותר, קבע לפני האנימיזמוס תקופה של מגיה או של דת מגית. לתורות השונות של זרם שני זה קוראים תורות-הכשוף.

אנדריו לנג, מאישיה המובהקים של האסכולה האנימיסטית, איש ריבו הנמרץ של מכס מילר, הוא שאסר בסוף המאה שעברה את המלחמה על תורת האנימיזמוס והוא שבקש לחדש את תורת המונותאיזמוס הקדמון. באותו הזמן נתפרסמו על ידי הואיט ידיעות חדשות ומפליאות על דבר אמונותיהם של שבטי אוסטרליה הדרומית-המזרחית². השבטים האלה עומדים בבחינה תרבותית וגופנית על הדרגה הנמוכה ביותר מדרגות התרבות הידועות לנו. והנה הוברר, שאצל שבטים אלה אין עבודת מתים ואבות, אבל יש אמונה באלים ורוחות. יותר מזה: הוברר, שיש אצלם כמין אמונה באלים עליונים, יוצרים ומחוקקים, ואת אחדים מהם מכנים שבטי הילידים בכנוי „אב“ („אבינו“). אלים אלה נקראים במדע ברגיל בשם „אלים

2 Howitt, The Native Tribes of South-East-Australia (1904) שפרקים ממנו התחילו לפרסם עוד בשנת 1882; וכן הנ"ל במכה"ע (XVII) 1906, Folk-Lore ע' 174—189. מחקרו של הואיט הקיפו רק את אוסטרליה הדרומית-המזרחית. על אוסטרליה המרכזית פרסמו ידיעות: Spencer and Gillen, The Native Tribes of Central Australia (1899); The Northern Tribes of Central Australia (1904). ידיעותיהם תוקנו הרבה ע"י Strehlow, Die Aranda- und Luritja-stämme in Zentral-Australien (1907-1911). ערך מיוחד היה לידיעותיו של הואיט, מפני שהוא היה האירופי הראשון, שהורשה לו להשתתף בנימוסי-הסתר של שבטים אחרים, ובאופן כזה נודעו לו דברים, שהשבטים מסתירים אוחם לא רק מפני הזרים אלא גם מפני נשיהם ויילדיהם. עיין שמידט, Gottesidee, חלק א', ע' 144 ואילך; ודרבלום, Gottesglauben, ע' 376 ואילך.

רמים"³. גם קודם לכן ידוע היה, שבין שבטי אמריקה ואפריקה רווחת אמונה ב"רוחות גדולים" או באלים רמים, וטיילור כבר עמד בספרו על התופעה הזאת.⁴ אבל הפעם הוברר, שאמונה זו קיימת גם אצל שבטים נמוכים ביותר, שבודאי לא קבלוה מן החוץ. אנדריו לנג טען על יסוד זה, שהצורה הראשונית של הדת הוא לא האנימיזמוס אלא מונותאיזמוס קדמון: אמונה באל יוצר ומנהיג, אל מוסרי, "אב" לבני אדם.⁵ דעותיו של לנג עוררו פולמוס, אבל בכלל לא עשתה תורתו רושם ניכר. רק מעט מעט התחילו חוקרי תולדות הדת לשים לב לתופעות ההן, שהוא נסמך עליהן, ולהסיק מהן מסקנות. — לשאלת האלים הרמים עוד נשוב להלן. חשוב יותר היה הזרם השני, "המגי".

משפרסם קודרינגטון בשנת 1891 את ספרו על שבטי מלנזיה שבו הטעים את האמונה הרווחת בין שבטי מלנזיה ושבטי הים הדרומי כולו במין "כח"־קסם טמיר — מנה — הגנוז בעולם והמגובש באישים ובחמרים ידועים והפועל פעולה על־טבעית. התחילו החוקרים מפנים את לבם יותר ויותר לחקר אמונה זו. למושג "מנה" של המלנזיים מקבילים המושגים "וֹקֶנְדָה", "אֹוֶרְנְדָה" אצל שבטי אמריקה. וכן נמצא המושג הזה בכנויים שונים אצל שבטים אין מספר. כל היוצא מגדר הרגיל, כל הפועל ומשפיע לטובה או לרעה מדומה כטעון כח־פלאים — "מנה". מנה יש ברוחות, ובמנה הן פועלות. במנה פועל הקוסם. מנה טעון הלחש, אבן הכשפים, הקמיע, הטוטם וכו'. מנה הוא כח לא־אישי. הוא מקור הפעולה הטמירה של כל "קודש" או "טבר". יותר ויותר הכירו, שמושג זה הוא אחד ממושגיה היסודיים של האמונה הדתית בכל דרגותיה, אף בדרגותיה העליונות. והנה מושג זה המצוי אצל שבטי הפראים הנמוכים ביותר — האפשר לגזור אותו מן ה"אנימיזמוס", מאמונת הנפשות ועבודת המתים? לא אמונת הנשמות, אלא אמונת המנה וההרגשה הכרוכה בה הן שהיו ראשית הדת — רעיון זה הביע מֶ'ט, מחולל תורת הפרה־אנימיזמוס המגי (או המגי־הדת). מתוך הרגשת חרדת־התמהון המתעוררת באדם כלפי תופעות ידועות נובעת האמונה הדתית. כל המפלאי, המבהיל, הכביר, שאין האדם יודע למצוא לו פתרון, "טבעי", מושכל, הוא תופס כפרי ישות

3 high gods, Hochgötter, höchste Wesen 3 וכיוצא בזה.

4 מהדורה א' וב', ח"ב, 331 ואילך.

5 עיין ביחוד: Andrew Lang, The Making of Religion (1898). את תורתו של לנג

ממשיך האב הקתולי וילהלם שטייט (עיין הערה 2), מחשובי האתנולוגים של זמננו, עיין 545.

מסתורית, על־טבעית. אולם את העל־טבעי דמה לו לאדם תחלה לא כישות אישית אלא כ"כח", כמנה. המנה הוא הפועל נפלאות. ראשית מעשי הפולחן היתה השאיפה להשפיע על הכח הזה, להטות אותו לטובה, ליחד לעצמו חלק ממנו. אמנם, האדם נטה גם לדמות לכח דמות אישית, יותר נכון: לתלות אותו ברוחות אישיים. אבל הכח הזה הוא הויה בפני עצמה, והוא גופו בונה אב לאמונה ועבודה דתית. הנפשות והרוחות הן "כחות", אבל — לא כל "הכחות" הם נפשות או רוחות, אומר מרט. מכל מקום לא היה האדם זקוק לציור הנשמה, נשמת המת, כדי שיהא יכול לדמות לו את תופעות הטבע כפרי פעולת מנה או רוחות־מנה. הוא דמה לו את ה"כח" כטבוע בתוך התופעה, ומתוך כך יכול היה לדמות לו את התופעה גם כנושאת כח־יים, כבעלת "נפש". דרגה זו של דמוי הטבע כחי ובעל־נפש קורא מרט בשם דרגת האנימיזמוס. האנימיזמוס קשור בשרשו באמונת המנה ולא באמונת הנשמות. האנימיזמוס קודם לאנימיזמוס. מתוך האנימיזמוס נוצר המיתוס, שדמה לעל־טבעי דמויות אישיות מובלטות. אולם כל הצורות האלה של האמונה הדתית כולן יסודן בהרגשה אחת ראשונית — הרגשת חרדת־הקודש⁶.

התורה הזאת משתררת את הדת מזיקת־ראשית אל צללי החלום והמות, ויש בה אפילו בבחינה ידועה משום תשובה לתורה ה"טבעית" של מכס מילר⁷. אבל מצד שני היא גם מעבירה את ראשית הדת מרשות יחסי האדם אל מצויים אישיים (נפש, רוח, דימוי, אל) לרשות היחסים אל משהו לא־אישי, או העומד לכל היותר על גבול האישי — אל ה"כח" הנעלם. המנה. אולם יחסי האדם אל הכחות הטמירים ושאיפתו להשפיע עליהם ולשעבדם לו הלא הם הם ענינה של המגיה. דרגתה הראשונה של הדת היא לפי זה מגית או מגית־דתית. וכאן מתעוררת השאלה היסודית בדבר היחס שבין הדת ובין המגיה. היש לראות את הדרגה המגית כדרגה ראשונה בהתפתחות הדת או אין זו אלא דרגה לפני־דתית, מין פרודור לדת? בפתרון השאלה הקשה והמסובכת הזאת נפרדו הדרכים.

את "חרדת־הקודש" רואה מרט כשורש המשותף של הדת והמגיה. הוא רואה איפוא את המגיה כתופעה מתופעות החיים הדתיים. אחרת לגמרי היא

6 Marrett, Pre-animistic Religion (1900, Folk-Lore, ע' 162—182), הרצאה שהרצה בחברה

5 פולק־לור.

7 הרניש בזה דירקהיים: (1925) Durkheim, La vie religieuse ע' 288.

השקפתו של פרזר. פרזר רואה את הדת ואת המגיה כשתי הויות השונות זו מזו בעצם מהותן. המגיה היא רשות ההכרח הטבעי, הדת היא רשות הרצון האלחי. הדת עומדת, לפי הגדרת פרזר, על האמונה במציאות כחות אישיים עליונים, שברצונם תלוי מהלך מאורעות הטבע והיי האדם ושהאדם שואף לרצותם או לפייסם. האל הוא חפשי ושליט, והאדם עובד אותו ומתפלל אליו, כדי למשוך עליו את חסדו. לא כן המגיה. המגיה היא „אמנות“ או „חכמה“. קרובה היא באפיה למדע ולא לדת. כמו המדע רואה גם המגיה את העולם ככלל של תופעות הקשורות זו בזו קשר הכרחי-טבעי. המגיה מצד עצמה אינה נזקקת לאל או לרוח, ואין היא באה לרצותו ולבקש עזרתו. האדם המגי אינו „עובד“ אלהות. הוא עצמו „מנהיג“ את העולם. הוא מאמין, שיש בידו „מדע“ המכשירו להשפיע על תופעות הטבע ולהטות אותן לפי חפצו. בכח נימוסי קסמיו הוא מוריד גשמים, מפרה את האדמה, משלח את הברכה בבעלי חי, מדיח סערה, עוצר מגפה, מנצח במלחמה וכו' וכו'. הפעולה מדומה כנובעת בהכרח טבעי מן המעשה המגי. המגיה יכולה גם להזקק לרוחות ואלים. אבל אין היא באה לבקש חסדם אלא להשביעם ולהכריחם. המגיה משעבדת את האל למעשה הכשפים, וממילא גם לכהן המכשף. ולפיכך יש בין הדת ובין המגיה „נגוד שרשי“. אולם פרזר מבחין כאן לא רק הבדל במהות הדת והמגיה אלא קובע ביניהן גם הבדל של תקופות היסטוריות. לדעת פרזר קדמה לדת תקופה של מגיה טהורה. כמו שבתרבות החמרית היתה תחלה תקופת אבן, כך היתה בתרבות הרוחנית תקופת מגיה. רק כשנאש האדם מן המגיה נולדה האידיאה הדתית. רק אז התחיל האדם שם את מבטחו במצויים כביריכתו, שבקש להושע על ידם בקרבן ותפלה. אחרי התקופה המגית באה תקופה מגית-דתית, שבה שמשו הדת והמגיה בערבוביה. הכהן היה גם מכשף, הוא הקריב והתפלל וגם השביע השבעות. ולא עוד אלא שהאלים עצמם נחשבו למכשפים. אחר כך באה תקופה שלישית: הדת הכירה בנגוד השרשי שביניה ובין המגיה והתחילה רודפת את המכשפים באף וחמה.⁸

8 עיין פרזר, G. B.: The Magic Art, ביחוד ההל' מן המהדורה של שנת 1900, וביתר הרחבה במהדורה השלישית (ההל' משנת 1911), חלק א', פרק ד', ע' 220—243: הגדרת הדת — ע' 221; ע"ד שלש התקופות — ביחוד הערה 2 לע' 226; ע"ד תקופת המגיה הטהורה — ע' 233 ואילך; ע"ד המעבר והערבוביה — ע' 226, 240 ואילך. בספרו Folk-Lore, חלק נ', ע' 163—164, הוא אומר, שההבחנה ההגיונית בין המגיה ובין הדת „חדה כפי סכין“, אבל בבחינה היסטורית קשה לקבוע את התחום המצומצם. עיין גם מחברתו Psycho's Task. השקפה מעין זו של פרזר על התקופה המגית כבר הביע לפניו

השקפותיו של פרזר עוררו התנגדות רבה.

התנגדו להשקפתו של פרזר על הקרבה השרשית שבין המגיה ובין המדע. חלקו גם על תפיסת המגיה של פרזר⁹. אולם ביחוד התנגדו להפרדה הגמורה בין המגיה ובין הדת, לדעה, שלדת קדמה תקופה לפניידתית, דרגה „מגית“ של התפתחות רוח האדם. קודם כל: המעשה ה„מגי“ של האדם הפרימיטיבי אינו פעולה חילונית, „מדעית“, בלבד, אלא כרוך הוא בהרגשת לואי של חרדת-קודש, בהתעוררות נפשית עמוקה, ברטוט מסתורי. התעוררות כזו, גם אם אינה מכוונת כלפי אל או רוח, ראויה שתחשב גם היא להתעוררות דתית. במגיה גופה יש איפוא מומנט דתי, היא גופה ניוונה מן ההתעוררות הדתית, וממילא אין היא קודמת לדת. להלן: הדת, זו שיש בה אמונה באלים ורוחות ושיש בה קרבנות ותפלה, מעורבת בכל דרגותיה ב„מגיה“. הכהנים הם גם קוסמים. אלהי הדת הם גם אלהי המגיה. עבודת האלים רוויה מגיה. לפיכך יש לחשוב את הדת ואת המגיה בשרשן להיות אחת. ואלו הנגוד שבין הדת והמגיה אינו נגוד מהותי אלא נגוד מעשי והיסטורי. המגיה משתמשת בכחות הדתיים להרע ולהזיק — זהו סימנה. הכח הוא אחד, שונה היא מטרת השמוש בו. או: הדת היא סוציאלית ביסודה, המגיה היא אישית. הדת היא פומבית ומותרת, המגיה

J. H. King בספרו *The Supernatural* (1892), עיין שמירט, *Gottesidee*, חלק א', ע' 493 ואילך. עם פרזר מסכים בכלל פוסיי, עיין: *Fossey, La magie assyrienne* (1902). 135 ואילך, ביחוד ע' 140, אף על פי שדבריו נבוכים. הבחנה מהותית כזו של פרזר בין הדת ובין המגיה מבחינים גם: *Hubert et Mauss, Esquisse d'une théorie générale de la magie* (Année Sociologique VII), ע' 16 ואילך, אבל יש בדבריהם גם פנים לצד שכנגד.

9 *K. Beth, Religion und Magie bei den Naturvölkern* (1914) ע' 16 ואילך, עמוד 23 ואילך; *G. Wobbermin, Das Wesen der Religion, I—II* (1921—1922), ע' 356 ואילך. פרזר חושב את המגיה לשיטה העומדת על שמוש נפסד של שני חוקי האסוציאציה הגדולים: אסוציאציה על יסוד דמיון בין דברים ואסוציאציה על יסוד מנע או קרבה ביניהם (במקום או בזמן). בהתאם לזה מסתעפת המגיה לשני סעיפים: מגיה של חקוי ומגיה של העברה. למשל: ע"י פעולה דומה לירידת גשם (כגון זריקת עפר כלפי מעלה) המגיה מבקשת להביא גשם; או: השער הלקוח מראש אדם עשוי להעביר קלעה על האדם עצמו (עיין ספרו הנ"ל, ע' 52—219). בט ווברמין טוענים, ששיטה המיוסדת על עקרוני האסוציאציה אין בה משום מדע כלל וכלל. וכן טוען ווברמין, שפרזר מצמצם את חוג המגיה, מאחר שהלקוחו אינה כוללת את הפעולה המגית על ידי הבעת רצון (השבעה ולחש), עיין ספרו הנ"ל, ע' 360 ואילך. ועיין גם: *Transactions of the Third International Congress for the History of Religion, Oxford 1908*, כרך א', ע' 71 ואילך, טענותיו של *Jevons*: המגיה אינה עומדת לא על אסוציאציה של דמיון ולא על של חקוי; אין היא אלא סגולה אישית שמירה של המכשף.

סודית ואסורה. המכשף הוא שונא הדת והתבררה. ויש שהנגוד מושרש במלחמת דתות וכהנים. דת שנוצחה ונדחתה עשויה לההפך ל"מגיה" סודית ואסורה, וכהניה — למכשפים. המגיה הזאת, "השחורה", אחותה צרתה ואויבתה של הדת היא, אבל אף היא אחותה היא¹⁰.

מן המורצה אנו למדים, שיש בתחומם של החיים הדתיים תופעות נגודיות, שהמחקר עמל להסבירן, אבל אינו יכול לישוב את הפליאות הכרוכות בהן.

ארבע הן העובדות היסודיות, שאי אפשר לשלול אותן. אחת: הדת האלילית היתה מעורה תמיד במגיע עד לאין הפרד ביניהן. שנית: הדת נלחמה תמיד במגיה. שלישית: בין הדת ובין המגיה יש שתוף־שוש מותי (הרגשת המסתורי, הכוון כלפי המסתורי). רביעית: בין הדת ובין המגיה יש הבדל יסודי מותי (רצוי — הכרח). בקיצור: יש שתוף היסטורי, ויש מלחמה היסטורית, יש שתוף מהותי, ויש הבדל מהותי. פרזר יוצא מתוך ההבדל המהותי, ומתוך הבדל זה הוא מבאר את המלחמה ההיסטורית שבין הדת ובין המגיה. מן השתוף המהותי הוא מתעלם. את השתוף ההיסטורי הוא מבאר כתופעה של תקופת מעבר. מתנגדיו יוצאים מתוך השתוף המהותי ומבארים מתוכו את השתוף ההיסטורי. את המלחמה ההיסטורית הם מבארים מתוך הבדל המטרה או המגמה (צבורית—פרטית) או מתוך מקרים היסטוריים (מלחמת דתות וכהניה). מן הנגוד המהותי הם מתעלמים. ולפיכך כל התורות הללו קצרות הן מלתפוס תפיסה שלמה את סבך העובדות.

10 נגד ההבחנה המהותית של פרזר בין דת ובין מניה (שהביעה כבר במהדורה הראשונה של ספרו, 1890) עיין: Marett בהרצאתו הנ"ל ב Folk Lore ע' 181—182. ונגד תורת פרזר בכלל עיין מאמרו From Spell to Prayer, Folk Lore 1904 ע' 132—165 (ובספרו The Threshold of Religion, ע' 33 ואילך); Durkheim, La vie religieuse ע' 58—64, 289, 516 ואילך; Foucart, Histoire des religions etc. (1912) ע' 224 ואילך; Vierkandt, Das Heilige in den primitiven Religionen, Die Dioskuren I, 1922 עמ' 318 ואילך; וזרבלום, Gottesglauben ע' 188 ואילך, 193 ואילך, 202 ואילך, 214—223, ועיין שם, ע' 222 הקטע המובא מדברי Marillier; מובינקל, Psalmenstudien I ע' 59 ואילך (בפרק: Was ist Zauber?) וכן התוספת על המניה בחבורו הנ"ל, כרך V, ע' 14 ואילך; מובינקל נסמך בענין זה על חקירותיו ומסקנותיו של Ellis P. Wetter, עיין שם: ההבדל בין מניה ודת אינו אלא הבדל המטרה. עם מובינקל מסכים ניקולסקי, Spuren ע' 5 ואילך. עיין גם ארמן, Religion, הערות לע' 57, 106, 141, 168. הבחנת המניה כפולחן פרטי, אנואיסטי, בנגוד לדת, שהיא חברותית במהותה, מבחין סמית, Religion, ע' 55, 204. עיין גם Hubert-Mauss במקום הנ"ל (עיין למעלה, הערה 8).

השקפתו של פרזר על המגיה כעל שיטה של אמצעים „טכניים“, לא־דתיים, להשפיע בהם על העולם ודאי אינה נכונה. הפולחן המגי של העמים הפרימיטיביים וגם של עמי התרבות מלמד אותנו את ההפך. גם למגיה שורש דתי. והשתוף הוא לא רק שתוף הרגשת־הלואי (חרדת הקודש) אלא גם שתוף אובייקטיבי בענינים ודרכים. כי גם ענינה של המגיה הוא, כענינה של הדת, לא הטבע הנגלה, נושא החקר המדעי, אלא: סוד העולם, הטמיר והנעלם. היא מדמה, אמנם, לגלות יחסי הכרח. אבל ההכרח שלה הוא ההכרח השולט לא בטבע אלא במה שלמעלה מן הטבע. גם האדם המגי מבחין יפה בין הפעולה הטבעית (כגון חרישה, זריעה, הליכה, אכילה, שתיה וכו') ובין הפעולה המגית המכוונת כלפי הכחות הנעלמים שבהויה; מבחין הוא בין מחול סתם ובין מחול כשפים וכו'. ומפני שהמגיה נתכוונה לא כלפי הטבע אלא כלפי הטמיר והנעלם שבעולם, מעורה היא בשרשיה בדת. ומטעם זה גופו אין להניח, שהאדם הרגיש את עצמו פעם שליט מוחלט בעולם באמצעות המגיה ושהיתה תקופה מגית „טהורה“, ללא אמונה ברוחות ואלים. כי הנעלם והטמיר יותר משהוא ענין ל„מדע“ ול„חוקים“ הוא ענין לדמיון לענות בו — אותו הדמיון המדמה דמות לרוחות ואלים. ואמנם, המגיה עצמה יונקת את רוב מזונה מן הדמיון ולא מן ההסתכלות בטבע. בעזרת הדמיון היא מדמה לעמוד על סוד העולם. בפעולתה זאת כבולה היא ממילא לחוקי האסוציאציה, אבל אין לראות אותה כ„שמוש נפסד“ בחוקים אלה בלבד, כדעת פרזר¹¹. כי המגיה אינה תלויה בחוקי האסוציאציה בעיקר תכנה: בקביעת רוב „כלליה“ או „חוקיה“, בקביעת הכחות המגיים הצפונים בנושא זה או אחר. האמונה בכח המגי הצפון בתנועת־יד פלוגית, במספר פלוגי, בצירוף־אותיות פלוגי, בצורה פלוגית וכו' וכו' אין לה שורש בחוקי האסוציאציה, אלא היא כולה יצירת הדמיון (המסתייע ודאי גם בהסתכלות נסיונית ידועה). באמונה המגית כרוכה האגדה המגית: כל אותם הספורים המרובים לאין סוף, שאנו מוצאים אצל כל העמים, גם אצל הפרימיטיביים ביותר, על נושאים קסם יחידים ומיוחדים — על חרבות־קסם, טבעות־קסם, מראות־קסם, צמחי־קסם וגם אנשי־קסם ורוחות־קסם ועל פעולותיהם הנפלאות, להמית ולהחיות, להוליד, להצמיח, להמיר צורה וכו' וכו'. כל העולם המגי הזה כלו נברא ממראות הדמיון. המגיה כוללת איפוא לא רק „חוקים“ מעין־מדעיים אלא גם יסוד מרובה משל הדמיון היוצר. יצורי־קסם ורוחות־קסם תופסים בה

11 עיין למעלה, הערה 9.

מקום בראש. היש יסוד לחשוב, שלכל אלה קדמה מגיה „מדעית“, טכנית, בלבד? מכל מקום אין שום שבט על פני האדמה, שיש לו מגיה „מדעית“ כזאת. הראיה, שמביא פרזר משבטי אוסטרליה, עומדת על בלימה¹². בכל הדתות האליליות הידועות לנו מימות עולם ועד הנה מגיה ודת משמשות יחד בערבוביה.

אולם אם תקופה מגית לא היתה ואם צמחו המגיה והדת משורש אחד, אין זאת אומרת, שרשאים אנו לומר, ששתי אלו הויה אחת הן, ולהתעלם מן ההבדל היסודי המהותי שביניהן, הנוקב ויורד באמת עד התהום. מגיה ודת הן שתי מגמות נגדיות, שפעלו באמונה ובפולחן תמיד יחד, והנגוד נגוד קטבי.

המגיה ענינה הכחות העל־טבעיים הבלתי אישיים הפועלים בעולם, בסודם היא חפצה לבוא, ובאמצעותם היא מתאמרת להשפיע על העולם. קצה גבול מגמתה היא היכולת להכריח, להכריח גם את האלהי. היונים קראו לה „אמנות מכרחת“. אבל שאלה היא, אם מושג ההכרח הוא פרימיטיבי ואם יש לראות את רעיון ההכרח כמדה מהותית של המגיה. מכריע באמת הוא הכוון כלפי הכחות הבלתי אישי. הדעה, שכח הכשוף הוא ביסודו סגולה של ה„נפש“ או של ה„רוח“, אין לה כל יסוד. המגיה תולה כח־פלאים גם בחמרים וגם בדברים מופשטים, בלי כל יחס לאיזה רוח או נפש. יש מלים, מספרים, תנועות, צבעים, חמרים, זמנים מגיים. הלחש כח בו לא פחות מאשר באישיות הקוסם. המגיה לא היתה יכולה להפך לשיטה של „כללים“ או „חוקים“ מדוקדקת, אילו היתה מדומה כתלויה בסגולה אישית או נפשית. ולא זו בלבד אלא שגם אם הכח המגי נובע ממקור הנפש, הרוח, אישיות הקוסם — פעולתו כבולה תמיד לחוקים מסוימים. ה„מה“ יכול להיות אישי; ה„איך“ הוא לעולם קבוע ומנוסח־מגובש. בלחש זה וזה, בתנועה זו וזה, במספר זה וזה, בחומר זה וזה משתמש הקוסם, כדי שיוכל לגלם ולהפעיל את ה„כח“ הגנוז בו (או שנמסר לרשותו ממקור אחר). דרכי הפעולה הללו קבועים ועומדים בכל אופן, הם מצטרפים ל„שיטה“ מעין מדעית, ובשמירתם המדוקדקת תלויה הצלחת המעשה המגי. המגיה היא חכמה המלמדת מה הם מקורות הכחות הטמירים ומה הם דרכי פעולתם. סגולת הקוסם עצמו תלויה בידיעת סודם של אלה.

12 פרזר אומר, שבאוסטרליה הכל קוסמים, אבל אין טרצה ומפיים רוחות או אלים; באוסטרליה דת של רציו ופיוס כאילו אינה ידועה כלל (עיינו ספרו הנ"ל, ע' 233 ואילך). ועל זה כבר השיב בצדק שמירט ואמר, שוהיה החלטה „נועה מאין כמות“ (Gottesidee, חלק א', ע' 513-515).

מכל מקום מניחה המגיה, שיש הרבה מקורות של „כח“ טמיר בעולם, ושיש הרבה „צנורות“ לכח זה, ומקורות אלה ושבילי פעולתם אינם תלויים ברצון אלהי, אלא בטבעם העצמי. המגיה מאמינה, שהמפתח למקורות אלה שמור בידה.

אולם ליד מגמה זו של האמונה אנו מוצאים גם מגמה אחרת, שונה מזו בתכלית, ואותה אנו מסמנים, להבדילה מן הראשונה, בשם מגמה „דתית“ (מבלי שנרצה לומר בזה, שבמגיה אין שום יסוד דתי במובן רחב): הנטיה לשעבד את העולם ואת האדם לרצון אלהי. האדם הדתי פונה לא לעזרת „כחות“ בלתי אישיים אלא מכוון הוא לבו לאישיות האלהית ומבקש להשפיע על רצונה. ונימוסיו אינם הפעלת „כחות“, אלא תפלה והתרצות. הבחנתו של פרזר בתור הבחנת מהות (ולא בתור הבחנת תקופות) נכונה היא איפוא ביסודה, עם צמצום זה, שהמגיה והדת הן שתיהן, למרות ההבדל התהומי שביניהן, לבושים לאמונה.

אולם גם בזה טועה פרזר, שהוא תולה בהבדל המהותי הזה את הנגוד ההיסטורי, שהיה בין המגיה ובין הדת בתקופת האלילות. היחס אל המגיה של הדתות המונותאיסטיות (הישראלית, הנוצרית והמושלמית) הוא פרק בפני עצמו (וסמן רע הוא למחקר הדתי, שאינו מרגיש בזה ומערבב את התחומים). אבל בדתות האלילות כולן אין אנו מוצאים שום מלחמה במגיה וכשוף, שתהא נובעת מן הנגוד המהותי ההוא. אין שום דת אלילית מרגישה פגם בבקשת עזרה מכחות על־טבעיים לא־אישיים. רק לעתים רחוקות נשמעת הדעה, שאין להכריח את האלהות. אבל אין דעה זו משמשת גרם לרדיפת המגיה. האלילות רודפת ואוסרת אך ורק את המגיה ה„שחורה“, המזיקה (או דת דחוייה הנחשדת על מעשי מגיה שחורה). האלילות נלחמת במגיה רק עד כמה שהיא אחוזה ברע ובטומאה המזיקה. בזה צדקו בהחלט מתנגדי פרזר. דבר אין לתופעה זו ולניגוד המהותי שבין הדת ובין המגיה.

והנה דוקא מכאן אנו באים אל הפרובלמה הגדולה של האלילות, שהמחקר הדתי לא הרגיש בה, כמדומני, כלל או ראה אותה אולי מתוך הערפל.

והפרובלמה היא: מפני מה אנו מוצאים באלילות סינתזה אמיתית בין דת ובין מגיה (בין עבודת אלים ובין נימוסי כשפים), למרות הנגוד המהותי היסודי שבין שתי אלה? או: מפני מה לא הביא הנגוד ההוא לידי מלחמה?

פרובלמה זו עולה לפנינו רק אחרי שקבענו את אפין של העובדות

ההיסטוריות לאמתן, שכל אחת מן התורות המתנגדות תופסת רק מקצתן. היינו: אחרי שקבענו, שבין הדת והמגיה יש נגוד מהותי יסודי; שמלחמת האלילות במגיה השחורה אינה אלא טפל ואינה נובעת מאותו הנגוד; שבאלילות היה שלום אמת בין דת ומגיה, למרות הנגוד. דבר אחרון זה חשוב ביחוד. כי אם נשתקע יסוד של מגיה גם בדתות המונותאיסטיות, הרי היה זה שיוור, יסוד כבוש ודחוי, בלתי מוכר. לא כן היה הדבר באלילות. באלילות היתה המגיה ("הלבנה") יסוד מוכר בפירוש. המגיה היתה הרקע התמידי של האלילות. המגיה אינה כאן שריד, וקיומה אינו קיום של "תקופת מעבר", כמו שאומר פרנז. המגיה מלווה את האלילות בכל דרגותיה. היא חלק פנימי מישותה בצורתה האנימיסטית, הטוטמיסטית, הדמוניסטית, התיאיסטית. צורה הולכת וצורה באה, והמגיות לעולם עומדת. המגיה היא ראשיתה הפרימיטיבית של האלילות, אבל היא גם פסגתה. על מצעה נולדו רעיונותיה הגדולים, תפיסת עולמה. דתות מצרים, הודו וסין הן דתות מגיות מובהקות. המגיה נתאצלה ושמשה מצע למסתורין. במטבע מגי מובהק טבוע הבודיזמוס ה"אתאיסטי". אבל מגי הוא גם התיאיזמוס של בבל וגם של פרס. כל תאיה של האלילות חדורים מגיה. אפשר לומר, שהדתות האליליות הן דתות מגיות כולן. האלילות כאילו אינה מרגישה שום נגוד בין האמונה באלים שליטים וכבירים ובין האמונה במגיה. הסינר תיזה היא שלמה. וסמלה: האל האלילי הוא עצמו מכשף. הנגוד בין שני היסודות בא לידי גלוי רק עם הולדת הדת המונותאיסטית והראשונה — הישראלית.

ברור, שההרמוניה הזאת בין שני היסודות הנגודיים מושרשת בעצם טבעה של האלילות. שרשה בתפיסת האלהות של האלילות. מה טיב השורש הזה — זוהי הפרובלמה של האלילות.

האידיאה היסודית של האלילות

בשם אלילות אנו כוללים את כל הדתות כולן, שנוצרו בקרב כל העמים והשבטים על פני כל האדמה כולה, מימי קדם קדמתה ועד היום הזה, חוץ מן הדת הישראלית ובנותיה — הנצרות והאיסלם. הבחנה זו עומדת על ההנחה, שהדת הישראלית היא חטיבה יחידה ומיוחדת במינה בכל היצירה הדתית של האדם, שונה במהותה ויסודה מכל הדתות כולן. ובהנחה זו גלומה הנחה אחרת, מוקדמת לה, שבכל הדתות האליליות למיניהן יש מדה אחת מהותית משותפת הטובעת אותן במטבע אחד — מטבע ה"אלילות". מה טיבה של מדה זו?

בצורות רבות ושונות נתגלמה האלילות מראשית היות אדם עלי ארץ ועד היום הזה. היא נתגלמה בהאלהת בעלי חי ועצמים חמריים, בהאלהת נפשות מתים, באמונה ברוחות ושדים ובכח נימוסי כשפים ולחשים. היתה בה גם אמונה באלים מושלים ומכלכלי עולם. היא שאפה גם להכרת האחד, „נשמת העולם“. היא יצרה שיטות דתיות גדולות ועמוקות, נסתה לתפוס על פי דרכה את מסתרי היש ואת סוד ההתרחשות העולמית, את החיים והמות, גורל אדם ותבל כולה. היא חזתה חזון על מלחמת הטוב והרע ועל קץ המלחמה הזאת באחרית הימים. בבית גנויה אנו מוצאים את צמחיהסרך המופלאים של שבטי הפראים באוסטרליה, אפריקה ואמריקה, את פרחי הדמיון היוני לשלל צבעיהם, את אגדות והגיונות בבל ומצרים, הודו וסין ופרס לכל פלאיהם הטמירים. יכולים אנו לכלול בה בבחינה ידועה אף את הגיונות הפילוסופיה הדתית היוונית.

אולם כל גלוייה של האלילות נארגו על מסכת אידיאה אחת יסודית, שהיא היא מטבע האלילות. והאידיאה היא: האמונה (הסתומה או המפורשת) במציאות הויה לפני-אלהית ועל-אלהית, שהאלהות (לא רק המנהיגה אלא גם האלהות האישית) תלויה בה וכפופה לטבעה, לכחותיה וחוקיה. האלילות מדמה לה את הישות האלהית כקבועה במערכת הויה קדמונה („טבע“ קדמון-נצחי: חומר רב דמויות, חושך, מים, רוח, אדמה, שמים וכו' — הויה, שבה זרועים זרעי כל יש) וכתלויה בכחות ההויה הזאת וחוקיה הנצחיים. בשנויי נוסח-מה מופיעה האידיאה הזאת באמונה במציאות הויה קדמונה זולת-אלהית, הויה עצמאית-שרשית כאלהות עצמה, בלתי תלויה באלהות, שאין האלהות יכולה לבטלה והכופה „צמצום“ על האלהות. אבל הנוסח הראשון עיקר וגוף. הישות האלהית אינה, לפי מושגי האלילות, מקור כל ההויה, ואין היא עומדת מחוצה לה וממעל לה; היא יסוד מיסודות ההויה הנצחית הבלתי תלויה ברצון אלהי. הישות האלהית עצמה מושרשת בה, קשורה בה קשר טבעי וכפופה על ידי זה ממילא למערכתה. האלילות יודעת גם את האל האישי שליט ברצונו, וגם את האל היוצר. אבל אין האלילות יודעת רצון אלהי עליון ומוחלט, שולט בכל וסבת הכל. היא יודעת אל עליון על שאר האלים. היא יודעת אל יוצר ומכלכל את סדר העולם. אבל מעל לאל עומדת מערכת ההויה הקדמונה. מחוץ לאל יש כחות-נצח בלתי תלויים בו. זהו הפלוג השרשי של האלילות.

מן הפלוג השרשי הזה נבעו המיתוס (ובכלל זה האגדה המיתולוגית) והמגיה.

המיתוס הוא לפי עיקר תמציתו ספור קורות חיי האלים. לא על מלחמות אלים בלבד הוא מספר אלא על חיי אלים בכלל. במיתוס האלהות מופיעה לא רק כפועלת אלא גם כנפעלת. שורש המיתוס הוא המתח בין האלהות ובין כחות זולתה, כחות שרשיים-עצמיים, המשפיעים על גורלה. או נאמר בקצור: המיתוס מספר על גורל אלים. בזה גלומה האידיאה, שמלבד רצון האל יש עוד ישות עצמאית הקובעת גורל או השותפת בקביעת גורל. גם לאל קורות, גם לאל גורל העולה בחלקו שלא ברצונו. בזה מסמל המיתוס את האידיאה האלילית היסודית: מציאות הויה על-אלהית, זולת-אלהית; שעבוד האלהות למערכה.

ואמנם אתה מוצא, שהאידיאה הזאת של שעבוד האלהות להויה עליונה עליה היא המוטיב היסודי של כל המיתולוגיה האלילית למיניה. האידיאה הזאת מסומלת קודם כל בספורי התיאוגוניה (הולדת האלים), שאנו מוצאים אצל כל העמים האליליים. בתיאוגוניה נתבטא הצמצום המהותי והמכריע, שצמצמה האלילות בשלטון האלהות. התיאוגוניה תולה את האלהות קודם כל באותה הישות הקדמונה, שממנה היא מתהווה. מלבד זה היא משעבדת את האלהות לחוק הטבעי-הנצחי של הפריה וההתהוות ומכניסה על ידי זה את האלהות בעולה של ההתהוות הטבעית. לא האלהות ורצונה העליון הם הראשית, אלא — הישות הקדמונה וטבעה, שהאלהות נולדה ממנה בכח הפריה ובדרך ההתהוות הטבעית. ואין הבדל בדבר, אם ישות קדמונה זו נתפסת כ„תהו ובוהו“, כחומר קדמון בלבד, או אם היא גופה נתפסת כמין אל קדמון. מכריע הדבר, שהאלהות נולדת ממנה בדרך הפריה הטבעית. גם במקום שיש „אל קדמון“ אין הוא אלא אבי האלים והעולם. האלים והעולם נבראים מזרעו או מחמרה, שטבעם אינו תלוי כלל וכלל ברצונו העליון. במושג האלילי של אל-אב קדמון, מקור העולם, לא נכלל מושג אל שליט ומושל. „אב“ הוא רק בבחינת הזרע ולא בבחינת השלטון. אדרבה, זוהי אחת מגופי נטיותיה של האלילות: לתאר את האלים המושלים בעולם כדור שני ושלישי בסדר דורות האלים. אידיאה אלילית מובהקת היא האידיאה על-דבר האל-הבן הגדול מן האל-האב. האל הבן מוריד את אביו מכסאו או גם רוצח אותו ולפרקים הוא גואל אותו מצרתו (מרודך, זיאוס, מיתרה, היביל זיווא, ישו הגנוסטי וכו').

האל הוא אפוא לפי מושגי האלילות התגלמות זרע אלהי או

„כח“ אלהי הזרוע בהויה הקדמונה. הנורע הוא הקובע דמות ומהות לאל, וממילא גם חוק וגבול ליכלתו ורצונו. בטבע הנורע או חומר-הראשית הקדמון עם ה„כח“ הגנוז בו תלוי טבע האל. מקשר-שורש זה עם ההויה הלפני-אלהית והעל-אלהית נובע גם רבוי הרשויות של האלילות. כי רבת דמויות וכחות וזרעים היא ההויה הקדמונה, ולפיכך שרשים רבים לישות האלהית. כל תחום מתחומי ההויה, כל כח בה, כל התרחשות בה עשויים להתפס כרשות אלהית בפני עצמה וכמקור עצמי של כח אלהי: המים, השמים, האור, החושך, החיים, המות וכו'. כי כל אלה שוים זה לזה בשורש הויה נצחי. כאן תחום טבעי-נצחי לשלטונה של כל אלהות אלילית. לא האמונה במציאות אלים ורוחות רבים כשהיא לעצמה היא המהווה את עיקר הפוליטיאיזמוס, אלא האמונה במציאות הויות רבות המושרשות כולן יחד בהויה הקדמונה; האמונה בישויות, שיש להן שורש עצמי ואינן תלויות זו בזו בעצם הויתן. רעיון זה של רבוי שרשים ותחומים אלהיים נתגבש ביחוד בפלוג האלהות לשתי רשויות: לרשות הטוב והרע, הקדושה והטומאה. יש טוב ויש רע בהויה, אר וחושך, חיים ומות, רום שמים ותחתיות ארץ. בין אלה נגוד תמידי, מלחמת עולם. חוק עולם הוא, והאלהות נתונה בעולו. באלילות הטוב והרע מסתמלים גם שניהם בסמלים אלהיים: הרע „אלהי“ (אלהי-דמוני) הוא כמו הטוב, שרשי הוא, קדמון, „אהורמיני“, מושרש בהויה העל-אלהית, כמו הטוב. הטומאה היא רשות של הויה אלהית-ממשית כמו הקדושה. בכל האלילות כולה אנו מוצאים אלים טובים ואלים רעים. גם אלה וגם אלה „אלים“ הם, שוים במעלה אלהית. בדת הפרסית נסתמל הנגוד הזה סמל מובהק ביחוד. אבל הנגוד קיים בכל האלילות כולה. המלחמה בין הרע והטוב, הטומאה והקדושה היא בכל האלילות מלחמה בין כחות אלהיים, בין „אחים“ אויבים, מעין המלחמה בין אהורמין ואהורמיז.

ומפני שהאלילות משעבדת את האלהות לפריה ולהתהוות היא משעבדת אותה לכל תנאי הפריה וההתהוות, והיא תולה אותה ממילא בישות זולתה. היא משליטה זכרות ונקבות באלהות. בכל האמונות האליליות אנו מוצאים אלים ואלות החומדים זה את זה ומזדווגים זה עם זה. את ההתרחשות הטבעית תופסת האלילות כהזדווגות וכהפראת אלהית נצחית. היא משעבדת איפוא את האלהות לחמדה המינית. היא קובעת בזה סמל לשעבוד האלהות ולתלותה בזולתה: האל הוא יסוד אחד, והוא זקוק לשני, ואלי תשוּקתו. כמו כן היא משליטה את חוק הזמן באלהות. היא מבחינה הריון, לידה, ילדות, בחרות, זקנה באלהות. האל-

היֵלֵךְ הוא אידיאה אלילית רוחת. וכן משעבדת האלילות את האלהות לחוק המות. האידיאה של האל הגווע והמת (והקם לתחייה) היא מגופי האידיאות האליליות, והיא שוקעה גם בנצרות. כמו כן תולה האלילות את האלהות בכחות־הזיה שמחוצה לה: היא נלחמת בהם, היא מתרועעה עמם, היא נעזרת בהם, היא נפעלת על ידם וכו'. האלים נלחמים ומתרועעים זה עם זה. האלים זקוקים לכחות החומר שמחוצה להם: הם אוכלים ושותים, חליים שולטים בהם, הם זקוקים לרפואה, הם זקוקים לכלים, הם לומדים אמנות וכו'. תלות האלהות בכח טבוע בחומר דומם או גם ביחסי־הכרח מופשטים (במספרים, בתקופות וכו') היא אידיאה אלילית מובהקת.

וכשם שהאידיאה האלילית נתגבשה במיתוס גבוש פיוטי, כך נתגבשה גבוש מעשי במגיה.

לפי האידיאה האלילית אין רצון אלהי עליון שליט בעולם. הישות האלהית היא יסוד מיסודות ההויה, אבל כחות ההויה וחוקיהם אינם תלויים בה. האלהות פועלת בין הכחות האלה ונפעלת מהם, היא נלחמת בהם או משתמשת בהם. אף ה"כח", המנה, שבישות האלהית עצמה לא משלה הוא, אלא מושרש הוא בהויה הקדמונה. רשות הרצון האלהי היא איפוא מוגבלת בהכרח, לפי האידיאה האלילית. זולת הרצון האלהי ומעל לרצון האלהי קיימת הויה קדמונה, ובה שפעת כחות טמירים, על־טבעיים. האידיאה האלילית מבחינה איפוא שתי רשויות: רשות הרצון האלהי ורשות ההויה העל־אלהית. האדם האלילי מרגיש את עצמו תלוי בשתייהן, זקוק לעזרת שתיהן. מן השאיפה להעזר בכחות ההויה העל־אלהית נובעת המגיה. גם כשהאדם האלילי מאמין באלים שליטים, אין הוא רואה אותם כשליטים בהחלט, בגלל הצמצום המיתולוגי שבישותם. הוא מבקש להעזר על ידי אלהיו, והוא מתרצה לו ומתפלל אליו. אבל מבקש הוא גם לבוא בסוד ה"כחות" האחרים הקדמונים, הנצחיים, מאחר שהאל גופו אינו אלא כח מן הכחות ההם, שנתגבש באישיות בעלת רצון. ולא עוד אלא שגם האל עצמו, מהיותו קבוע הוא גופו במערכת ההויה הקדמונה, זקוק לאותם הכחות, גם הוא משתמש בהם: גם הוא קוסם קסמים. האדם האלילי משתף את האל עצמו במעשה המגי. לאל נגלו תעלומות ה"כחות" הטמירים וצנורות שפעם, והוא משפיע "קסם" גם על האדם. האלילות משתפת את האדם עם האל בצורך מגי, בתלות בכחות הטמירים וחוקיהם הנצחיים. מי שבא בסוד כחות עליונים אלה היה, כאלהים יודעי טוב ורע.

ובגלל הפלוג השרשי הזה לא יכלה האלילות לעשות „דת“ בלבד, דת המשעבדת את האדם לרצון האלהי בלבד. בגלל האופי המיתולוגי של אלהיה, בגלל שעבוד אלהיה להויה עליונה, היתה האלילות מגית בעצם יסודה. והמגיה לא היתה בה שריד נושן. באלילות נתיחדה לה רשות מיוחדת ליד הרשות הדתית-בעצם. כי באלילות היתה רשות הרצון האלהי מצומצמת בהכרח, וצמצום זה כלל הודאה בערכה וחוקיותה של המגיה. האלילות היא מיתולוגית מצד זה ומגית מצד זה; היא מיתולוגית-מגית. באפיה המיתולוגית של האלילות סוד הסינתזה האלילית בין היסוד הדתי ובין היסוד המגי.

דבר זה מובן מאליה, ש„האידיאה היסודית“ של האלילות לא היתה רעיון הגוי, מנוסה, מופשט, עיקר עיוני המשמש אב לשיטה. אנו מוצאים אידיאה זו בכל הדתות האליליות, גם באלה שלא היה ביניהן כל מגע של השפעה. אנו מוצאים אותה בכל דרגותיה של האלילות, גם בדרגותיה העממיות הפשוטות ביותר, שלא נבנו מתוך שום עיקר מופשט. אולם האידיאה ההיא היא מין קטגוריה ראשונית של האלילות או האינטואיציה הראשונית שלה. בכל מקום שיצר האדם דת — במטבע האידיאה ההיא היא טבועה. האידיאה ההיא גלומה בכל יצירות הדת האלילית, באגדותיה, בהגיונותיה ובנימוסיה. היא גנוזה בכלליה ובפרטי פרטיה, במגושים ובנאצל. אנו מוצאים אותה באגדות בראשית שלה, בחזונותיה על אחרית הימים, בהגיונותיה על הטוב והרע, על המוסר והחטא. היא משוקעת במוסדותיה המעשיים: בכשוף, במנטיקה, בפולחן. היא הכח הנסתר הצר צורה בכל. אפשר לומר: כל האלילות כולה היא לבוש וסמל לאידיאה זו.

מתוך הבחנה זו באפיה היסודית של האלילות נוכל לעמוד על אפיה המיוחדת של האמונה הישראלית ועל מקומה ההיסטורי המיוחד בתולדות הרוח האנושי.

באמונה הישראלית נתגבשה אידיאה שונה ביסודה תכלית שנוי מן האידיאה האלילית. מכל הדתות שעל פני האדמה רק דת ישראל היא ששחררה את האלהי מן הצמצום המיתולוגי-המגי. דת זו היא שהגתה את רעיון האל העליון השולט שלטון מוחלט, בלי כל צמצום, בהויה כולה. דת זו היא שבטלה לגמרי את רעיון ההויה העל-אלהית, ובוה עקרה את שורש המיתוס ואת שורש הפולחן המגי גם יחד. וגם כאן פעלה האידיאה היסודית כמין קטגוריה ראשונית, צורה ראשונית, שכל היצירה הישראלית נטבעה במטבע שלה.

בפרק זה נעמוד על פרטי גבושיה של האלילות בארצות ויבשות

R. 227 N. 42.

1. *Ugaritic Texts*, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 603, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 610, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 643, 644, 645, 646, 647, 648, 649, 650, 651, 652, 653, 654, 655, 656, 657, 658, 659, 660, 661, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 672, 673, 674, 675, 676, 677, 678, 679, 680, 681, 682, 683, 684, 685, 686, 687, 688, 689, 690, 691, 692, 693, 694, 695, 696, 697, 698, 699, 700, 701, 702, 703, 704, 705, 706, 707, 708, 709, 710, 711, 712, 713, 714, 715, 716, 717, 718, 719, 720, 721, 722, 723, 724, 725, 726, 727, 728, 729, 730, 731, 732, 733, 734, 735, 736, 737, 738, 739, 740, 741, 742, 743, 744, 745, 746, 747, 748, 749, 750, 751, 752, 753, 754, 755, 756, 757, 758, 759, 760, 761, 762, 763, 764, 765, 766, 767, 768, 769, 770, 771, 772, 773, 774, 775, 776, 777, 778, 779, 780, 781, 782, 783, 784, 785, 786, 787, 788, 789, 790, 791, 792, 793, 794, 795, 796, 797, 798, 799, 800, 801, 802, 803, 804, 805, 806, 807, 808, 809, 810, 811, 812, 813, 814, 815, 816, 817, 818, 819, 820, 821, 822, 823, 824, 825, 826, 827, 828, 829, 830, 831, 832, 833, 834, 835, 836, 837, 838, 839, 840, 841, 842, 843, 844, 845, 846, 847, 848, 849, 850, 851, 852, 853, 854, 855, 856, 857, 858, 859, 860, 861, 862, 863, 864, 865, 866, 867, 868, 869, 870, 871, 872, 873, 874, 875, 876, 877, 878, 879, 880, 881, 882, 883, 884, 885, 886, 887, 888, 889, 890, 891, 892, 893, 894, 895, 896, 897, 898, 899, 900, 901, 902, 903, 904, 905, 906, 907, 908, 909, 910, 911, 912, 913, 914, 915, 916, 917, 918, 919, 920, 921, 922, 92

[illegible][illegible]

U E M, T L N M, U

2. 2. 2. 2. 2.

[illegible]

למלחמה עליה, הורג אותה ויוצר מפגרה את העולם. מקור־הויה אחד איפוא לאלים ולעולם. מתיאמת נולדו האלים, מחומר גופה המת נברא העולם. לפי נוסחה אחרת נברא הכל מן הנהר, אשר האלים „חפרוהו”². לפי נוסחה אחרת יצר אנו את השמים, אאה את הים למשכן לו, ומטיט הים יצר אאה את אל הלבנים וכ”³. על בריאת האדם אנו מוצאים אגדות שונות. לפי שיר הבריאה הגדול (לוח ו') יצר מרודך את בני האדם, אבל לא מחומר העולם אלא מדם קינגו. לפי נוסחאות אחרות יצר אותם מרודך יחד עם האלה אורור, או: ממי או אורור יצרו אותם מטיט ודם אל ובשרו⁴. לפי הנוסח, שאנו מוצאים אצל ברונוס, יצר אחד האלים את האדם מעפר ומדם בל אחרי שכרת את ראשו. את גילגמש ואת אנגידו בראה אורור בריאה מיוחדת⁵. אחרי כליון המין האנושי בימי אתרחסיס יצרה ממי מחדש את האדם מטיט, שלחשה עליו וירקה עליו שבע פעמים; שבע קוסמות עוזרות לה, כנראה⁶. את הרוחות הרעות הולידו אנו והאדמה⁷. — בכל האגדות האלה שולטת איפוא האידיאה של ההויה העל־אלהית הקדמונה, שמתוכה יצאו האלים, ובה הם פועלים. מחומר ההויה ההיא ומזרעה נולדו האלים. האלים מוציאים רק אל הפועל את כחות הפלאים הגנוזים בה. גם לזכרות ונקבות האלים שורש קדמון בהויה ההיא.

לפי האגדה המצרית היו המים הקדמונים, נון, בראשית. בתוכם נולד האל הקדמון אתום או תום. תום הפריה את עצמו על ידי מעשה־אונן או, לפי נוסחה אחרת, יצר לו אשה יוסס, היא בתו או אחותו, והוליד תאומים: שו וטפנט. מהם נולדו קב, אל האדמה, ונט אשתו, אלת השמים. שו הרים את נוט מעל בעלה, ועל ידי זה נברא העולם. מן הזוגות האלה נולדו האלים⁸. לנוסחאות אגדות־הבריאה המצריות אין מספר, ולסבכיהן הזרים

2 נרסמו, שם, ע' 130. קינג, שם חלק א', ע' 104, אומר, שהכונה למרת ומשוה 5אנדה זו את אנדת הנהר היוצת מעדן (בר' ב', י). אבל הנהר היוצא מעדן אינו מקור בריאה. בנהר־הבריאה הכבלי שם אאה, אל תהום, את משכנו.

3 נרסמו, ע' 120.

4 נרסמו, שם, 181, 134—135.

5 גילגמש, לוח א', 80 ואילך.

6 אאה ואתרחסיס, נרסמו, ע' 205—206. עיי' אונגנר, בספרו הנ"ל, ע' 126—127.

7 אנדת אירה, אלהי הדבר, נרסמו, ע' 213 (קטע א, שורה 26—27).

8 Maspero, Études de mythologie et d'archéologie égyptienne, I (1893), ע' 246 ואילך,

330 ואילך; Brugach, Religion und Mythologie der alten Aegypter (1891), ע' 21 ואילך, 284

ואילך; רדר, Urkunden, ע' 108 ואילך; נרסמו, Texte, ע' I ואילך. עיי' גם W. M. Müller,

MAR: Egyptian (1918), ע' 68 ואילך.

והמזורים אין סוף. רע, פתח, נייט, אמון ועוד נחשבים לאלי-בראשית. רע, אל השמש, הוא האל הקדמון, שממנו נולדה נוט, אבל נוט היא גם אמו, היולדת אותו יום יום. במוף נחשב פתח לראשית הכל: לנזן, שממנו נולדו האלים. אבל פתח עצמו נתפלג כאן ליסוד זכרות (פתח-נזן) וליסוד נקבות (פתח-נונת).⁹ נייט נחשבה ל"פרה הקדמונה, שילדה את השמש והמליטה את זרעי האלים ובני האדם"¹⁰. לפי נוסחה אחרת עלה צמח-לוטוס מן המים הקדמונים, ובו ישב אל-השמש בדמות ילד. אחרים ספרו, שאל השמש יצא מן הביצה, שהיתה מונחה בקן על גבעה, שעמדה במים¹¹. הצד השווה שבכל אלה הוא: שלטון מוטיב הזרע והפריה, תלות האלהות בהויה קדמונה. לפי אגדות-בראשית הכנעניות, שקטעיהן נשתמרו לנו בנוסחאות מאוחרות, היו בראשית הרוח (או האויר האפל הרווי רוח) והחאוס, תהום הרקק. אחר כך נתעוררה החמדה, "ראשית התהוות כל הדברים". ברוח נתלקחה התשוקה אל "ראשיתו" — אל החאוס. מהתערבותם זווגם נולד מות, וממנו נתהוו כל הברואים¹². לפי נוסחה אחרת היו בראשית הזמן, החמדה והערפל. מזוג החמדה והערפל נולדו האויר והרוח (הנושב), מהם נולדה "הביצה" — הביצה הקוסמית, שממנה נבראו הברואים¹³. לפי נוסחה אחרת היו בראשית האיתר והאויר, מהם נולד האל "עלם", ממנו נולד כוזורוס (הוא "כשר" או "כתר", שנזכר בכתבות ראש שמרה), וממנו יצאה ביצת העולם¹⁴. מכל מקום ברור מן הספורים האלה, שאלהי כנען לא נחשבו לראשית העולם. הם עצמם נולדו מהויה הקודמת להם, בכח ה"חמדה", ההזדווגות המינית והפריה. ולפיכך שולטים גם בהם הפירוד המיני והחמדה: הם נפרדים לזכרים ולנקבות, הם מזדווגים ופריים ורבים. דבר זה ניכר מתוך הספורים, שמספר פילון הגבלי על דבר מלחמות אלי

9 גרסמן, שם, ע' 5-6.

10 ברוגש, שם, ע' 115.

11 עיין ארמן, Religion, ע' 33 ואילך.

12 מן הקוסמוגוניה של סכניתון (Sanchuniathon) אצל אבסביוס על פי פילון הגבלי Eusebius, Praeparatio evangelica I, 10: (Philo Biblicus). עיין לוקס, Kosmogonien, ע' 141 ואילך.

מות נזכר באפוס הכנעני, שנמצא בראש שמרה, עיין להלן. טיבו בקוסמוגוניה של סכניתון אינו ברור, עיין בוידיסין, Studien, ע' 11 ואילך; לגרנג', Études, ע' 306 ואילך.

13 מן הקוסמוגוניה הצירופית על פי אבדמוס, שמביא דמסקיוס Damascius, De primis principiis, c. 125. עיין לוקס שם, 146 ואילך.

14 מן הקוסמוגוניה של מוכוס אצל דמסקיוס, שם; עיין לוקס, שם, ע' 149. ע"ד כוזורוסכר (כתר) עיין: H. Bauer, ZAW. 1933, עמ' 100; מייולר, הרבייה, תרצ"ד,

כנען ונשיהם ובניהם על השלטון, אם גם הלביש אותם צורה אבהמריס-טית¹⁵. אבל דבר זה נתחור ביחוד עתה על ידי ספורי מלחמות האלים, שנמצאו בראש שמרה. אלי כנען הם פמליה של בעלים ונשים, אבות ובנים אחים ואחיות הנלחמים זה בזה, מנצחים זה את זה, בונים להם בתים למשכן, זובחים זבחים, עורכים משתאות וכו'¹⁶. סימנם האלילי הגדול הוא, שהם אלים נולדים. בין אלהי כנען אנו מוצאים יונקי שדים: יונקי חלב אשרת, מוצצי שד "בתולת ענת"¹⁷. הם מתים, ועובדים אותם עבודת מתים¹⁸.

אצל ההודים אנו מוצאים אגדות-בריאה רבות גונים ובנוסחאות שונות, לפי מחזורי ספרותם לתקופותיה. אבל אפין האלילי מובהק בכל צורותיהן. האלילות קבלה בדת הודו בכלל את בטויה האפייני ביותר.

15 עיין ע' 5 זה בוידיסין, Studien, ע' 16 ואילך.

16 בראש הפתיואון הכנעני של ראש שמרה עומד האל אל, שהוא, כנראה, אלהי הזמן (הוא נקרא "אב שם" — אבי השנים) ומקביל לכתובים היווני, אבל הוא, כנראה, גם אלהי התהום (מושבו — בלב ימים). הוא נקרא גם מלך (מלך, מלכום העמוני), שר אל (שור אל). אשתו או אחת מנשותיו היא "אשרת ים", "הגברת". לה שבעים בנים, ובניהם הם האלים המושלים בעולם. היא נוסעת לבקר את אל בהיכלו, רכובה על חמור רתום ברתמת כסף. אל שמה לקראתה, צוחק ומעלה רגליו על הדום כסאו ומשלב אצבעותיו מרוב נחת, שואל אותה, אם היא רעבה או צמאה ומציע לה לחם ויין. האלים המושלים בעולם הם אלאיובעל בן אשרת ים, אחותו ואשתו "בתולת ענת", מות בן "שר אל" או "בן אלים", אחותו שפש (שמש). ענת יוצאת למלחמה עליו, טוחנת אותו (או מוריד אותו שאולה). ענת יוצאת למלחמה עליו, טוחנת אותו בריחים וזורר אותו על פני השדה (או על פני הים?). כנראה, היא מחיה את אלאיובעל ומחזירה אותו למלכותו. כמו כן נראה, שגם מות קם אחר כך לתחייה. אלאין בעל הוא כאן אלהי הגשם, הברק, הסערה, דומה להדר הבבלי והארמי, וגם אלהי הפריה והחיים. מות הוא אלהי השרב של סוף הקיץ וגם אלהי המות והשואל. ביניהם ובין בני לזיתם מלחמה תמידית של חיים ומות. הדמויות הן דמויות אנדת תמוזאדונים. בפנתיואון זה מושלים איפוא האלים הצעירים, כמו בפנתיואון הבבלי: שלטון הכבוד הוא בכל זאת לאלים הקדמונים (השור היחס בין אנוראהמרודד לאנשר, כישר, לחמו, לחמה וכו'). — כתבות ראש שמרה נתפרסמו ע"י וירולו (Virolleaud) במכה"ע Syria החל משנת 1920 (כרך X ואילך). ועיין: ת. א. גינזברג, לעלילת אלאיובעל, תרביץ, תרצ"ה, ע' 106—110, ונוספות, שם, ע' 380—390. מייולר, ללוחות אגרת, תרביץ, תרצ"ה, ע' 375—380. ועיין עתה: גינזברג, כתבי אגרות, תרצ"ו (הכתבות עם תרגום עברי ועם הערות וביאורים).

17 עיין: תרביץ, תרצ"ד, א' ע' 82, הערה לשורה 40 של טור ג'. לדעת גינזברג "יונקי שד אלת" הוא כנוי לאלים הלגטימיים המסמן את שייכותם לפמליה של האלים המושלים. ועיין הנ"ל, כתבי אגרות, ע' 26, 77.

18 Syria xv (1894), Virolleaud, La Mort de Baal, ע' 305 ואילך. ועיין גינזברג, כתבי

אגרות, ע' 55—58: אל וענת מתאבלים על מות אלאיובעל וזובחים לו זבחי מתים.

לפי אחד משירי הבריאה של הַנְדוּת¹⁹ היתה הויה קדמונה סתומה, "דבר מה" ללא מדות, "אופל שקוע באפלה". אבל בתוך התוהו, "קם דבר מה ויחי" בכח החום (טפס), נתעורר היצר, נזרע זרע הרות, נמצא דרך מן היש אל האין. לפי נוסחה אחרת היו המים הקדמונים בראשית, המים הנובעים מחיק התהום, אשר מהם, "כל האלים עוז יגמאו"²⁰. המים הכילו "זרע כל", עליהם עלה "זרע הזהב", ביצת העולם, שממנה נברא כל יש²¹. לפי נוסחה אחרת היו אלים קדמונים בראשית: דיאוס (השמים) ופְּרִיתִינוּי (האדמה), אבות האלים. השמים מדומים בדמות פר, האדמה בדמות פרה. השמים-האב מזדווג לאדמה-האם ומפריה אותה²². אבל במקומות אחרים נאמר, שהשמים והארץ נבראו על ידי האלים או שאינדרה הוליד את השמים והארץ וכיוצא בזה²³. בשיר ודי מאוחר אנו מוצאים ספור על דבר בריאת העולם מחמרה של אלהות קדמונה, הפורושה, ש"האלים" הקריבו אותה ל"קרבן". מן הפורושה נבראו העוף והחי, מפיו — הברהמנים, מזרועותיו — אנשי החיל, משוקיו — האכרים, מכפות רגליו — הסודרה, מרוחו — הירח, מעינו — השמש, מטבורו — חלל האויר, מראשו — השמים, מרגליו — האדמה, מפיו — אינדרה ואגני וכי²⁴. (השוה להלן נוסח אחר של ספור הפורושה). במיתולוגיה של הברהמנות (נספחות לודות) אנו מוצאים השקפות שונות על הבריאה. מצויה ביותר ההשקפה, שמי תהום היו בראשית. בכח החום ("טפס" — חום אש הקרבן?) מולידים המים ביצת-זהב. מן הביצת נולד הדמיורג, יוצר העולם פְּרַגְפְּטִי. הוא מוציא מפיו שלש מלים קדושות, ומהן נבראים הארץ, האויר והשמים. אחר כך הוא יוצר את האלים ואת האזורים (רוחות המתחרים באלים)²⁵. לפי המיתולוגיה של הספרות האפית ברהמן הוא ראשית הכל. ברהמן הוא הויה נצחית, לא-אישית, ללא ראשית וללא אחרית. בו "זרע כל הדברים", ממנו הכל בא ואילו הכל שב בתקופת חורבן העולם²⁶. ברהמן זה הוא בעצם סמל להויה האלילית הקדמונה הבלתי-אלהית או הכוללת

19 ריגודה X, 129. השוה לוקס, Kosmogonien, ע' 66 ואילך.

20 ריגודה VII, 40.

21 שם X, 121. השוה: Macdonell, Vedic Mythology (1898), ע' 14.

22 ריגודה I, 164.

23 למשל: ריגודה IV, 56, 3. ועיין: Keith, Mar: Indian (1917), ע' 16, 18.

24 ריגודה X, 90. עיין דייס, Geheimlehre, ע' 8—10.

25 קייט, שם, ע' 74 ואילך; ועיין לוקס, Kosmogonien הנ"ל, ע' 83 ואילך.

26 מהברטה XII, 8141; עיין פוסכול, Mythology, ע' 57 ואילך.

בקרבה את „זרע“ האלהות. התגשמותו האלהית של ברהמן הוא ברהמה. האל היוצר, הוא פרג'פטי. האל הזה, למרות מה שהוא משתבח כיוצר הכל, אינו מופיע בכל זאת כראשית מוחלטת. ההווה האלילית הקדמונה עומדת על עריסתו. וישנו צף על פני מי תהום, שקוע בעבודת יוגה (הגיון-הקודש), על גב הנחש אַנַנְטָה, מטבורו צץ לוטוס, ומן הלוטוס עלה ברהמה או, לפי נוסח אחר, ברהמה עם ארבע הודות²⁷. על ברהמה מדובר לפרקים כעל אל יחיד וכולל הכל. אבל הוא באמת אֵל אלילי מובהק. לברהמה אשה, וכן בת, שנתאהב בה. ארבע פנים לו, כדי שיוכל להביט בה תמיד. ברהמה אינו כל יכול. המון כחות ונסתרות יש בעולם, שאינם תלויים בו. הוא עם האלים „בוֹחִשִׁים“ באוקינוס, כדי לגלות את מסתרי (עיין להלן). הוא זקוק לעזרת שאר האלים. על פרגפטי-ברהמה מסופר אפילו, שלבש צורת אֵיל וזנה עם בתו, שלבשה צורת אילה, והאלים יצרו אז את רודרה להענישו²⁸. בשעת חורבן העולם ימות גם הוא. באופנישדים אנו מוצאים נוסחה אחרת של אגדת הפורושה. הפורושה הוא כאן אטמן, הוא ברהמן, שהיה קיים בראשית ב„דמות אדם“. הפורושה פלג את עצמו לשנים ונעשה איש ואשה, מהודור גותם נולדו בני האדם. אחר כך הזוג הראשון הזה לובש צורת כל בעלי החיים, הם מזדווגים ומולידים את כל בעלי החי. מפיו הוליד הפורושה את האש. משפך זרעו נברא כל נוזל וגם הסומה (המשקה הקדוש). ממנו נבראו האלים, והוא גם „כל האלים“²⁹.

גם הדת הפרסית של זרתושטרה יודעת הויה עליונה על האלהות. ברעיון עצמו של שתי רשויות קדמונות גלום ממילא הרעיון, שאין אל עליון השולט שלטון מוחלט בעולם. אהורמיז (אהורה מזודה) מגביל את שלטונו של אהורמין (אנגרה מייניוס), ולהפך. שניהם אינם ראשית כל יש, וגם — שניהם נולדו, אף על פי שבאוסטה אין ידיעות ברורות על זה. בכל אופן נזכרו גם באוסטה מצויים אחרים, נצחיים, בלתי תלויים באהורמיז ובאהורמין: התלל האין סופי, הזמן האין סופי (צֶרֶן או צרונה

27 מוסבֹּף, שם, ע' 63, 108 ואילך.

28 אולדנברג, Veda, ע' 216. אצל קִידֶסֶה אנו מוצאים את הספור, שברהמה זרה זרעו למי התהום להפרותם ופלג את גופו, כדי שיוכל להפרות את עצמו (השוה להלן). לדמון טרקה הוכרח ברהמה למסור את השלטון, כדי שלא ישרוף את העולם באש, וטרקה שעבר את האלים ואת האלות. ברהמה אינו חפץ להקים נואל מ„זרעו“: את הנואל יוליד שיווה. עיין: Kallidase, Kumarasambhava etc., Übertragen von O. Walter (1919) שירה ב'.

29 Brihad-aranyaka Upanishad I, 4, 1, עיין דייסן, Geheimplhre, ע' 22 ואילך.

אחרונה), האור האין סופי, החושך האין סופי.³⁰ אהורמיז חי בתוך האור האין סופי, אהורמיז חי בתוך החושך האין סופי, ששניהם מדומים כמיני חומר. במינוקירד נאמר, שאהורמיז יצר את עולמו מן האור, בהסכמת צרון, שהוא כאן מצוי עליון על אהורמיז.³¹ ממקומות אחרים ידוע לנו, שאצל הפרסים קיימת היתה גם האמונה בהולדתם של אהורמיז ואהורמיז לפי פלוטרקוס האמינו הפרסים, שאהורמיז נולד מן האור ואהורמיז מן החושך.³² לפי ידיעה אחת, שאנו מוצאים בבונדהיש (ספר הבריאה) נברא הכל מן המים הקדמונים, אם כי אין זו השקפה שלטת.³³ לפי השקפה אחרת, שהיא ודאי עתיקה ביסודה, היה צרון בראשית, וממנו נולדו אהורמיז ואהורמיז, „התאומים העליונים“. בנוסחאות שונות נמסר (על ידי סופרים מאוחרים) הספור על דבר הולדת שני האלים מצרון: צרון נסך נסכים במשך אלף שנים, ומכיון שפקפק, אם יולד לו בן, נזרע אהורמיז יחד עם אהורמיז.³⁴ לפי ספור זה גם צרון אינו עליון בהחלט: הוא „מקריב“, הוא מפקפק, הוא אינו יודע מה „יולד“ לו. וכן מספר דמסקיוס, שהפרסים חושבים את המקום או הזמן לאל עליון, שממנו נבראו האל הטוב והאל הרע, או: ממנו נבראו האור והחושך, שמהם נבראו האל הטוב והאל הרע.³⁵

אולם גם ברשותו שלו אין אהורמיז אל עליון. כשאהורמיז יוצא למלחמה עליו ועל בריאתו, הוא מוכרח לכרות ברית עם אהורמיז. הוא מציע לאהורמיז לדחות את המלחמה לתשעת אלפים שנה, מפני שהוא

30 עיין מראי המקומות אצל לוקס, *Kosmogonien*, 104 ואילך.

31 שם, ע' 114–115.

32 Plutarchus, *De Iside et Osiride*, 46–47 (p. 408).

33 עיין: אוסטהדרמשטטר, ונדרד, פרנרד, 19, הערה 27. אבל מצינו גם,

שאהורמיז יצר את המים, עיי"ש.

34 תיאודור ממופסואסטיה (Mopsuestia) אצל Photius (Bibl. ed. Becker, p. 63): אצניק

בספרו נגד המינים, עיין: Ezrik von Kolb, *Wider die Sekten*, תרגום (1900) J. M. Schmidt.

ע' 89 ואילך. וכן סופרים אחרים, עיין אצל לוקס הנ"ל, *Kosmogonien*, ע' 119 ואילך.

ספור זה מופיע גם תיאודור בר חוני, עיין: פוניז, *Inscriptions*, ע' 161 ואילך. עיין גם

ע' 271; Spiegel, *Die heiligen Schriften der Parsen*, כרך א', ע' 271; אוסטהדרמשטטר, כרך ג',

ע' 3, *LXIX*, הערה 3; Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis* (1907), ע' 44 ואילך; A. Christensen,

3–1, *Il a-t-il existé une religion zurvanite?* (*Le Monde Oriental*, 1931, vol. XXV).

פולחן מיתרה המאוחר (ההלניסטי) נחשב צרון (שנקרא *Αἰὼν*, נצח, או קרונוס) לסמל

הנורא וההכרה העליון. עיין Cumont, *Les mystères de Mithra* (1902), ע' 91 ואילך.

Damascius, *de primis principiis*, c. 281 35

יודע, שעל ידי זה יוכל לנצח אותו. אבל הוא רק יודע מה שלא נקבע על ידו ומכשיל בחכמתו את אהורמין, שלא ידע את הסוד הזה³⁶. מלבד זה אין אהורמין (וכן גם אהורמין) אלא אל-אב אלילי: הוא בורא על ידי פריה, וב"זרעו" צפונים כחות בלתי תלויים בו. לאהורמין אשה, היא בתו ארמאיטי, שילדה לו בנים ובנות. אֶתֶר (האש) הוא בנו, וכן מיתרה (השמש). המים והארץ נחשבים לנשים. מאהורמין ומארמאיטי בתו נולד האדם הקדמון גִּיּוֹמָרְד (או גיו מַרְטֵן). גיומרד מת, ובמותו הוא מפרה בזרעו את אמו. מהם נולד זוג בני-האדם הראשון³⁷. אהורמין זקוק לעזרת "זרעו". הוא מבקש עזרה מאנהיטה ומן הרוח³⁸. אהורמין אינו יכול לרפא את עצמו מן החליים הרעים, ששלח בו אהורמין, והוא מבקש עזרה מאלים אחרים³⁹. גורל בנו גיומרד נחתך לא על ידו אלא ידי צרון לפני הבריאה או על ידי הכוכבים⁴⁰.

גם באגדות-בראשית של היוונים אנו מוצאים את ציור ההויה הקדמונה הקודמת לאלהות ושממנה נולדו האלים על ידי פריה טבעית. אצל הומרוס אין אנו מוצאים תיאוגוניה וקוסמוגוניה ברורה, אבל אליו הם אלים נולדים. אוקינוס הוא אבי כל האלים, או: אוקינוס הוא הראשית ותטיס היא האם⁴¹. אלהי הומרוס הם משפחה עליונה של אלים ואלות האוהבים ושונאים זה את זה, הנלחמים ומשלימים זה עם זה, אוכלים ושותים וישנים ופרים ורבים. האלים המושלים הם דור צעיר, שתפס את השלטון אחרי שנצח את אבותיו. תיאוגוניה שלמה אנו מוצאים אצל הסיודוס. לפי הסיודוס נתהוה בראשית האוס, אחר כך גיה (האדמה), טרטרוס (תחתיות ארץ), מושב האלים, אחר כך אֶרוֹס (החמדה), המשמח לב האלים ומושל בשכלם וברצונם. מחאוס נולדו ערבוס וניכס (ערב-חושך ולילה), מהם — אֵיתֶר והמרה (האור והיום). גיה ילדה את אורבוס (השמים), את ההרים ואת הים (פונטוס), אחר כך ילדה לאורינוס את אוקינוס, את ריה, את תמיס, את תטיס וכו' ואת קרונוס הערום. ריה וקרונוס

36 בוגדהיש, I, 3 ואילך (וסט, Texts, I, ע' 4 ואילך, ע' 8).

37 עיין אוסטהדרטשטטר, כרך א', ע' 22, 128, 265; השוה: Scheffelowitz, Die

altpersische Religion und das Judentum (1920) ע' 6 ואילך.

38 אוסטהילומל, ישת 5, 17 ואילך; ישת 15, 2 ואילך.

39 אוסטטה, ונדיד, פרנרד 22.

40 בוגדהיש III, 21—23 (וסט, שם, ע' 18); הוספה לבוגדהיש, VI (וסט, שם,

163 ואילך). ועיין רייצנשטיין-שרר, Studien, ע' 220 ואילך.

41 אייליאס י"ד, 201, 246.

ילדו את דמטר, הרה, צאידס, זיאוס וכו'. קרונוס קם על אורנוס ומסרס אותו, בעצת גיה ובעזרתה. אחר כך קם זיאוס על קרונוס אביו. בכח הברק הא מנצח אותו ואת הטיטנים וכולא אותם בטרטרוס. מזיאוס נולדים הדורות החדשים של אלי האולימפוס⁴². ציורים דומים ביסודם לאלה אנו מוצאים גם בתיאוגוניות היוניות האחרות: של האורפיים, של פרקידס, של אפימנידס, של אקוסילאוס וכו', למרות כל השנויים הגדולים בפרטים⁴³. הויה קדמונה היתה בראשית, בה כחות שונים, זכרות, נקבות, חמדה. על ידי הזדווגות ופריה נולדים העולם והאלים המושלים בו. החאוס, החושך, האויר, המים וכו' הם הראשית, מהם מתהוה ו"נולד" הכל, מהם נולדים גם האלים.

גם הגנוזיס, שפירשה מן האלילות במובן זה, שלא עבדה את הטבע הנגלה, שחשבה אותו לרשות הרע, ושאפה לאל עליון, אלילית היא בכל זאת ביסודה, מפני שגם היא אינה יודעת אל שליט לבדו בעולם, גם היא שמה גבול לשלטון אלהים על ידי הויה נצחית זרה לו ובלתי תלויה בו, וגם היא משליטה בעולם האלתי את החוק הטבעי של הפריה וההתהוות, את הפלוג לזכרות ונקבות, לאבהות ובנות. לפי תורת דת הקוריאנים נולד האלהים מים האור אשר בארץ האור. במים ראה את צלם דמותו, היא "אם החיים", נזדווג אליה והוליד ממנה את האלים ואת האלות. האל הנולד מצא פסל רע המראה, הוא פסל הרע הנקרא "גוהרא הגדול". האל נתן בו כח חיים, נלחם בו, ומן המלחמות האלה נולדו החיות והשרצים⁴⁴. וכן להלן. לפי תורת המנדע ("המאנדא")⁴⁵ קיימים שני עולמות קדמונים: עולם האור ועולם החושך. שני העולמות האלה אינם מכירים זה את זה⁴⁶. האלים המושלים בהם נולדו מהויה

42 הסיוור, תיאוגוניה, 116 ואילך.

43 עיין הפקוטים אצל לוקס, Kosmogonien, ע' 155, 162 ואילך; Diels, Die

Fragmente der Vorsokratiker, חלק ב' (1922), ע' 163 ואילך.

44 בר חוני אצל פוניון, Inscriptions.

45 עיין: גינוא; ספר יוחנן המנדעי; קולאסא.

46 מנדע דהיי (מאנדא דהיי) מנסה למושלי העולם העליון, שרוח רע ("דאיוה")

מן העולם התחתון אומר לעלות למעלה, הנינוא הימני, ראשית ספר ה' (לידברסקי, ע' 150 ואילך). בספר ה', קטע א' (ע' 164) מנדע דהיי שואל את היביל זיוא, מה דמות עולם החושך. בספר ג' (ע' 70 ואילך) מנדע דהיי הוקר מפי אביו, מה מקור עולם החושך. אור בן רוחא, מושלת עולם החושך, שואל (ע' 83), אם יש מי שהוא החפץ לחלק את עולמם. את מנדע דהיי הוא שואל, אם יש נדול ממנו (ע' 88). עולמות החושך נקראים קדמונים בראשית ספר ד'. שני העולמות נקראו קדמונים בספר יוחנן, פרק י"ג (ע' 54 ואילך).

קדמונה. למעלה מושל „מלך האור“ או „אדון הגדולה“, אבל הוא אל נולד. בראשית היה הזוהר, מן הזוהר נולדו ה„ירדנים“, מן הירדן הגדול יצאה ה„ניטופתא“ (או „ניטובתא“, אלהות נקבית), מן הניטופתא יצא אדון הגדולה⁴⁷. האלים יצאו מן הביצה הקוסמית⁴⁸. וכן נולדו יושבי עולם החושך מן „המעין הגדול“, מן התאנא ומנטע החושך ומכל חבל המים השחורים⁴⁹, שהם קדמונים⁵⁰. באלהות של המנדעים שולטת זכרות ונקבות. לאלי האור ולאלי החושך יש נשים ובנים. הם אוכלים ושותים⁵¹. האלים העליונים אינם כל יכולים, תלויים הם בכחות ההויה שמחוץ להם או בכח „זרעם“. מגערת אור, ענק השאול, במים השחורים רעשו חומות שאול, ו„אדון הגדולה“ התחבא במסתרי⁵². היביל זיוא בן האלהים הוא הגואל את האלים מיד אור ורוחא אמו, ולולא הוא לא היו יכולים לקום בפניו⁵³.

השקפות מעין אלו אנו מוצאים גם בשאר זרמי הגנוזים. מתוך ציורי-הבריאה הנבוכים והמעורפלים של הסינים אנו למדים, שגם הם הבחינו הויה קדמונה העומדת מעל לאלים ולרוחות הנעבדים. לפי השקפות סיניות עממיות (הידועות לנו, אמנם, ממסורת מאוחרת) יצא בורא העולם (פיאן קי) מן תחאוס הגדול. ארבע פעמים לבש צורת אדם. ומפני שידע את טבע היסודות, ידע לבקוע בקעות ולתלול הרים. בפטיש ובחרט צר צורה בעולם, למד את האדם חכמה ותרבות, קבע את סדרי החברה ואחר כך נעלם. לפי אגדה אחרת היה הקיסר הקדמון

47 הגינוא הימני, ספר ט', ראשית קטע ב'; קולאסתא פרק XXXVI; השוה ספור הבריאה הקצר והמעורפל בקולאסתא, פרק XVIII, שנזכרו שם פעולת החום (כשיקרו החיים... נתר התאנא וכו'), נביטת החיים („ונכאט חייא“), חתהוות המים מן החום וכו' — כל אלה דמיונות קוסמוגוניים ותיאוגוניים אלייליים.

48 מן ה„חלבון“ (הילבונא) שלהם או מ„מסתרם“, גינוא ימני, ראשית ספר ה', קטע א' (ע' 150 ואילך). במקומות רבים נזכרו „מסתרם“ ו„ביצים“ — מקור יושבי שמים. הביצה הקוסמית היא, כנראה, גם „הפרי“ הקדמון הנזכר הרבה פעמים; למשל, גינוא ימני, ספר ג', בראשיתו (ע' 65 ואילך): מן הפרי נברא „הירדן הגדול של המים החיים“ וכו'.

49 תשובת קיו, אשת הענק אנאתאז, להיביל זיוא (גינזא ימני, ספר ה', ע' 158).

50 עיין, למשל, תאור מעשה בראשית של פתאחיל (שם, ספר ג', ע' 103).

51 ס' יוחנו, ע' 32, 38.

52 גינוא ימני, ספר ה', ע' 173.

53 שם, ע' 166—167. ועיין Brandt, Die mandäische Religion (1889), ע' 24 ואילך.

י"י הואנג בורא העולם או שותף בבריאת העולם, מפני שהיה קוסם חכם. תפקיד של שותפים בבריאת העולם יחסו גם למלכים קדמונים אחרים. הפילוסופיה הדתית הסינית מבחינה כחידושר אין סופי. שנג טי, הנתפס כמצוי בלתי אישי, כיסוד הנצחי של סדר העולם. השמים הם, כנראה, סמלו. לאו טסה קובע את מושג הטאו בראשית העולם, שקדם לבריאה. הטאו מתגלם, לדעת חכמי סין, ביסוד זכרי (ינג) וביסוד נקבי (יין), שמהם נבראו כל המצויים. השמים והארץ נקראו בשו קינג „אב ואם של כל הדברים“. מכל מקום האלים והרוחות אינם ראשית. הם נבראו מהויה קודמת להם, והם משועבדים לחוקיה⁵⁴.

לפי ספורי היפנים⁵⁵ היה בראשית חומר תוהו בדמות ביצה, שהכילה זרעי היצורים. אחר כך נפרד החומר לשנים, חלק עליון וחלק תחתון. ביניהם נתהוו האלים. שבעה דורות של אלים — אנדרוגיניים, כנראה — עברו עד שנולדו איזנמי ואיזנמי, אבות הבריאה והאלים⁵⁶. שני אלה גששו בכידון-השמים ומצאו את הים, מטפת מים, שנפלה מקצה הכידון, נתהווה אי, על האי קבעו מושבם. אז נודע להם, שהם זכר ונקבה. הם נשאו זה לזה, בזדווגו וילדו את האיים, את הנהרות ואת הצמחים. אחר כך ילדו את „מושלי העולם“: את אלי השמש, הירח, הרוח, האש, הארץ, המים וכו'. אל האש שרף את אמו איזנמי בהולדו, והיא מתה וירדה שאולה, לארץ יומי⁵⁷.

לפי אגדות הגרמנים היה בראשית „הלוע הפעור“. הוא, כנראה, החאוס. ממנו היה הים מקלח ומכסה את פני האדמה. מצפוננו היו הערפל והקור, מדרומו — אש. מתערובת זרמי הקור והחום נברא הענק אימיר. מזיעתו נבראו הענקים. מן הכפור נולדה הפרה (הקוסמית) אאדומלה, שמחלבה ניוונו הענקים. הפרה לקקה את מלח אבני-הכפור. לקיקתה החיתה את אבני הכפור, נולד בורי. בנו בור לקח אשה מבנות הענקים והוליד את אודין ואחיו. בורי וביר הם איפוא אבות האלים. אודין ואחיו המיתו את אימיר, ויצרו מגופו את העולם. האלים והאלות חיו בשלום

54 עיין: Ferguson, MAR: Chinese (1928), ע' 18, 28, 52 ואילך; טיילור, Culture

ח"א, ע' 328; Moore, History of Religions (1914), ע' 48—78; ירמייאס, ATAO, ע' 29 ואילך; ע"ר שנג טי עיין ביחוד זרבולום, Gottesglauben, ע' 224—260.

55 בספר ניהונגי (פיון ספר בראשית או דברי הימים יפני).

56 ניהונגי, ספר א', סעיף 1. אבל מנוסחה אחרת של הספור (סעיף 4) נראה,

שעוד קודם לכן היו אלים ואלות.

57 שם, סעיף 5 ואילך.

[illegible][illegible][illegible]

זכה בהרבו והתיו ניצוץ־אש ממנה. את הניצוץ צפן בכיס ומסר אותו לאחת מבנות השמים להניעו בעריסה ולגדל ממנו שמש חדשה וירח חדש⁶¹. אוקו אינו מושל איפוא בכל כחות העולם, ולא הכל ידוע ומובן לו. „הרבה כחות יש במים“⁶², כחות יצירה פלאיים, שאינם תלויים באל. אוקו אינו היוצר היחידי. ויינמיין, גבור שירי הקסם, גם הוא כחו גדול לברוא וליצור. בקסמיו הוא יוצר אורן עם צמרת זהב שראשו בשמים, ובין ענפיו הוא שם ירח מאיר ואת כוכב הדוב⁶³. וכן הרבה כיוצא בזה. אין אנו מוצאים באפוס הזה תיאוגוניה ממש. אבל מוצאים אנו כאן את סימניה המובהקים של האלילות: הויה קדמונה בלתי תלויה באלהות, זכרות ונקבות ברשות האלהות, גדול ופריה שולטים בכל.

גם בספורי העמים הקרובים לפינים יש רשמי השפעות מאוחרות, אבל היסוד האלילי נפר בהם יפה. אצל כל העמים האלטאיים אנו מוצאים את הציור, שבראשית היו מיתתהום קדמונים. מצוי אלהי מבקש ליצור את האדמה ואינו יכול, עד שמצוי אחר בא לעזרתו. לפי ספורי הטטרים האלטאיים ירד האל יילגן על המים ובקש ליצור את הארץ, אבל לא ידע איך. אז בא אליו „האיש“ (השטן), שיילגן לא ידע מי הוא, ואמר לו, שהוא יודע מאין לקחת חומר־אדמה. האיש צלל במים והעלה גוש אדמה בפיו. חלק נתן לאל וחלק נשאר בפיו. יילגן יצר את האדמה, והאיש פלט מה שבפיו וברא את האגמים והבצות⁶⁴. בספורים אחרים צפור באה לעזרת האל. לפי ספור האוסטיאקים שט השמן־דוה הגדול על פני המים, ועמו ברבורים ועופות־מים אחרים. השמן־דוה בקש מקום מנוחה ולא מצא. אז בקש מאת העוף הצולל להעלות לו עפר מקרקע הים. מן העפר עשה אי. ספורים מעין אלה מספרים גם שבטים אחרים⁶⁵.

גם בין שבטי אוסטרליה, אפריקה ואמריקה, ובפרט גם בין השבטים, שחוקרים שונים מצאו אצלם, מימות אנדריו לנג, מין „מונות־איזמוס“ קדמון⁶⁶, שלטת ההשקפה האלילית היסודית על ההויה והאלים.

61 רונה מ"ו.

62 רונה ב', שורה 106.

63 רונה י'.

64 עיין: Holmberg, MAR: Finno-Ugric, Siberian (1927), ע' 313 ואילך.

65 שם, ע' 323.

66 עיין למעלה, ע' 288 ואילך.

לידיעות על־דבר „האלים הרמים“ של הפראים יש בלי ספק ערך מכריע בחקר תולדות הדת, ובזה הרגיש לנג. אי אפשר לפתור את השאלה הזאת על־ידי ההנחה, שאין כאן אלא השפעת אידיאות מונותאיסטיות, שהגיעו אל הפראים באמצעות המיסיונרים, כמו שנסה טיילור לטעון בשעתו (בויכוחו עם לנג; לא כן בספרו). ציורי האלים הרמים הם ברובם וביסודם דת־ילידים מובהקת. מציאות האמונות האלה אצל שבטים נמוכ־תרבות ביותר מבטלת בהחלט את תורת האנימיזמוס מיסודם של טיילור וספנסר. היא מראה לנו, שהאדם הקדמון דמה לו דמוי אלים בלי כל קשר עם דמוי הנשמות וגם לפני שהיה לו כל דמוי של הנשמה (הנפרדת). מאמונת האלים הרמים אנו למדים, שהאמונה באלים יוצרים, משגיחים, טובים, דורשי מוסר, „אבות“, מורים לבני אדם היא קדומה ושרשית בדת האדם. ועוד יכולים אנו ללמוד מהן, שלדת לא היתה ראשית אחת ולא היתה עליה מדרגת, עלית סולם, מאנימיזמוס לדמוניזמוס, מדמוניזמוס לתיאיזמוס וכו'. היו לדת ראשיות רבות. נולדו והתקיימו יחד האמונה ב„מנה“, באלים וברוחות; או: במנה, ברוחות ובנפשות; או: באלים ובטוטמים וכו'. לא היה קו אחד קבוע ולא בכל החוגים התרבותיים היתה הראשית וההתפתחות שוה. ההתפתחות לא היתה עלית־סולם, אלא: התגלמות האמונות השונות, השפעתן זו על זו, מלחמתן, כחן להוות השקפת־עולם־והיים.

אולם אין אנו יכולים ללמוד מן האמונות ההן מה שבקש ללמוד לנג ומה שמבקש להוכיח תלמידו וממשיך תורתו, האב הקתולי ו. שמידט, שהיה „מונותאיזמוס קדמון“ ושהאלילות המיתולוגית אינה אלא פרי התגונות וירידה.

כי לא האבהות, ולא היצירה, ולא הקיום המתמיד, ולא המוסריות וגם לא היכולת העליונה הם סימן למונותאיזמוס. שהרי בכל העולם האילי כולו אנו מוצאים דמויות־אלים, שיש בהן מדות כאלה. גם מרודך, אאה, אשור, שמש, רע, פרומתיאוס וכו' הם יוצרים, מחוקקים, אדירים, „עליונים“ וכו'. האידויאה המונותאיסטית היא: אלהות, שהיא שורש כל היש, בלתי תלויה בהויה על־אלהית או זולת־אלהית בלתי כפופה למערכה על־אלהית, בקצור: אלהות בלי צמצומים מיתולוגיים־מגיים. ב„אלים הרמים“ של הפראים לא הובעה האידויאה הזאת בשום פנים.

קודם כל: האלים האלה אינם כולם יוצרי עולם. אלטיירה (של הארנדה), מונגן גנאואה (של הקורניי), בונדיל אצל שבטים אחדים אינם יוצרים. זה מראה לנו, שמושג העליונות אצל הפראים אינו כולל את

ציור ראשית כל היש. היש קיים, לא רק בתור תהו ובוהו, אלא על כל דמויותיו וכחותיו מחוץ ל"אל העליון". בזה גלום ממלא צמצום רשותו. אולם גם האלים-היוצרים אינם בשום פנים יוצרי הכל (כמו שמבליע שמיטת) וגם יוצרים יחידים אינם. הם יוצרים את האדמה, הנהרות, העצים, את בעלי החי וכו', אבל לא תמיד לבדם. בימה (של הקמילריו ושכניהם) עשה "את הכל". אבל אצל השבטים האלה עצמם אנו מוצאים גם אגדות יצירה אחרות: העגור זרק ביצת-אֵימו השמימה, והביצה היתה לאש גדולה, ורוח טוב שבשמים שמר עליה, והיא היא השמש. שבטים אחרים מאותו החוג מספרים, שביימה בא ממרחק, הפך בעלי חיים לבני אדם וכו' והלך לו. הוא איפוא רק מצוי מן המצויים, שבא ועשה בקסמיו והלך. נורונדרה (של הנרינארי) הוא יוצר. אבל בתחומו אנו מוצאים גם יוצרים אחרים: האלים-האחים נפלה וויונגרה. מצוין ביחוד הספור על לידת ויונגרה: אמו האלה עשתה את גלמו מגלליה, שחקה לפניו והיה לאדם. כאן יצירה ראשונה מחומר בסגנון אפיני לאלילות. שני האחים יוצרים גם הם: האחד — דגים, והשני — קנגורו. כח היצירה של האלים האלה אינו תלוי בנורונדרה. נורונדרה היוצר צד דגים יחד עם נפלה. ליד בונדייל (המופיע כיוצר אצל שבטים אחדים) אנו מוצאים את אחיו פליאן השולח את הנשים מן הים. לפי אגדה אחרת מוריד פליאן אשה מן השמים. במקלה היא מציתה את האש. לפי אגדה אחרת פליאן, אחי בונדייל, הוא "העטלף". הוא היה על האדמה, נהפך לגבר ועשה לו אשה. הקקובריה (בצפון אוסטרליה) מספרים, שאנדייר "ילד הכל", האל הזה היה "בחור שחור", רחב אתוירים ובלי פי טבעת. ילפן פתח בו פתח, ויצאו האנשים השחורים. ילפן הלך לו, ואנדייר נקבר באדמה. מושג ה"בריאה" בחוגים אלה אינו איפוא כלל וכלל "מונותיאסטי". גם במקום שמדובר כאילו על יצירת "הכל", אין זה מתאים באמת להשקפה המובעת בכל האגדות יחד.

גם במקום שמדובר על "נצחיות" האלים הרמים לא נכללה במושג זה לא ראשונות-סבה ולא חירות מעול התהוות, שטף-היים וסבל-גורל. בספורים על האלים האלה אנו מוצאים מעט מאד חומר תיאוגוני. אבל התלות בהויה העל-אלהית מתבטאת כאן בזיקת האלים להויה שמחוצה להם: הם זקוקים ל"כח" מן החוץ, כדי שיוכלו להתקיים. זוהי מין "תיאור גוניה" תמידית. כמו כן היא מתבטאת בצרכיהם ובסבלם. אלטיירה הוא "נצחית". אבל יחד עמו נצחיים הם השמים והארץ והמים ובני האדם הקדמונים וה"בוראים" הקדמונים. כמו כן הוא צד

ציד להנאתו בעמקי השמים. נורונדרה הוא דייג. הוא גם נפצע במלחמה עם קוסם אחד. לעת זקנה נעשה חרש וחלש. עוף האָמו נחשב למזון ביימה. החלק התחתון של גוף ביימה הזקן הפך בדולת. הוא מולך עכשיו באמצעות בנו. דרמולון מרמה את ביימה, והוא אינו מרגיש. אָטֶנטו (של הקייטיש) נתהוה מעצמו, "עשה את עצמו". הוא בעל פרצוף שחור ו—"אין לו פי טבעת". דרמולון (האל של השבטים תדורה, יואין, נגריגו) מת. מתחת לאדמה יש אפילו הרבה "דרמולונים קטנים". לכל האלים האלה יש נשים, בנים, אחים. לדרמולון יש גם אם. פולוגה, האל "הנצחי" של יושבי האַנדמנים, עשה לו אשה. הוא אוכל ושותה, ובקיץ הוא ישן הרבה. הוא יורד מן השמים להצטיד במיני מזונות. הוא יודע הכל, אבל רק — ביום. קגה (או קגו), האל הרם של הבושמנים, היה תחלה טוב, אבל מרוב תלאות נעשה רע. לו אשה ושני בנים. וכן להלן.

שמידט מודה, שכל האלים האלה הם דמויות מיתולוגיות, ואת האגדות עליהם הוא משתדל לבאר ביאור אסטרלי. אבל הוא חושב, בהתאם לתורת ה"התנוונות", שהמיתולוגיה היא שכבה מאוחרת. שהרי האלים האלה הם גם יוצרים, שוכני שמים, נותני גשמים ומשמיעי רעם, וכן הם שומרי מוסר, ויסודות אלה הם קדומים ומראים על קיום ציור של אל-שמים עליון, שנתעבר ונדלח בהמשך התקופות. אבל אין זה אלא פלפול. בדרך זו אפשר למצוא כמעט בכל אל אלילי גדול "אל עליון". המשען היחידי של התורה הזאת היא אמונת הקורניי (בקצה דרום-מזרח אוסטרליה) במונגן נגאואה, שלא סופר עליו שום ספור מיתולוגי, יותר נכון: שלא נודע לנו עליו שום ספור מיתולוגי, מפני שידיעתנו עליו מעטות. (את האל הזה רומם ביחוד גם לנג, רבו של שמידט). הקורניי הם בבחינה תרבותית השבט הנמוך ביותר, ודוקא אצלם מצינו דמות-אל נאצלה ביותר. ראייה, שהיתה "התנוונות". והנה למונגן נגאואה יש "בן" — טונדון. שמידט טוען, שהוא בן "במובן מוסרי". ובשערה זו תלויה כל התורה. שמידט שוכח, שמונגן נגאואה איננו יוצר. וגם אלהי השמים איננו: הוא רק עלה השמימה. כמו כן ברור מאגדות הקורניי, שגם אצלם אין זכר ל"מונותיאזמוס". באגדת-המבול של הקורניי מסופר ש"כל המים" היו בצפרדע אחת, הנחש התפתל ושחק לפניה והביאה לידי צחוק. יצאו המים והציפו את הארץ. אדם אחד, לואון, הציל הרבה בני אדם בסירתו. למונגן נגאואה אין כאן שום תפקיד. "כל המים" הם — במעי צפרדע קדמונה. מלבד מונגן נגאואה יש, לפי אמונת הקורניי, בשמים אל רע, ברווין. לו אשה ובן. הוא נוסע ברוח סערה, נותן למכשפים כשפים רעים, ממנו המתחות ושאר

הפגעים. מונגן נגאואה אינו איפוא אלא רשות אחת מרשויות כהוהיה של ההויה.

לזה מתאים הדבר, שהאלים הרמים תופסים רק מעט מאד מקום בפולחן. הדת המעשית של שבטי אוסטרליה היא טוטמיסטית. הטוטם עומד במרכז החיים הדתיים, בטוטם תלויים חיי האדם. גם אצל הקורניי טונדון, בן מונגן נגאואה, הוא העומד במרכז הפולחן. הוא ואשתו מסומלים בעצייתתנופה הקדושים. הצעירים הנכנסים בברית הבוגרים ישנים שנה מגית, שבה טונדון הופך אותם לגברים. הנימוסים הדתיים של שבטי אוסטרליה הם בעיקרם מגיים. האלים הרמים קבעו את הנימוסים האלה. אבל ערכם של הנימוסים הוא בכחם הפנימי. האלים רק "גלן" אותם. האלים עצמם אינם תופסים בהם מקום של פועלים. לזה מתאים הדבר, שהאלים הללו מדומים הם עצמם כמכשפים. ביימה נחשב ל"מכשף גדול". בונדייל רוקד רקוד מגי מסביב לגלמי האנשים שהוא יוצר. ויוגרה הוא מכשף, וכן אמו. האלים נותנים כשפים למכשפים⁶⁷.

היסוד המיתולוגי, שאנו מוצאים באגדת האלים הרמים, אינו איפוא פרי התנוונות. מקור אחרון של כל מיתוס היא האידיאה של אל המסמל רק כהויה אחד, האידיאה של הויה רבת שרשים אלהיים. מן

67 עיין על כל זה: שמידט, Gottesidee, ח"א, ע' 142 ואילך, 334 ואילך. כחם דבריו, ביחוד על מונגן נגאואה, ע' 467—475. ער היכן אפשר להניע מתוך שאיפה להציף שיטה בכל מחיר אפשר לראות מדברי שמידט (ע' 653) על הקטע, שהוא סביא שם משל Dixon על ציורי הברואה של שבטי קליפורניה: הוא מוצא כאן כחש את מושג בריאת "יש מאין". ואילו בקטע עצמו מסופר, שבראשית היו הים והשמים, ומן השמים ירד היוצר, או: בשמים צפו היוצר ו"הואב" (האל הרע). או אפילו: מן הענו נברא היוצרת השועל האפור, ומן האד — הזאבה האלהרע. ע"י מחשבה מאומצת יצר היוצר סירה וכו'. בספור תיאולוגי זה הוא מוצא בריאת "יש מאין"! בקורת חריפה וקולעת ברובה על תורת לנג כתב הרטלנד: of "High Gods", Hartland, The 88derblom, Die Allväter und die Götter. Australia (Folk-Lore 1896, p. 290—320) 185—116. ע' 185—116. זורבלום דוחה את "המונותיאזמוס הקדמון", אבל חושב, שבאלים הרמים נתן טפוס מיוחד של אף, שהוא קורא לו Urheber: אף בורא ומכונן, עושה לאדם דברים מועילים ומלמדו תרבות וכו'. את הטופס העליון של אלהות זו הוא מוצא בשננטי של סין (ע' 224 ואילך). מלכר זה עיין: Wobbermin, Das Wesen der Religion, ע' 384 ואילך Pettazoni, Allwissende Höchste Wesen bei pri- 400 ואילך; Durkheim, La vie Religieuse mitiven Völkern (AR 1901, B XXIX, H. 1—2, 8—4). פטאזוני משתרל להוכיח, שהאלים הרמים אינם אלא עצמים שמימיים. עיין גם: Ph. L. Mills, Prehistoric Religion (1918). התנולה קדומה".

הצמצום והרביי הזה נולד מתח של כחות. מכאן — קורות האל, גורלו, יחסו לכחות אחרים, מאוייו, צרכיו. האלים הרמים לא נתפסו מעולם כסבת הכחות, ככח אלהי אחד. מפני זה היה מקום במחיצתם ליצירה מיתולוגית. יצירה זו היא התפתחות, התגלמות גרעין, שהיה גנוז באידיאה היסודית, ולא התנוונות.

באגדות בראשית של שבטי פוליניזיה אפשר להבחין (כמו למשל, באגדות היהודים) שני טפוסים: ספורי התהוות העולם וספורי בריאת העולם. לפי סגנון ראשון נבראו העולם והאלים בהדרגה מן החאוס הקדמון. לפי סגנון שני נבראו על ידי אל או אלים⁶⁸. אולם הצד השווה שבכולם הוא — שלטון ציור הפריה, הלידה, ועל פי רוב — זוג זכרות ונקבות. לפי ספורי המאורי שבזילנדיה החדשה היו בראשית שני אלים־אבות: רנגי (או רקי — השמים) ופפה (הארץ). השמים היו מוטלים על הארץ, והכל היה חושך. אז הרימו בני רנגי את אביהם (או הרגו אותו) לפי בקשתו על ידי קסמים (או „תפלות“). כך נברא העולם⁶⁹. לפי נוסחאות אחרות נולד רנגי מן החאוס. למשל: הלילה ילד את האור, האור את הים וכו', האד לקח את יפעת האור לאשה והוליד את רנגי. לרנגי היו נשים רבות, והוא הוליד אלים רבים. לפי ספור אחר נולדה פפה, אשת רנגי, מן התהום. רנגי לקח גם את אשת טנגרואה, אל הים (גם הוא נמנה בין האלים הרמים), שברחה מבעלה. אל הים דקר את רנגי בכידון. באגדות מאורי מופיע גם אל־גבור יוצר אחר: מאואי, אל השמש. מאואי אינו אל ראשון. יש לו הרבה אבות־אבות ואמות־אמות: הלילה, השמים־הארץ ועוד. אם אמו, אלילת השאול, נותנת לו מלתעת־קסם, בה הוא עושה נפלאות: הוא אוסר את השמש ומכריח אותו להאיט את מהלכו. את המלטה הוא עושה כח־כשפים. הוא טובלה בדמו ומעלה אי — את זילנדיה החדשה. לפי נוסח אחר מאואי הורג את שני ילדיו, כדי להשתמש במלעותיהם⁷⁰. בכל הספורים האלה ובדומים להם אין אל יוצר ראשון, מקור כל היש, בלתי תלוי בהויה על־אלהית ומערכת חוקית.

68 עיי': R. B. Dixon, MAR: Oceanic (1916), ע' 18 ואילך.

69 שם, ע' 38 ואילך; מיינור, Culture, ת"א, ע' 322 ואילך; Lang. Custom and Myth.

70 45. השווה אגדת הכריאה המצרית.

70 מיינור, שם, 385—387, 342—345.

שבטי מבסיקו (שבטי הנהואה) מאמינים במציאות שתי הויות אלהיות קדמוניות: יסוד זכרות ויסוד נקבות, שהם אולי סמלי השמים והארץ. בראשית היה החושך, המים, הרקק. ממי התהום יצאה הארץ. אז הופיעו יום אחד האלהיאל והאלה-האילה, שלבשו צורת אדם. הם בנו להם ארמון וילדו בנים⁷¹. גם במכסיקו אנו מוצאים את האמונה ב"יוצר הכל", אבל אין "יוצר" זה מופיע באגדה כראשית אמתית של העולם, ומלבדו יש גם כחות יצירה אחרים. אגדות-בראשית מכסיקניות מספרות על דבר הולדת האלים הגדולים מזוג-אלים קדמון ועל דבר תקופות שונות בהתפתחות העולם והאלים⁷². אנו מוצאים גם כאן את האידיאה האלילית המובהקת על דבר יצירה מחומר אלהי: השמש והירח נוצרו מאפרם של אלים שנשרפו, האדם נוצר מעצם של מת ומדם אלים⁷³. כמו כן אנו מוצאים כאן את האידיאה האלילית, שהעולם נוצר על ידי הקרבת אלים לקרבן⁷⁴. האלים המכסיקניים כפופים לחוקי-הויה קדמונים: לפלוג המיני, לחוק הפריה, החיים, הזקנה והמות; יש בהם אבות ובנים, אחיות ואחים. לפי נוסח-אגדה אחד נולד אלהי המלחמה והפריה הואיצילפוטלי לאשה. שנתעברה בדרך נס⁷⁵. לאלהי הגשם טללוק יש אשה היולדת לו בנים — הם העננים⁷⁶. לפי אמונת הנהואה האלים מזדקנים על ידי שהם מולידים תמיד גשם ומיני מזונות, ולשם חזוק כחם חגגו חגים ידועים⁷⁷. גם האל טצקטליפוקה, שלדעת ספנס (המוצא אצל יושבי מכסיקו רשמי נטיה מונותיאטיות) היה יכול ליעשות אל יחיד, אינו אלא אל אלילי מובהק. הוא נולד, יש לו אחים, הוא הועלה לקרבן וקם לתחיה⁷⁸. אל זה הוא אלהי הרוח והסערה וגם אלהי המות⁷⁹. לפי אחדים מן הספורים המסופרים עליו⁸⁰ אינו אלא

71 עיין H. B. Alexander, The Myths of Mexico and Peru (1920) ע' 118 ואילך;

MAR: Latin-American (1920) ע' 86 ואילך.

72 אלכסנדר, שם, ע' 91 ואילך.

73 שם, ע' 83, 90, 98.

74 שם, ע' 83, 88—93.

75 ספנס, שם, ע' 70.

76 שם, ע' 75.

77 שם, ע' 77.

78 אלכסנדר, שם, ע' 90—92.

79 עיין A. Revilla, The Native Religions of Mexico and Peru (1884) רביץ תופס

אותו כאלהי השמש החרפית, שם, ע' 51 ואילך. ועיין שם, ע' 39 ואילך, 60 ואילך ועוד.

80 ספנס, ע' 58 ואילך; רביץ, ע' 54 ואילך.

דימון יודע קסם ורב ערמה. הוא לובש צורת אדם ונושא את בת ראש הטולטקים לאשה. בני העיר טולן הורגים אותו ואת הואצילפוכטלי חברו, וגופותיהם מעלות צחנה ומביאות מגפה על העם. הוא וחבריו מנסים לפתות את המלך-האל של הטולטקים יריבם, שילמד אותם את סודות האמנות ומלאכת-המחשבת. בלילות האל הזה מבעית בני אדם, אבל יש שבני אדם מתגברים עליו, והוא נכנע להם. טצקטליפוקה הוא איפוא גם הוא, כשאר אלי מכסיקא, אל מוגבל בכחו, כפוף לשאר כחות ההווה.

משפחות אלים שונות, אלים ואלות, אבות ובנים, אנו מוצאים אצל שבטי המיה שביוקטן ובפלורידה. לפי הספורים שבספר פופול וזה (או פופול בוג') היה העולם כולו חושך, והאל הורקן, אלהי הרוח, קרא לארץ, והארץ הופיעה. אבל הורקן אינו היוצר היחידי. שותפים עמו עוד אלים אחרים: הנחש ירק הנוצות, האל-האב, האל-האם. לאב ולאם בנים ובני בנים, הנקראים „תאומי השמים“. אויב האלים הוא אל-השמש-והירח הישן ויקוב קקיך. לאל הזה אשה ושני בנים. תאומי השמים נשלחו להענישה, והם ממיתים אותו בערמה ובכשפים. בני האדם שלאחרי המבול הלכו לטולן וזאיוה, ושם מצאו שלשה אלים טובים. אחד מהם, טוהיל, שהק שתי רגליו זו בזו והוציא להם אש. משם נסעו ועברו מרחקים רבים. אחר כך הופיעה להם השמש. שלשת האלים נהפכו לאבן⁸¹. — אמונות דומות לאלו אנו מוצאים גם אצל שבטי פרו.

אצל שבטי האואיטוטו (בקולומביה) מצא פרייס⁸² אמונה „בבורא ומנהיג מונותאיסטי של העולם“⁸³, והיא — אמונתם באל-האב נאינואמה. אבל נאינואמה אינו באמת אלא אל אלילי לכל סימניו. האל הזה הוא אל-אב ממין האלים-האבות האליליים. הוא אל נולד, אם גם „בלי אב ואם“ (כמו שהסבירו בני השבט לפרייס⁸⁴): הוא נולד על ידי „המלה“, שאינה אלא מין כח מגי בלתי תלוי באל⁸⁵. האל הזה מת ונמצא בשאול,

81 פופול וזה, ספרים א'ג', ספנס, ע' 209 ואילך.

82 (1923—1921) K. Th. Preuss, Religion und Mythologie der Uitoto, שני כרכים בספרור

עמודים רצוף.

83 שם, ע' 153.

84 שם, ע' 25.

85 עיין שם, כרך ב', ספור מספר 62, סעיף 1 (ע' 659). בכה „המלה“ מוריד גם הנבורי-האל נופואיאני מים (ספור 2, 103 ואילך). פרייס מושה מושג זה למושג „הדבר“ שביחנן א', א (עיין שם, ע' 25 ואילך). אבל „הדבר“ שכאוונגליון אינו

ומשם הוא שולח את המים להפרות את האדמה. הוא „נשמת“ הצמחים.⁸⁶ הוא מחובר איפוא חבור טבעי עם הפריה. את היער הוא מצמיח ברוקו, את העצים והצמחים — במימיו, את הנחש הוא פולט מגופו.⁸⁷ מלבד זה אינו יוצר הכל ואינו מנהיג הכל. הוא אל האדמה בלבד. בשמים מושל אל אוכל-אדם, הוּיִנְיָאֻמְאִי, ובשמים העליונים נמצא מין יצור רב קסם, זִיאִינְיָאֻמְאִי, כמין עכביש.⁸⁸ „האב“ יוצר רק מה שנחוץ למזון האדם והחי, אבל את השמש ואת הכוכבים וכו' לא יצר. בכל הספורים והאגדות ע"ד מלחמות הרוחות, הקוסמים וכו', וכן באגדות המבול, שבו נשמד היקום, לא נזכר. ספור הבריאה של האואיטוטו, שמביא פריים⁸⁹, הוא מעורפל מאד, ויש ספק, אם תרגומו מתאים בדיוק למושגי בני השבט. אבל אפיו האלילי הוא די מובהק. בראשית היה „חזון שוא“, שנגע באב, והאב החזיק בו על ידי „החלום“ וחשב בלבו מה לעשות בו. הוא חפש בחזון השוא „יסוד“, קרקע, ולא מצא. אז קשר את חזון השוא ב„חוט החלום“, הדביק אותו בחומר-הכשפים אַרְבַּאִיקָה, החזיק בו בכשוף אִיזְאִיקָה. אחר כך דרך את „חזון השוא“ ורקע אותו ועשה את האדמה והצמיח ממנה צמחים ברוקו ובמימיו. ה„חלום“ הוא כח־כשפים, כמו שנראה מספורים אחרים.⁹⁰ בארְבַּאִיקָה ובאִיזְאִיקָה משתמשים גם מכשפים אחרים.⁹¹ „חזון השוא“ הוא איפוא הויה חאטית קדמונה, שהאב יצר ממנה את האדמה בכשפים ובחמרי כשפים. לאב תוף־כשפים, בכחו הוא „קורא“ למי השמים, שירדו על הארץ.⁹² המים אינם יצירתו. מלבד האב יש בספורים אלה עוד יוצרים־מכשפים אחרים.⁹³

בכל אגדות־בראשית אלה האלים קשורים קשר טבעי בהויה הקדמונה העל־אלהית בכמה וכמה בחינות: מצד אחד הם נולדים מן

86 ספור 51, 3: עיין גם ספור 62, 2.

87 משירי הבריאה (ע' 166 ואילך, כרך א') שיר 1, סעיפים 5, 7: ספור מספר

62, סעיף 1 (ע' 659, כרך ב').

88 ע' 49.

89 ע' 106 ואילך.

90 למשל, ספור 2, סעיף 103 ואילך: נופואינְיָאֻמְאִי מביא לו את „הגרונו“ בכח

„החלום“; ע"י ה„חלום“ הוא יורע, שעץ היוקע עומד לנפול.

91 אשת נופואינְיָאֻמְאִי מדביקה בארְבַּאִיקָה את גִּלְגַּלְתָּה לשכם בעֵלָה, ספור

12, סעיף 30.

92 מתוך הספור 31, סעיפים 8—9 (ע' 635, כרך ב').

93 למשל, ספור 12: ספור 2, סעיף 115.

ההויה הקדמונה, ומצד שני — העולם החדש הוא פרי חייהם, קורותיהם, מאוייהם; הוא „נולד“ מהם, הוא פליטת גופם. האלים הם חוליה אחת בהתרחשות הקוסמית. גורלם הוא חלק מן ההתרחשות הזאת. מלתמותיהם, הזדווגותם, פרייתם, חייהם, מותם הם הם קורות עולם.

אולם גם באגדות, שבהן בריאת העולם מופיעה כפרי כוונה רציונלית, כפרי רצון מושכל של האלים, שולטת האידיאה האלילית היסודית. באגדות אלה הבריאה אינה גלוי חיי האלים, קורותיהם, אלא באה לספק צרכי האל. הרצון בא כאן לספק צורך טבעי, שבו מתבטא שעבוד האל לגורלו העליון. האלים יוצרים להם לא רק נשים (או מתפלגים לזכר ונקבה) לצרכם, אלא גם הבריאה כולה באה באגדה האלילית לרוב בעיקר לשם תכלית מעין זו. אאה כובש את אפסו ובונה לו עליו את היכלו. מרודך בונה את העולם משכן לאלים, וגם את הצמחים, את בעלי החי את האדם ואת המקדשים האליים בוראים להנאתם: למזונם ולמקום מנוחתם אלהי גרמניה יצרו מגוף אימיר את העולם לעצמם: הם הקימו בתי נפחים, עשו בברזל ובזהב, יסדו מקדשים ומזבחות ובלו ימיהם בנעימים⁹⁴ גם אהורמיז יוצר סוף סוף את העולם לצרכו: לצורך מלחמתו באהורמין פולוגה, האל היוצר של יושבי האנדמנים, מבקש לו מזונות על האדמה, לאוקן, אלהי הפינים, השמש נחוצה, כדי שיוכל לראות⁹⁵. אפיני הוא הגוסס של כמה אגדות-בריאה אליליות, שלפיהן ברא האל את העולם, כדי שיוכל למצוא מנוח לכף רגלו. האלים היפנים עומדים על הגשו השמימי הצף וגוששים בכידונם למצוא ארץ מוצקה, שיוכלו לעמוד עליה, האל-היוצר המצרי מספר, שלפני הבריאה, בהיותו במים הקדמונים, לא מצא מקום, „שיוכל לעמוד שם“⁹⁶. הרוח הגדול של האוסטיאקים שט על פני המים ומבקש את העוף-הצולל להעלות לו עפר מן הים, כדי שימצא לו מקום מנוחה. לפי אגדות שבטי קליפורניה עשו להם האלים-היוצרים סירה, ובה שטו על פני הים עד שהרכיבה ונתקלקלה, ואז בראו את העולם להם למקלט⁹⁷. בני רנגי מרימים את אביהם מעל האדמה, מפני שאינם תפוצים להיות שרויים בחושך. גם אגדות אלה נארגו על מסכת האידיאה האלילית היסודית.

94 v8luspa, עיין אדה, ע' 144—146.

95 קלוֹסֶה, רונה מ"ו.

96 גרססו, Texte, ע' 1.

97 עיין שמידט, Götterideen, ח"א, ע' 654.

האלים והחומר

באגדות הבריאה האלילית הרצון האלהי תופס מקום חשוב. האלים פועלים בהן כמצויים בעלי רצון ושאיפה. אבל למעלה מן הרצון האלהי עומד כח החומר וכח המערכה וחוקיה המופשטים. האלים זרועים בחומר, מתהווים מן החומר, משועבדים לטבע החומר. אולם שעבוד זה לחומר לא נתבטא במוטיבים תיאוגוניים בלבד. יש לו עוד כמה וכמה בטויים וסמלים אחרים.

האל הוא נושא כח נשגב, יש בו "קסם" אדיר, יש בו "מנה". הקסם הזה נשמע לרצונו, הוא יכול לפעול בכחו. אבל את האידיאה האלילית אתה מוצא גם כאן: שורש הכח הזה הוא בחמרו של האל, ולא ברצונו או ברוחו. הרצון האלהי שליט בכח וולת-אלהי, כח טבוע בחומר, נחלת ה"זרע" האלהי השרשי. כאן נתנו דת ומגיה כשהם כרוכים יחד.

שאמנם זו היא התפיסה האלילית, אנו למדים מן האידיאה, שהכח האלהי צפון באל גם אחרי מותו. זאת אומרת — אחרי שחדל להיות עצם בעל רצון והפך "חומר" בלי רוח חיים (לכל היותר — בעל "נפש" גופנית, במבנו של וונדט). נפוץ הוא המיתוס ע"ד בריה מגופו של אל מת. מרודך בורא את העולם מגופה של תיאמת, אודין — מגופו של אימיר, אלהי הודו — מקרבן הפורושה, אלהי מכסיקו — מאפרם של אלים, שהועלו לקרבן. אלהי בבל שוחטים אל (את קינגו או את למגה או את בל עצמו) ויוצרים מדמו את האדם. מאואי הורג את שני ילדיו ומגלגל עינו של כל אחד מהם הוא עושה את כוכב השחר והערב⁹⁸. לאידיאה זו יש ערך גדול גם באיללות המעשית: אצל הרבה עמים אליליים אנו מוצאים עבודת קברי האלים. מלבד זה אנו מוצאים, שכח-קסם דב ויוצר גנוז גם בכל הפורש מגופו של האל. מדמעות רע נברא האדם. מרירו יצרה איס (איסיס) נחש ארסי, שנשך את רע עצמו⁹⁹. המת "אוכל" את האלים עם הכשוף שבהם, מכניס לתוך בטנו את כחם ואת חכמתם¹⁰⁰. אל האואיטו מצמיח עצים מרוקו. מטפות דם אורנוס המסורס נבראות האַריגיות. מאבר אורנוס הצף על פני המים נבראה אפרודיטה¹⁰¹. מזרע

98 טיילור, Culture, ח"א, ע' 344.

99 רדר, Urkunden, ע' 188 ואי"ר.

100 מכתבות הפירמידות (398 ואי"ר), עיין ארמו, Religion, ע' 100 ואי"ר:

Müller, MAR: Egyptian, ע' 202 ואי"ר.

101 הסוור, תיאוגוניה, 176 ואי"ר.

זיאוס, שנפל בשנתו ארצה, נברא אַגדיסטיס, חצי־אל דו־מיני, מזכרותו הכרותה צמח שקד, מפרי השקד, ששמה בת הנהר סנגריה בחיקה, נולד אטיס (הוא אהובה של קיבלה)¹⁰². מחלב שדיה של הרה נברא שביל החלב. מגלילי אמו נוצר האל רב הכשפים ויוגרה. וכאלה הרבה.

תלות האלים בהויה החמרית שמחוצה להם מסומלת גם באידיאה האלילית הכללית, שהאלים זקוקים למוזון ולמשקה. אידיאה זו היא הקבלה לאידיאה של התיאוגוניה, כמו שרמזנו כבר. התיאוגוניה מספרת על התהוות האלים מן החומר, אידיאה זו תולה את קיומם בחומר. מן החומר, שהם מכניסים לגופם, נובע כחם, ה"מנה" שלהם. אכילת האלים היא תיאוגוניה מתמדת. אידיאה זו אנו מוצאים באגדות על האלים הילדים: הם יונקים חלב אלים ונעשים אלים. מרודך הילד יונק שדי אלות, אומנת מגדלת אותו וממלאה אותו כח ועוז¹⁰³. אלהי כנען הם יונקי שדי אלות¹⁰⁴. את זיאוס היניקה העז אמלטיה. הדבורים האכילוהו דבש במערה בדיקטה. וכן להלן. אולם האלים זקוקים למוזון חמרי־אלהי תמיד. לאלי מצרים יש שקמה, שמפירותיה הם ניזונים¹⁰⁵. לחם רע ויינו, לחם אוסיר וכו' הם תאות המת המצרי. אלהי בבל עורכים משתאות, אוכלים ושותים ומשתכרים¹⁰⁶. אֶדפה מכין לחם ומים לאלים בארדו¹⁰⁷. אלהי הודו אוכלים אַמריטה ושותים ומשתכרים מן הסומה. עד שנמצאה האמריטה לא היו האלים בני אלמות. בעצת וישנו מצוה ברהמה לבחוש ב"אוקינוס". אלף שנים בחשו. ואז עלה מן האוקינוס הרופא האלהי דהנואטרי, אחר כך הופיעו האַפסרות (הנימפות), אחר כך — לַקְשְמִי, אלילת האושר, אחר כך — המחרוזת קאוסטובה, שניתנה לוֹישְנו, אחר כך — הפיל אֵירוֹטָה של אינדרה וכו' וכו' ולבסוף הופיעה האמריטה. אז פרצה המלחמה בין הסורות (האלים) והאסורות (אויביהם), האלים נצחו

102 מיתוס גלטי ע"ד אטיס, אצל פבסניאס, VII, 17, 10—12. נוסחה אחרת מביא ארנוביוס, עיין: (1903) Heping, Attis, seine Mythen etc., 104 ואיֶר.

103 שיר הבריאה הבבלי, לוח א', שורות 85—86, 101 ואיֶר (גרסמן, Texte, ע' III). לפי נוסח אחר היניקה אותו עשתר ברהמיה עליו: הקטע על מות בל ותחיתו, שורה 33 (שם, ע' 321).

104 עיין למעלה, ע' 306.

105 ארמו, שם, 109.

106 שיר הבריאה הבבלי, סוף לוח ג'.

107 אגדת אדפה, גרסמן, Texte, ע' 143 ואיֶר (קטע א, שורה 10 ואיֶר).

וזכו במאכל האלמות¹⁰⁸. ב"אוקינוס" יש איפוא המון צסטרות, שהויתם אינה תלויה באלים ("הרבה כחות יש במים"¹⁰⁹), והם מופיעים משם על ידי "בחישה". בכחות־היה נסתרם אלה תלוי גורל האלים. אלי יון אוכלים אמברוסיה ושותים נקטר. אלי גרמניה אוכלים מתפוחיה של אידון ומחדשים נעוריהם. כשחמס אותם הענק תיצי התיחלו האלים מזדקנים¹¹⁰. מלבד המזונות, שהם לחם חוקם של האלים, בזקקים הם גם למיני מאכל או משקה, שיש בהם כח מגי מיוחד, המקנים לאלים סגולות מיוחדות והפועלים על גופם ורוחם. לאֶנו יש לחם חיים ומי חיים¹¹¹, שהם, כנראה, מקור חיייהם הנצחיים של האלים, כאמריטה של ההודים. לאינדרה יש נאד של מי כשפים, בהם הוא מקדש את קרישנה להיות אלהי הפרות המשפיעות הלב¹¹². המכשף אושנה מחזק בשקוייו את אינדרה ומאמצו למלחמה¹¹³. שקוי של נמוצי מרפא אותו ממחלתו¹¹⁴. הקוף, שאשת אינדרה גרשה אותו מביתה, מוצא בירכתי ארץ צמחי רפואה לרפא את האל, כנראה, מחולשתו המינית¹¹⁵. מטיס החכמה והידענית נותנת לקרונוס "רפואה" מגית, שיקיא את ילדיה¹¹⁶. לאלי יון יש רופא המרפא אותם בסמים, הוא פיאָאון¹¹⁷, היודע את כל הסמים¹¹⁸. הרמס נותן לאודיסיאוס צמח רפואה, הידוע לאלים בשם, למגן בפני כשפי האלה קירקה¹¹⁹. מימיר שומר את המעין היוצא משרשי עץ העולם, ממנו הוא שותה ויודע נסתרות, ובו אודין מתייעץ. למימיר גם משקה מגי, אודֶרֶריר, המחדש את עלומי אודין¹²⁰. לענק זוטונג (או זופטונג) יש תמד־קסם מיוחד, אודין

- 108 מספורי הרמינה והמהברטה, עיין פוסכול, Mythology, ע' 9 ואילך.
 109 קלוֹה, רונה ב', 106. השוה הספור ע"ד עשב החיים, המחדש נעורים, הצומח על קרקע הים באגדת נילגמש, לוֹח ט', 299.
 110 מונק, Religionsgeschichte, ע' 77.
 111 אגדת אדפה, נרסמן, Texte, ע' 144 ואילך (קטעים פ, ס).
 112 עיין: Lehmann-Haas, Textbuch zur Religionsgeschichte (1922) ע' 138.
 113 עיין אולֶנברג, Veda, ע' 154.
 114 שם, ע' 157.
 115 שם, ע' 166 ואילך (ריגודה א, 86).
 116 אפולודור, I, 12.
 117 המרפא את אאידס, אלהי השאול, שנפצע ע"י הרקלס, את ארס, שנפצע ע"י דיאומדס: איליאס ה', 395 ואילך, 899 ואילך.
 118 עיין: Hesiodi Carmina, הוצאת Göttingius, קטע civ (ע' 226).
 119 אודיסיאה י', 301 ואילך.
 120 ארה, ע' 147; ועיין: מונק, Religionsgeschichte, ע' 66 ואילך.

גוזל אותו ממנו במרמה ומביאו אל ביתו¹²¹. לפריה משקה־אלהה, שבו היא קוסמת לאחיה¹²².

מלבד זה יש לאלים מיני עצמים וחמרים מגיים, שבכחם הנפלא הם משתמשים באפנים שונים. לאלים מצרים יש חמרי־קסמים, שבהם הם ממיתים את אויביהם¹²³. לעשתר יש עשב מגי הנקרא „עשב הלידה“¹²⁴. בשאול יש מי חיים, שכח בהם להחיות מתים. מהם מזה נמתר, שומר השאול, על עשתר להחיותה¹²⁵. לאנגליל יש חליל קסם, שעשה לו גינ־אורשה, שבו הוא מכריע גורל, מכה אויביו, מנעים זמירות במקדשו¹²⁶. אהורמיו נותן לאימה טבעת זהב וחגית עם קשוטי זהב להרחיב בהן את האדמה¹²⁷. גיה, אלילת האדמה, בקשה צמח־כשפים, שיגן על הגיגנטים במלחמה עם האלים, זיאוס מקדים וקוטפו¹²⁸. לענק הלְבֶּרד ענף־כשפים מפליא לעשות; אודין חומסו במרמה¹²⁹.

ביחוד חשובים לעניננו אותם העצמים המגיים, שהמיתוס והאגדה הושיבים אותם לסוד כחם ושלטונם של האלים. ולא כלי הזיין או כלי השמוש המיוחסים לאלים (כגון: ברק, רעם, רשת, חרב, שלש קלשון, רכב, סוסים וכו'), כי את אלה אפשר לחשוב לסמל כחם ותפקידם של האלים בעולם. חשובים אותם העצמים, שיש בהם גופם כתי־כשפים מיוחד, המשמשים קמיעות בידי האלים או שכחם גדול כל כך, שהשלטון נתן למי שתפס אותם. בידי אלהי בבל אנו מוצאים את „לוחות הגורל“, שבהם תלוי שלטונם בעולם. לוחות הגורל היו בידי תיאמת, האלה הקדומה, אם כל האלים. היא נתנה אותם בידי קינגו¹³⁰. מרודך נצח אותו ולקחם ממנו ושםם על לבו¹³¹. לפי אגדה אחרת היו הלוחות בידי אנליל. עוף־הסערה זו הפץ לתפוס את השלטון בעולם, כוון את השעה וגזל מאנגליל את הלוחות. לוגל־בנדה (או,

121 Hāmāmī, עיין ארה, ע' 47—48.

122 שם, ע' 106.

123 עיין: Lehmann-Haas בספרם הנ"ל, ע' 207: להשי־טמירה ע' הבית.

124 אגדת אֶתְנַה, נרסמו, Texte ע' 238 (קטע 6, שורות 74—75, 80).

125 ירירת עשתר שאולה, מעבר לָלוֹת, שורה 80 ואילך.

126 עיין: Langdon, Sumerian Liturgical Texts (1917), ע' 187 ואילך.

127 זנר אווסטה, ונדיד, פרנרד ב', 10, 14, 18, 31.

128 אפולוריו, I, 6, 1.

129 Harbardljod, שורה 16 ואילך, ארה, ע' 70 (כאן שם הענק 48aebord).

130 שיר חבריאה הבבלי, לוח 3, 105 ואילך.

131 שם, לוח ד', 121—122.

לפי נוסחה אחרת — מרודך) מנצת אותו ולוקח ממנו את הלוחות¹³². מרודך נושא בשפתיו ובידו מיני קמיעות בצאתו למלחמה על תיאמת ועוריה¹³³. נגד הדרקון לבו שולח סין, כנראה, את טישפק-ניניב למלחמה ומצוה לו להחזיק את „חותם החיים“ לפניו¹³⁴. בידי ארשכיןל, אלילת השאול, נמצא „לוח החכמה“, שהיא מבטיחה לתתו לנרגל¹³⁵. לעשתר חגורת-כשפים, „חגורת אבני הלידה“, שהוא סוד כחה של אלילת הפריה. גם שאר לבושה ותכשיטיה של עשתר הם, כנראה, כלי כשפים ומקור כתה האלהי: שוער השאול מערטל אותה מכל אלה בעברה דרך שבעת שערי שאול, וחסרת אונים היא באה אל היכל מושלת ארץ תחתיות¹³⁶. לשו ולרע יש נחש, הוא „נחש החיים“, נחש מצחו של רע, והוא סוד כחם¹³⁷. לאפרודיטה חגורת-כשפים, שבה גנוז כח החמדה המינית. הרה שואלת ממנה את חגורתה לכשף בה לזיאוס, האל העליון, ולישנו, זיאוס אינו יכול לעמוד כנגדה¹³⁸. לאתונה, בת זיאוס, וכן לקירקה, האלה המכשפה, מטות כשפים, שבהם הן עושות נפלאות¹³⁹. להרמס מטה כשפים המקנה אושר ועושר¹⁴⁰. לאודין הגרמני יש גם כן מטה קסמים כזה. לתור, בן אודין, אלהי הרעם הגרמני, יש מלבד הפטיש וכסיות הברזל גם אזור-גבורה¹⁴¹. בענף-כשפים, באזור-כשפים, בחרב כשפים מנצח הותרוס (או הודר) את בלדר¹⁴². בידי זיאוס מאזני-קסם, שבהם הוא שוקל גורלות בני אדם ויודע כיצד להנהיג את העולם¹⁴³. מנדע דחיי נותן להיביל זיוא, הנשלח ממרומים להלחם במלכות החושך, לבוש, רז נסתר, מטה מרומם, כתר אש חיה¹⁴⁴. בכח הרז הוא יורד

132 נרסמן, Texte, ע' 141—143.

133 שיר הכריאה, לוח ד', שורה 60 ואילך (נרסמן, Texte, ע' 118), ועיין

מיסנר, BabyI., ע' 178.

134 עיין: P. M. Witzel, Der Drachenkämpfer Ninib (1920) ע' 87 ואילך; ועיין:

נרסמן, Texte, ע' 138—139; יינסן, K. B. VI, ח"א, ע' 44 ואילך.

135 עיין: נרגל וארשכיןל, קטע C, נרסמן, שם, ע' 212.

136 ירידת עשתר שאולה, 43 ואילך.

137 רדר, Urkunden, ע' 153.

138 אייליאס י"ד, 188 ואילך.

139 אודיסיסה י', 238 ואילך; י"ג 427 ואילך; ט"ו, 172 ואילך, 456.

140 הימנון חומרי להרמס 520.

141 עיין מונק, בספרו הנ"ל, ע' 95 ואילך.

142 Voelusp, אדה, ע' 147; נוסח האגדה אצל Saxo Grammaticus עיין מונק

שם; מרזר, Balder the Beautiful (1923), G. B., כרך א', ע' 103 ואילך.

143 אייליאס כ"ב, 209—218.

144 הנינוא הימני, ספר ג', ע' 88 ואילך; ספר ה', 152 ואילך.

ונכנס לעולם החושך. גם לשליטי עולם זה יש עצמים מגיים, שהם סוד כחם ועוזם. בידי הענק פרון שמורה תעודה וחותמת, שעליה כתוב השם הנסתר של החושך הגדול. היביל גוזל אותן. בעולם התחתון הרביעי השדה קין מראה להיביל זיוא את „המירארא ואת הגימרא“, שהם „חוזק עולמות החושך“. היביל גוזל אותם. היביל זיוא גוזל גם את האספקלריה שבמעין המים השחורים, שבה רוחא ובניה מסתכלים ורואים את הנסתרות, וכן את המרגלית, את הגימרא, את הכתר, שרוחא בנותנת לאור בנה כדי לאצמו ולחזקו, והם בוכים ומיללים: „כחנו וחזקנו לוקח מאתנו“¹⁴⁵. באספקלריה של כשפים משתמשים אלהי יפן ליצור ולעשות נפלאות¹⁴⁶. אספקלריה יש גם לסצקסליפוקה, האל המכסיקני, שבה הוא רואה את מעשי בני האדם¹⁴⁷. לאלהאב נאינואמה של האואיטוטו יש גרון-כשפים, שבכחו הוא יוצר ובורא. נופואיאני גוזל אותו ממנו בכשוף. מני, אבי האנשים הלבנים, גוזל אותו מנופואיאני, ובכחו הוא מצמיח ונותן ללבנים יוקה, תירס, בננות וניאמה. בגלל הגרון הזה התלקחה מלחמה, ומבול בא לעולם¹⁴⁸. במלתעת-קסם עושה מאואי את נפלאותיו¹⁴⁹.

הדמיונות האלה והדומים להם הם סמל גדול לאלילות: אין רצון אלהי עליון המושל בעולם; שלטון האלהות תלוי בכחות הסתר הטבועים בחומר, בהויה שמחוצה לה.

האלים והחוק

הכרח וקסם שולטים איפוא יחד, לפי תפיסת העולם האלילית, במערכה כולה ובאלהות הסגורה במסגרתה. המיתוס הוא השלמת המגיה; שניהם הויה אחת הם. התהוות, פריה, גדול, בחרות, זקנה, מיתה וכו' שולטים בעולם. כחות גלויים ונסתרים גנוזים בחומר, ואשר נתגלה לו סודם נתן לו סוד השלטון בעולם. הדמיון יצר עולם-פלאים מגי, אבל עולם זה כבול הוא להכרת. „חותם החיים“ של מרודך או חגורת החמדה של אפרודיטה הם דמיון. אבל פעולתם מדומה ככח הכרחי-טבעי, ככח המים להרוות את האדמה או ככח השמש לחמם ולהצמיח. יותר מזה: האלילות,

145 שם, ספר ה', ע' 158 ואילך, 161, 169, 172.

146 ניהונני, סעיפים 12—13; 37 ואילך.

147 עיין ספרו של Spence הנ"ל, ע' 58 ואילך.

148 עיין ספרו של Preuss הנ"ל, ספר 2, 103 ואילך.

149 עיין למעלה, ע' 320.

למרות אפיה המגיה-דמיני, תפסה והביעה על פי דרכה את האידיאה, שחוקיות קבועה שלטת בעולם, שגם האלים נכנעים לה או מגשמים אותה. היא העמידה מעל לאלים כח עליון המנהיג את העולם: הוא הגורל או האננקא (ההכרת).

האידיאה הזאת של ההכרח החוקי היא המונחת סוף סוף ביסודה של ה"מיתולוגיה האסטרלית" של הבבלים, של האסטרולוגיה הכשדית, שפשטה בכל העולם האלילי, כמו שנראה עוד להלן. האסטרולוגיה עומדת בין תחומי המגיה והמדע, וגם היא יכולה לשמש סמל נאמן לאלילות. גם אצל היהודים אנו מוצאים את מושג ההכרח העליון: ה'ריטה, סדר-הכחות העולמי, המערכה, שבה ערוכות כל התופעות. קבע ההתרחשות העולמית הוא ריטה. בריטה זורמים הנהרות, בכחה העלל האבות את השמש, בה רץ גלגל הזמנים, ממנה נולד אגני. האדם הישר הוא ההוגה בריטה. ריטה היא גם פעולת-הפולחן הנכונה. האלים הם מגשימי הריטה. הם נקראים לפרקים אדוני הריטה, אבל הם גם עבדי הריטה, שומריה, בני ביתה וכר¹⁶⁰. את המושג הזה סמנו הפרסים בשם אֶשֶׁה¹⁶¹. אצל היוונים הכח העליון המושל בעולם היא האננקא או המוריה — הגורל. האלים נחשבים, אמנם, לקובעי גורל העולם, אבל בעצם אינם אלא ממלאי גזרותיה של האננקא¹⁶². תטיס נבאה לאכילס, שנגזר עליו למות מיד אחרי הקטור¹⁶³, אבל הגזירה אינה גזרת זיאוס. זיאוס שוקל את גורלות אכילס והקטור במאזנים, כדי לדעת מה נגזר עליהם¹⁶⁴. האננקא מושלת גם באלים. מעבר השלטון מאורנוס

150 אולרנברג, Veda, ע' 104 ואילך; Max Müller, Origin and Growth of Religion

ע' 220 ואילך.

151 Darmesteter, Ormazd et Ahriman, ע' 7 ואילך.

152 היוונים אוהבים לשתף את האלים לגורל: הנורל וכעס הרה הכריעו את הרקלס (איליאס י"ח, 119). בנזרת האל והנורל ימות אכילס אחרי שיהרוג את הקטור (שם י"ט, 410). זיאוס מצוה לאלים לצאת למערכה, כדי לעצור בעד אכילס, שלא יחריב את טרויה לפני הזמן, שנקבע על ידי הנורל (שם כ', 30). לזה חושש גם אפולון (כ"א, 516). הברית עם האריניות הרודפות את אורסטס נכרתה ברצון זיאוס ובהחלטת הנורל (איסיכילוס, אבנידות, 1045). הנורל וזיאוס היו מנו להרקלס (אברפידס, הרקלס המשתולל, 827—829). מצות אפולון לאורסטס (להרוג את אמו) היא גם מצות הנורל (איסיכילוס, המנסכות, 911). על אורסטס יהיה להשמע בעתיד לא אפולון אלא לזיאוס והנורל (אברפידס, אלקטיה, 1248). וכן הרבה. ועיין עוד על זה להלן.

153 איליאס י"ח, 90.

154 שם כ"ב, 209—213.

לקרנוס, מקרנוס לזיאוס נגזר בגזרת הגורל, והאלים לא יכלו להעביר את הגזרה. קרנוס בולע את ילדיו, כדי שבנו לא יורידנו מכסאו¹⁵⁵. על חטיו נגזר, שתלד בן גדול מאביו. האלים מוכרחים להשיא אותה לבן תמותה, לפלאוס (אבי אכילס), כדי שלא יולד אל חדש, שיוריד את האלים מכסאם. אורנוס וגיה, האלים הקדמונים, מודיעים לזיאוס, האל המושל בעולם, שמטיס עתידה בגזרת הגורל ללדת ילדים חבמים; הבן, שתלד לו אחרי אתונה, ימשול באלים ובאדם. זיאוס בולע את מטיס, כדי לקדם את פני הרעה¹⁵⁶. במוטיבים מיתולוגיים אלה השתמש איסכילוס: פרומתיאוס מאיים על זיאוס, שבנו, שיהיה גבור ממנו, יירש את כסאו בגזרת האנגקה. כי האנגקה חזקה מן האלים¹⁵⁷. הרומיים קראו לגורל עליון זה פטום. גם הגרמנים האמינו בשלטון עליון של גורל, שגם האלים כפופים לו. אף אלילות הגורל עצמן, הנוריות, אינן שולטות שלטון עליון. הן רק „נשים הכמות” נבונות וזונות, המטילות גורלות ויודעות הכל¹⁵⁸. הן כאילו מושלות בשם גורל עליון, מבצעות את גזרותיו. גם הן תאבדנה באבדן האלים. אצל הסינים אנו מוצאים גם כן מושג של סדר עולם קבוע ועליון: ט'יין מינג (סדר השמים). וכן אצל המונגולים ואצל הצ'יבשים¹⁵⁹.

155 חסיד, תיאוגוניה, 468 ואילך.

156 שם, 887 ואילך. (נוסח אחר במקצת אצל אפולוריוס ג, 2, 1). חסיד אינו מוכיר כאן לא את המיירות, אֵלִיּוֹת הגורל, ואף לא את האנגקה. הוא אומר סתם: εἰς αἰῶνα — ננור. האיריאה האלילית של ההכרח הסתמי, הבֶּלְתִּי-אֵלֵהּ, הובעה כאן בבהירות נפלאה. חסיד גם מבהין בפירוש בין חוקי הכל (νόμοι) ובין דרכי (או מבעי) האלים (θεοὶ ἀνθρώπων), שם 66.

157 איסכילוס, פרומתיאוס, 755 ואילך, 907 ואילך. שום אל לא יוכל להתנבר על האנגקה וגם זיאוס לא יעשה דבר בלעדיה (אבריוירס, אֶלְקֶסְמִיס, 982 ואילך; איפיגניה בטבריס, 1486). דיוניסוס יצא מירד זיאוס בשעה הקבועה על ידי הגורל (אבריוירס, בכנמיות, 99—100). הוא אינו חושש לאיומי פנתיאוס, כי מה שלא מנה לו הגורל לא יקרה לו (שם, 515—516). יש „חוק עולמיים”, שגם האלים אינם רשאים להפיר (איסכילוס, אבטנידות, 234, 335, 382 ואילך). אבל האלים יכולים לרחות את נורות הגורל, עיין הרודוטוס א, צ"א; ג, מ"ג, ס"ג ואילך; ט, מ"ו. והשווה עוד להלן. — קרובה לזה היא האמונה, שהאלים נשבעים בסטיגס, שמוראו עליהם (למשל: אייליאס י"ד, 271; מ"ה, 37 ועוד; תיאוגוניה, 775 ואילך, אבל השוה שם, 400).

158 עיין viliuspa, אדה, ע' 145.

159 עיין Holmberg בספרו „הנ"ל, ע' 303. הולמברג סבור, שמקור האמונה הזאת היא האמונה הבבלית בהשפעת צבא השמים על גורל העולם. אבל ביוו, למשל, אין לאמונה הזאת כל יחס לאסטרולוגיה. כאמת אין זו אלא השקפה המושרשת בעצם יסודות של האלילות, והיא נולדה אצל עמים אֵלִיִּים שונים בלי השפעה חרדית.

בהשקפה יסודית זו של ההכרח או של ההכרח החוקי השולט בעולם ובאלים כרוכה הדעה ע"ד שעבוד העולם והאלים לסדרי זמנים ותקופות. ההתהוות, הפריה, הגדול, יום ולילה, קיץ ותרופ וכו' וכו' נתונים בחבלי הכרח הזמנים. וכן גם ההויה כולה עם האלהי אשר בה. הבבלים האמינו, כנראה, שמועד של שנה קוסמית נקבע לעולם. תולדות העולם עוברות במסגרת של תקופות, מעין תקופות השנה. בסוף השנה העולמית יבוא חורבן לעולם.¹⁶⁰ ההודים הבחינו (בספרות האפית) ארבע תקופות בתולדות העולם. בסוף התקופה הרביעית יבוא חורבן לעולם, גם האלים יחזרו לתוהו ובוהו, ואתר כך יברא עולם חדש¹⁶¹. לפי אמונות הפרסים יהיה העולם קיים י"ב אלפים שנה. אהורמז פותר לזרתושטרה חלום ומגלה לו, שארבע תקופות, כל אחת בת ג' אלפים שנה, תעבורנה על העולם¹⁶². גאולת העולם תבוא במועדה הקבוע, אחרי שילדו שלשת הגואלים מזרעו של זרתושטרה המשומר בים קסבה, כל אחד מהם בסוף כל אלף ואלף משלשת האלפים האחרונים¹⁶³. אלף שנים נסך צרון נסכים עד שנולדו לו אהורמז ואהורמז¹⁶⁴. בסוף תשעת אלפים שנה יוכל אהורמז לנצח את אהורמז. שלשים שנה נקבעו לגיומרד בראשית הבריאה, ולפני הזמן הקצוב הזה לא יכול הרוח הרע להמיתו¹⁶⁵. אור בן רוחא נולד אחרי ע"ב אלף רבבות שנים וי"א יום של הריון. וכשנולד היה דומה לתולע קטן. היביל תיזא ממתין עד שיגדל ויהיה לענק, ורק אחר כך הוא מנצחו¹⁶⁶. גם היונים והרומיים הבחינו ארבע תקופות בתולדות העולם¹⁶⁷. ע"ד חורבן העולם והאלים באחרית הימים ספרו גם הגרמנים. במלחמת אלים אחרונה יאבדו האלים, עץ העולם ישרף, האדמה תשקע בים, הכוכבים יפלו מן השמים. ראשית הקץ הוא מות בלדר. את כל זה ראתה הולה בחזון, כל זה נודע לאודין בקסמו לפני ראש מימיר¹⁶⁸. גורל הוא, שהוטל על האלים.

160 עיין ציטרו, Kat, ע' 332 ואילך, 538; מייסנר, Babyl., ח"ב, ע' 117—118;

ירמייאס, Hag, ע' 103 ואילך.

161 עיין Keith, בספרו הנ"ל, ע' 103 ואילך.

162 עיין רייצנשטיין-שרר, Studien, ע' 45.

163 עיין אוסטהדרטשטטר, כרך ג', ע' lxxiii ואילך.

164 בר חוני אצל פוניון, Inscriptions.

165 בונדהיש III, 21—23 (וסט, I Texts, ע' 18—10).

166 חנינוא הימני, ספר ה', קטע א' (ע' 167 ואילך).

167 הסידור, מעשים וימים, 109 ואילך; אוביריוס, ספר התמורות, א' 89 ואילך.

168 Voluspa, אדה, ע' 144 ואילך.

ברור, שמחזוריזמונים וקבעיזמונים אלה אינם קבועים ברצון האלהות. הם מסגרת-הכרח, תנאים „טבעיים“ להתרחשות העולם, שהאלים כפופים להם ואינם יכולים לשנותם. גם גורלם הם יחתך במועד הקבוע. בנוסף האמונה, שמוסר סנקה בשם ברוזוס (ושמצינו דוגמתה אצל סופרים קלסיים אחרים), דבר זה ברור ביותר: חורבן העולם יבוא מתוך מעמד מסויים של המזלות, שיגרום למבול של אש או למבול של מים¹⁶⁹. האלילות מתקרבת כאן לתפיסה מדעית-מתמטית של העולם.

חכמת אלים

להשקפה זו של האלילות על האלהות ומקומה במערכת ההויה מתאימה השקפתה על חכמת האלים.

החכמה האלהית לפי האלילות אינה ידיעת-עצמה של האלהות, ידיעת רצונה והמתהווה מסבת רצונה בעולם התלוי בה, אלא — ידיעת ההויה, סגולותיה, כחותיה, קסמיה, חוקיה. החכמה האלהית לפי האלילות יש לה נשוא חיצוני: ההויה, שהאלהות היא רק חלק ממנה. את כשרון החכמה נחל האל מן הזרע, שממנו נולד, כשם שנחל ממנו שאר סגולותיו האלהיות, או מאיזה חומר מגי, שעלה בחלקו. מפני זה אין החכמה מדה מהותית לאל באשר הוא אל, אלא היא סגולה מיוחדת לאלים מסוימים. האלילות יודעת אלים-חכמים, שהחכמה סגולתם ואומנותם, והם יודעי קסם ורפואה או חכמי חרשים. והחכמה אינה דוקא נחלת האל היוצר או האל השליט בעולם, אלא נחלת אחד או אחדים מן האלים.

במצרים נחשב תחות (תות) לאלהי החכמה והקסם. תחות המציא את הלשון ואת הכתב. הוא יודע חשבון. והוא שלמד את האלים ואת האדם את קביעת הזמנים והמועדים. תחות הוא סופרם של האלים. רע עצמו זקוק לו: הוא קורא עליו את ספר-הכשפים (ספר פרת השמים) לשמירה ולרפואה¹⁷⁰. קוסמת גדולה וחכמה היא גם איס, „היודעת כל אשר בשמים ובארץ“. היא מערימה על רע ומכריחה אותו לגלות לה את שמו הנסתר¹⁷¹. אהורמז מרמה את אהורמין ומפתהו לדחות את המלחמה, מפני שהוא יודע בחכמתו „סוד“, שלא נודע לאהורמין. בטוי אפיני לתלות האלהות בחומר היא האידיאה האלילית, שהמים הם מקור החכמה. אָאָה, אלהי

Seneca, Natur. Questiones XXVI, 6 169; עיין ירמיאס, HAG, ע' 193 ואילך.

170 עיין ארמן, Religion, ע' 13—14, 178; רדר, Urkunden, ע' 148.

171 Urkunden, ע' 138 ואילך.

הים, הוא גם אלהי החכמה. אאה יודע קסם. בחכמתו נצח את אפסו. הוא רב העצה והמומיה, ובו מתיעץ מרודך תמיד. לפי ספורו של ברוווס למד אאה (או אוֹאֶנס, שהופיע מן הים) את בני האדם מלאכה ואומנות, המציא את הכתב ואת החכמות ולמד אותם לבני האדם¹⁷². גם מרודך בן אאה נחשב ל„חכם האלים“. בינה בתו יודעת לפתור חלומות¹⁷³. גם במיתולוגיה היוונית נחשבים אלהי המים לחכמים: מטיס, תטיס, נראוס ובנותיו (הנראידות), פרוטיאוס הם אלהי המים וגם אלהי החכמה והנבואה והחוקים. פרומיטיאוס הערום וחכם החרשים הוא בן אחת מבנות המים¹⁷⁴. גם הפיסטוס, האל האמן, נתחנך, לפי אגדה אחת, על ידי תטיס ואֶברינוֹמה, אלילות הים. לאלהי בבל יש אמנים, חכמי חרשים. נִינְלִדוֹנְנִגְרִיד הוא „החרש הגדול של אנו“, נושא קרדום של זהב ועושה, כנראה, כלים לאלים. גושקינבנדה הוא „הצורף האלהי“, „בורא אל ואדם“. באוקינוס יש „שבעה נסיכים“, הם ה„פורדו הטחורים“, בעלי חכמה עליונה, חכמים, כנראה, כאאה עצמו, אלהי המים¹⁷⁵. אאה מלמד את מרודך רפואה ולחש¹⁷⁶.

כמו כן אתה מוצא, שהאלים לומדים חכמה. גיה מלמדת את קרנוס כל מיני תחבולות¹⁷⁷. אפולון לומד חכמת הנחש אצל פן. אפולון מלמד את נחש הגורלות להרמס¹⁷⁸. אודין הגרמני לומד את חכמת הרונות אחרי שנפל מעץ העולם. הוא לומד חכמה אצל מימיר¹⁷⁹. איזנמי ואיזנגי, האלים היפנים יוצרי העולם, אחרי שנודע להם, שהם זכר ונקבה, אינם יודעים את סוד הזווג. צפור הנחל מחכמת אותם¹⁸⁰. וכן יש שאלים

172 בכרוניקה של אבסכיוס, ספר א'.

173 צילינדר של נוריאה, 1, 1, שורה 24 ואילך; 2, שורה 17; 4, שורה 12—13

174 לפי הסידור, תיאוגוניה 510, הוא בן קלימנה. לפי איסכילוס, פרומיטיאוס, (Witzel, Der Gudea-Zylinder A, 1922); ועיין מייסנר, ספרו הנ"ל, ח"ב, ע' 18.

175 לפי הסידור, תיאוגוניה 510, הוא בן תטיס (אפנס), הוא מזהה אותה שם עם גיה). 209, 874, הוא בן תטיס (אפנס), הוא מזהה אותה שם עם גיה).

176 אגדת אירה, עיין גרסמן, Texte, ע' 218. השוה: „נינודים הצורף הנדול

של אנו“, ירמייאס, ATAO, ע' 84.

177 הנוסחה הקבועה של הֶחֶש על החולֶה כוללת ספור, שמרודך עלה אל אאה

לשאול מה לעשות לחולֶה, ואאה מלמד אותו, עיין ציטרן, Beiträge, לוחות ההשבעות „שורפו“, לוח ט"ז ואילך; תומפסון, Devils, ח"ב, בכמה מקומות, ביחוד לוח א. השוה להלן.

177 הסידור, תיאוגוניה, 175.

178 אפולורור I, A, 1; III, 10, 2.

179 Havamal, 139—165 (ארה, ע' 181 ואילך; ועיין שם, ע' 147).

180 עיין ניהונגי, בראשיתו.

פשוטים או אף בני אדם עולים בחכמה על האלים היוצרים והמושלים. כשגזל זו את „לוחות הגורל“ מאת אליל לא ידעו האלים מה לעשות. לוגל-בנדה (שנמנה בין מלכי ארך) מוציא אותם מידי זו בערמה, כנראה, על ידי זה שהוא משכר אותו במשתה¹⁸¹. הרישי אינם נחשבים אצל היהודים לאלים, אבל הם חכמי האלים, ומעלתם גדולה ממעלת האלים. טבסטר, אבי אינדרה ואגני, הוא אל אמן, שעשה את כוס האלים, אבל שלשת הרבהו, האמנים הגדולים, עולים עליו: מן הכוס עשו ארבע כוסות; טבסטר התבייש והתחבא בין הנשים. הרבהו עשו את סוסי אינדרה, את מרכבת האסווין, את הפרה רבת הדמויות של ברהספטי¹⁸². הקוסם אושנה מתוק את אינדרה בשקויו ומחשל נשק בשבילו¹⁸³. הין וכשר-חסס הם האלים האמנים של הפנתיאון הכנעני. כשר-חסס בונה היכל לאליאין-בעל¹⁸⁴. זיאוס מתפלל למראה האמנות הרבה, שגלה הפיסטוס במעשה המגן של הרקלס¹⁸⁵. בלי ערמת פרומיתיאוס לא היו זיאוס וחבריו יכולים לנצח את הטיטנים¹⁸⁶. את הברק זאת הרעם, שבהם זיאוס מושל בעולם ובאלים, אין הוא יודע לעשות בעצמו: הקיקלופים, בני תמותה, עושים אותם בשבילו או בני אורגוס נתנו אותם לו במתנה¹⁸⁷. לא זיאוס אלא מטיס היא „חכמה מכל האלים ובני האדם“. זיאוס „בולע“ אותה, כדי שחכמתה תהיה בקרבו¹⁸⁸. אגדה זו היא סמל יפה מאין כמותו למהותה של האלילות. בספרות ההרמטית והגנוסטית אנו מוצאים, שהרמס (תות) ואוסיר (אוזיריס) למדו חכמה מפני האל הטוב (חנום, חנופיס), הרמס לומד מפני ה„רוח הטוב“ (או גם להפך), איס מלמדת חכמה את חור בנה, אבל היא גופה קונה את חכמתה מאל אחר בשכר דודיה¹⁸⁹.

181 עיין האגדה על נולדת לוחות הגורל בידי זו: נרססון, Texte, ע' 141—143.

לוגל בנדה משתמש, כנראה, גם בעזרת בת זוגו של זו.

182 עיין: ריגודה I, 71, 5, 8; IV, 18; ועיין ספרו הנ"ל של Keith, ע' 57;

של פוסכוב, ע' 144.

183 עיין אולרנברג, Veda, ע' 154.

184 עיין: Virolleaud, Un nouvel chant du poème d'Alejn-Baal (Syria XIII 1932).

טור ה' ואילך וכן שם, ע' 115 ואילך; גינזברג, תרכיז תרצ"ה, א', ע' 88 ואילך; כתבי אוגריט, ע' 27 ואילך.

185 הסידור, מנן הרקלס, 318.

186 איסכילוס, פרומיתיאוס, 214 ואילך.

187 הסידור, תיאוגוניה 139 ואילך; 501 ואילך.

188 שם, 836 ואילך.

189 עיין: R. Reitzenstein, Poimandres (1904), ע' 117 ואילך, 125 ואילך, 135

ואילך, 141.

האלים והעולם

מתוך ההשקפה היסודית של האלילות על הקשר הטבעי בין האלהות ובין ההווה הקודמת לה והעליונה עליה נובע ממילא, שאין גבול מסויים בין האלהות ובין עולם הדומם, הצומח והחי (בעלי החיים והאדם), שגם הוא חלק מאותה ההווה. שורש משותף לאלהות ולכל חזיונות הטבע במובן היותר רחב של המלה¹⁹⁰. האידיאה הזאת נתבטאה בסויים שונים, מיתולוגיים ופולחניים.

האלילות לא קבעה תחום מצומצם בין הערצת הטבע עצמו ובין הערצת אלהי הטבע. הפרסים, הגרמנים וכן הרבה עמים אחרים עבדו לחזיונות הטבע עצמם. אבל העבודה הזאת נהפכה בהמשך הזמן לעבודת אלהי הטבע. אולם באמת היה המומנט הזה, האלהת חזיונות הטבע עצמם, תמיד מומנט מהותי באלילות, גם בדרגתה חתיאסטית, מאחר שראתה את הטבע קשור קשר חיוני, אורגני באלהות. מבעד להערצת האלים, יצירי הדמיון המיתולוגי, מנצנצת תמיד הערצת הטבע עצמו. הטבע הוא גלוי חייו של האל, בו מתגלמים חייו, פעולתו, מותו, תקומתו וכו'. האדמה, השמש, הירח, המים, האש וכו' וכו' נעבדו באלילות תמיד, כשהם לעצמם, בבחינה זו או אחרת, גם בשעה שהדמיון המיתולוגי כבר יצר עולם מלא של אלים, שמשלו בכל אלה.

אולם האלילות מקדשת ומאליה לא רק את חזיונות הטבע הגדולים (את השמש את הירח וכו'), אלא גם עצמים חמריים שונים, המדומים כנושא כח אלהי. האלילות מאליה בדרגה מסוימת פְּטִישִׁים שונים הנחשבים לטעוני "מנה" או למשכנות רוחות ואלים. עבודת אבנים קדושות היא יסוד חשוב של הדת האלילית. כמו כן יודעת האלילות עצים קדושים הנחשבים לנושאי כח אלהי. וכן היא מאליה בעלי חיים מסוימים. בטוי אפניי לאידיאה ההיא אנו מוצאים בטוטמיזמוס (אף על פי שאין יסוד לחשוב את הטוטמיזמוס, כדעת חוקרים ידועים, לצורה ראשונית של הדת בכלל). האמונה הטוטמיסטית רואה עצמים חמריים ידועים, בעלי חיים או גם דברים שאין בהם רוח חיים, כנושאי כח "אלהי" או כמשכן לרוח או אל הקשורים קשר של יחש משפחתי לשבט או לבית אב אנושי. אמונה זו רואה איפוא את הישות האלהית כקשורה קשר-יחש בעולם הדומם והחי.

190 אידיאה נכונה זו היחה אחת האידיאות היסודיות של רוקרטון סמית, שעל ידה באר את הטוטמיזמוס, עיי' ספרו Religion, ע' 141 ואילך ועוד. אלא שהפריז כתורת הקרבן התיאטרופי".

אולם את האלהת הדומם והחי אנו מוצאים לא רק בדתות הטוטמיסטיות המובהקות אלא גם בדתות, שעלו למדרגה גבוהה יותר. במצרים רווחת היתה עבודת בעלי החי. את האלים תארו בדמות בעלי חי או בדמות בני אדם עם אברים של בעלי חי. קבעה לה מקום מיוחד עבודת השורים אפס, מנביס והאיל של מנדס. האידיאה על דבר התלבשות האל בצורת בעל חי היא בכלל אידיאה רווחת באלילות, ובה קשורה גם האידיאה על דבר הולדת בעלי חי מן האלהות. באגדה ההודית לובש הפורושה צורות כל בעלי החי ומוליד באופן זה את בעלי החי למיניהם. ווישנו לובש צורת דוב ומעלה מקרקע האוקינוס את האדמה¹⁹¹. דמטר משתמט מפוסיידון העוגב עליה ונהפכת לסוסה, פוסיידון נהפך לסוס ומזדווג אליה. היא יולדת לו את הסוס אריון¹⁹². זיאוס לובש צורת פר וחוטף את אירופה. לפי אגדה בבליית לבש אל הירח צורת פר ובא על פרתו¹⁹³. מדמה של מדוזה נברא הסוס האלהי פגסוס. באגדות שבטי אוסטרליה ואמריקה האלים מופיעים בדמות חיות ועופות.

בזה כרוכה ביחוד האידיאה האלילית ע"ד קרבת גוף בין האלהות ובין האדם. כבר הזכרנו את האגדה הבבליית, שהאדם נברא מדם אל שנהרג, את האגדה ההודית, שבני האדם נבראו מגופו של הפורושה שהומת, ואת האגדה המכסיקנית, שהאדם נברא מדם אלים. השקפה רווחת היא אצל היונים, שהאדם קרוב לאלים ע"פ מוצאו ושאינו גבול מצומצם ביניהם, אלא שהאלים הם בני אלמות, ובני האדם הם בני תמותה¹⁹⁴. לפי האמונה האלילית יש זוג מיני בין האלים והאלות ובין בני האדם ובנות האדם. לפי המסופר בשירת גילגמש השתוקקה עשתר לגילגמש, והוא מאס בה והזכיר לה מה שעשתה לאוהביה מבני האדם ומבעלי החי¹⁹⁵. לפי נוסחה אחרת נחשב גילגמש, כנראה, לבעלה של עשתר, ומטה היתה לו במקדשה¹⁹⁶.

191 ע"ד אנדה זו ונוסחאותיה השונות עיין: Hertel, Himmelstote im Veda und

Avesta (1929), ע' 23 ואילך.

192 פכמניאס VIII, 25, 10—4.

193 סייסנר, Babyl., II, ע' 437, הערה 14.

194 מקרקע אחת צמחו האלים ובני האדם, אומר הסיור, Erga, 108. וכן פינדר,

VI, Nemea, פתיחת השיר, ואחרים. עיין גם: Hermetis Trismegisti Poemander (חוצאת Parthey)

סוף פרק י' (Kleis): האדם הוא אל בן תמותה על ארמות, האל שבשמים הוא אדם בן אלמות.

195 שירת גילגמש, פזם ו'.

196 שם. פזם ב', (נרסמן, Texte, ע' 156), שורות 44—45. וביחוד הנוסח הבבלי,

נרסמן, שם, ע' 188, שורה 154, וע' 189, שורות 180—192.

מימי קדם נחשבו מלכי שנוער ואכד לבעלי עשתר-ננאי, ועוד אנטיוכוס אפיפנס הלך לעילם, כדי לשאת את ננאי לאשה במקדשה (ולקחת את אוצרותיה בנדוניה)¹⁹⁷. לפי ספורו של הרודוטס היתה אשה-כהנת מיועדת לבל במקדשו במגדל בבל, שהיתה ישנה שם בלילות. מנהג כזה היה קיים, לדבריו, במקדש זיאוס (אמון) בתבי ובפטרה שבלוקיה¹⁹⁸. במלכות החדשה של מצרים היו לאמון כהנות, שנחשבו לנשיו ולפילגשיו, ולפי ספורו של אסטובון היו נוהגים לקדש לו נערה בתולה, שהיתה מופקרת לזנות במשך חודש ימים¹⁹⁹. נימוסי פולחן הקשורים בחגיגת נישואי אלים עם בנות האדם אנו מוצאים אצל עמים רבים. באתונה חגגו בכל שנה את התונת דיוניסוס עם „המלכה“ מבנות העיר. לפריקו (או פריג) הגרמני היתה בשוודיה כהנת, שנחשבה לאשתו. בכל שנה היו מוליכים את פסלו במרכבה ממקום למקום בלויית אשתו הכהנת כדי להפרות את האדמה. קיבלה, ה„אם הגדולה“ הפריגית, היתה נעבדת על ידי כהנים, שהיו מסרסים את עצמם, כמעשה אטיס, כנראה, כדי להפרותה. בפולחן של העמים נמוכי התרבות על פני כל האדמה אנו מוצאים את המנהג להשיא את האלים אשה מבנות האדם²⁰⁰. — האגדה האלילית שמה בין האלים ובין בני האדם את ההרואים או „הגבורים אנשי השם“, שהם חצי-אלים או שנולדו מהתערבות האלים בבני האדם: תמוז, גילגמש, אדפה, אתנה, מנו, קרישנה, דיוניסוס, הרקלס וכו' וכו'. האגדה היוונית והרומית ידעה ביחוד לספר הרבה ע"ד הזדווגות אלים ואלות עם בני האדם ובנות האדם. כמו כן אנו מוצאים בעולם האלילי את האמונה במוצא עמים משפחות מזרע האלים. אצל כמה וכמה משבטי הפראים אנו מוצאים את האמונה, שאבי השבט הוא אל או בן-אל. הגרמנים חשבו את עצמם לבני אל, שיצא מן האדמה²⁰¹. הגללים חשבו את עצמם לצאצאי האל דיס

197 עיין גרסמן, Messias, ע' 33—34.

198 הרודוטס I, 182—181. עד היכן היו אמונות כאלו רווחות בעם יש 555 מן הספור המובא אצל פלביוס, קדמוניות יה, ג', ד, ע"ד האשה הרומית, שאוהבה חס את כבודה במקדש איסים בעזרת הכהנים, שפתוה, שהאל אנובים חשק בה. רווחים היו גם ספורים ע"ד הרואים, שבאו אל בנות האדם והולידו בנים. באמונות אלו השתמשו רמאים. עיין רוהרה, Psyche, I, ע' 196, הערה 7.

199 עיין: Strabo XVII, 46; ארמן, Religion, ע' 241 ואילך.

200 עיין פרור: G. B.: The Magic Art, כרך II, פרק XII, § 2, ע' 129 ואילך; הנ"ל.

Adonis Attis Osiris, ע' 50 ואילך.

201 Tacitus, Germania, פרק ב'.

פטר²⁰². שבטי ערב התיחסו על האלים²⁰³. משפחות האצילים ביון וברומא התייחסו על האלים. מלכי צור ומשפחות אצילי קרת-חדשת התייחסו על בעל של צור²⁰⁴. מנו, האדם הראשון ההודי, נחשב לבן אלהי השמש. ביחוד רוחות האמונה במוצאם האלהי של המלכים. מלכי סין, יפן, לוד, אוגנדה ועוד ועוד חשבו את עצמם לנצאצי אלים. וכן, כנראה, גם מלכי ארם ודרום ערב²⁰⁵. באידיאות אלה מושרשת האמונה האלילית, שהיתה רוחות ביחוד במצרים ושאו מוצאים אותה גם במקומות אחרים, שהמלכים המושלים נולדו מזרע אל, שפקד את אמם. במצרים אנו מוצאים לא רק את האמונה הכללית, שבת המלכים הוא מזרע רע, אלא גם את האמונה, שהאל בא אל המלכה בדמות בעלה המלך ומוליד את יורש הכסא²⁰⁶. גם מלכי בבל ואשור חשבו את עצמם לבני אלים²⁰⁷. ממקור זה נובעת גם אמונת האלילות באפסות יא וזה — באפשרות.

Caesar, De bell. gall. 18, ו', 18.

203 עיין: Nielsen, Der sabäische Gott Ilmukah (1910), ע' 69—70; ib., Handbuch d. altarabischen Altertumskunde (1922), ע' 214 ואילך, 284 ואילך.
Silius Italicus, Punica I, 85—80; Virgilius, Aeneis I, 728—730 204
205 עיין, סמית, Religion, ע' 44—45; גרסמן, Messias, ע' 84.
206 עיין הספור ע"ד הולדת המלכה התשפסות עם הציורים, שנמצאו במקדש דיר אל בחרי: Ed. Naville, Deir-el-Bahari, לוחות מ"ו—נ"ה, ועיין שם ע' 14 ע"ד ציורים דומים לאלו במקדש אחרים; ועיין: Breasted, Ancient Records of Egypt (1906), כרך ב', § 187 ואילך; ארמן, Rel., ע' 48 ואילך; Ed. Meyer, Geschichte d. Altertums, מהדורה ב' (1928), כרך ב', ספר א', ע' 118; גרסמן, Messias, ע' 29—30, והשווה גם הספור העממי שבפמירוס וסטקר: אשת הכהן הרה לרע ויולדת את שלשת המלכים הראשונים של השושלת החמישית, עיין: גרסמן, Texte, ע' 86 ואילך; פטרי, Tales, חלק א', ע' 32 ואילך.
207 תמוז, לונלנדה ונלנמש, בני האלים, הם מלכים, שמלכו בכרטיביריה (תמוז הרועה) ובארר (לונל בנדה, תמוז הדיג ונלנמש), עיין מייסנר, Baby, II, ע' 24, 29—30, 440, 441. מלכי בבל ואשור חשבו את עצמם מימי קדם לבני האלה-האם; נינחורג או עשתר מניקות אותם, "חלב חיים", עיין צימרן, KAT, ע' 379; יסטרוב, Religion, I, ע' 170; יינסן, KB VI 2, ע' 138 ואילך; Witzel, Perlen zumrischer Poesie (Kalligraph. Studien, 6; 1926) Zimmermann, König Ilpit-istars Vergöttlichung (1916); גרסמן, Messias, ע' 30—31. לרעת בובר, Königium, ע' 58, נחשבו מלכי בבל לא לבני אלים ממש אלא לבנים מאומצים לאלים, מאחר שבבבל היתה המלכות קרושה ולא המלך. השוה: Baudissin, Kyrios, III, ע' 636, 638; גרסמן, שם. אבל הציור ע"ד היניקה מחלב האלה כולל בכל זאת גם קרבה גופנית. גם במצרים אנו מוצאים ציור זה: בסוף נימוס ההכתרה פרעה יונק משרי אים, עיין: סורה, Rituel, ע' 23.

שנתנה לאדם להגיע למעלת אל, להיות „אלהים“. אמונה זו היא אחד מגופי האלילות, והיא מופיעה בצורות שונות. בבחינה פולחנית האלילות יודעת עבודת בני אדם בתור אלהים, ובבחינה אֶסְכְטוֹלוֹגִית היא יודעת את עלית האדם מדרגת ההויה האנושית, הויה בן־מותה, לדרגת הויה אלהית־נצחית, בחברת האלים, או אפילו לדרגה גבוהה מדרגת האלים. תמוז, לוגל־בנדה, גלגמש הם בני אדם, שנעשו אלים ונעבדו כאלים. הם נמנו שלשתם ברשימת מלכי בבל האגדיים. בשירת גלגמש גלגמש הוא אדם. הוא הולך לאתנפשתים לבקש ממנו עצה איך להמלט מן המות, ואינו מצליח. אבל גלגמש נחשב גם לאל: הוא „שופט האנוכים“, אדון השאול, הבוחן ושופט „כאלהים“²⁰⁸. לאתנפשתים, לאנמדורנכי נחנו חיי עולם בחברת האלים. הבבלים והאשורים הקדמונים חשבו את מלכיהם לאלהים ונתנו להם כבוד אלהים: הקימו להם פסילים והקריבו להם קרבנות וחגגו חגים לכבודם, בחייהם ובמותם²⁰⁹. האלהת המלכים מפותחת היתה ביחוד במצרים. פרעה מתואר תמיד בתואר „האל הטוב“ או „האל הגדול“. מלכי מצרים בנו להם מקדשים, ובמקומות שונים עבדו להם כלאלהי הארץ. השקפה זו על דבר מעלתו האלהית של המלך נשארה קיימת ועומדת גם בדתו של המתקן הגדול אחנאטון²¹⁰. המלך המת נעשה אל. הוא תתות או שו, הוא בן רע, הוא אפילו גדול מרע²¹¹. השקפות כאלה על המלך אנו מוצאים גם אצל בני חת²¹², אצל שבטי ערב, אצל הארמיים²¹³ ואצל הצידונים²¹⁴.

208 מַלְקִי־בֵסֶט, Maqlo, פֶּח א', שורה 38 והערה לשורה זו (ע' 120); ירמיאס, HAG, ע' 174; מייסנר, Babyl., II, ע' 20—30.

209 צימרון, KAT, ע' 639 ואילך; שם, I, ע' 46 ואילך; II, ע' 50, 98; ירמיאס, שם, ע' 173 ואילך; מייאר, Geschichte הנ"ל, כרך א', ע' 402; ביחוד: גרסמן, Messias, ע' 40—41.

210 מייאר, שם, כרך ב', ספר א', ע' 142, 329, 387.
211 ארסן, שם, ע' 106; לפרעה נחו לפרקים אפילו מקום בסיחוס: שם, ע' 64.
האלים מקריבים לפני צלמו, לו השמים והארץ: Le Page Renouf, שם; ועיין: Foucart, Histoire des Religions (1912), ע' 181 ואילך. Müller, MAR: Egyptian, ע' 202—203; גרסמן, Messias, ע' 50.

212 מייאר, שם, ע' 512; גרסמן, שם, ע' 41.
213 גרסמן, שם, ע' 41—42, ביחוד ע' 42, הערה 2, ע"ד יוסף קדמוניות ט, ד', ו, ננד בוידיסיון.

214 עיי' יחו' כ"ה, ב, ו, ט ואילך. ועיין גם על פרעה: שם כ"ט, ג; על כבד: יש' יד, יג—יד; על מרי: דנ' ו, ח ואילך.

עבודת מלכים ואנשי־שם או מוצאים ביון, בכל העולם ההלניסטי וברומא. ביון עבדו לא רק לאנשי־שם אגדיים, שנעשו אלים או הרואים, אלא גם לאישים היסטוריים. ליזנדרוס נעבד בסמוס כאל — במזבחות, בקרבנות ובשירה. את פני דיון קבלו בסירקוס בשנת 357 בעבודת אלהים. לאלכסנדר נתן בחייו ובמותו כבוד אלהים. הוא נחשב לבן אמן או לבן זיאוס. באלכסנדריה של מצרים נעבד כאלהי המקום, ועבודתו היתה קיימת עד נצחון הנצרות. אפולוניוס מטיאנה נעבד כאל, וקרקלה בנה לו מקדש. את הומרוס עבדו באלכסנדריה. מלכי בית ססן ומלכי בית ארסק, שהיו מאמיני זרתושטרה, כנו את עצמם בתואר אלהים. מן היונים קבלו הרומיים את האלהת המלכים. במלכות רומא נשתרשה עבודת המלכים ביחוד מימי יוליוס קיסר²¹⁵. האלהת נשיאים ומלכים רווחת בין שבטי הפראים²¹⁶.

בבחינה אסכולוגית שאפה האלילות, ביחוד בעבודת המיסטריות, להעלות את האדם אחרי מותו למעלת אלהות, לעשותו „אלהים“. רעיון זה הוא יסוד פולחן אוסיר במצרים: המת נעשה בכח נימוסי החנוטים ובכח לחשים וכשפים מסויימים הוא עצמו „אוסיר“. המת שוכן עם האלים, אוכל ממזונם, הוא עצמו אל. עושה הטוב יהיה בעולם ההוא „כאל“, יעמוד באגדת השמש „כאל חי“²¹⁷. עבודה מיסטית, שתכליתה היתה להאליה את האדם, היתה קיימת אולי כבר בבבל. אתנפשתים, שנעשה „כאלהים“, היה האידיאל. השאיפה להדמות לו היא הפועמת בשירת גלגמש. השאיפה לאפוזיאונה פעלה אולי גם בעבודת תמוז ועשתר²¹⁸. מכל מקום בעבודת המיסטריות, שבאה ליון מן החוץ ושהתפשטה אחר כך בעולם ההלני וניזונה מן האמונה המצרית, היתה השאיפה הזאת עיקר

215 עיין: Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur (1912), ע' 123 ואילך; רוהר, Psyche, I, ע' 182 ואילך, ביחוד II, ע' 356 ואילך, 374 ואילך; שטנצל, Kultusaltertümer, ע' 124 ואילך; Reitzenstein, Poimandres, ע' 176 ואילך, 309 ואילך; Cumont, Études Syriennes (1917), ע' 36 ואילך, ביחוד ע' 72 ואילך; Bevan, אצל הסטינגס ערך Deification. היונים יחסו בטעות את עבודת המלכים גם לפרסים הקדמונים. הפרסים קבלוה בזמן מאוחר תחת השפעת התרבות ההלנית. (גם הספור ברנ' ו', ח ואילך משקף זמן מאוחר). השוה: Gressmann, Die orientalischen Religionen im hellenistisch-römischen Zeitalter (1930), ע' 141 ואילך.

216 פרור, The Magic Art (1917), G. B., ע' 396 ואילך; הנ"ל, The Dying God (1923), ע' 216.

ע' 9 ואילך, וכן בהרבה מקומות בשאר חלקי ספרו G. B.

217 ממשלי פתח־התפה, גרסמו, ע' 35. משירת העיף, שם, ע' 28.

218 עיין ירמייאס, HAG, ע' 327 ואילך.

ויסוד. תכלית ה"קידושים" וכן גם תכלית העבודה הבכחית או הדיוניסית לצורותיה השונות היתה ההתדבקות באלהות, ההתמלאות ברוח האלהות, החיים באלהות, ה"אנתוזיאזמוס"²¹⁹. הפולחן האורפי הבטיח למתקדש לשחרר את נפשו מכלא החומר, להעלותו לעולם עליון, אלהי, ואולי גם לעשותו כאלהים²²⁰. בכל אופן שאפו לכך עבודות המיסטריות, שמוצאן היה מן המזרח, וכן המיסטריות הגנוסטיות. המיסטס המשתתף בעבודה המיסטרית של אטיס נעשה אחובה של האלה הגדולה ועולה למדרגת אל. עובדי איזיס וסרפס נעשים אלים²²¹. וכן בגנוזיס. הגנוזיס השלמה מצרפת את האדם לאלהים ועושה אותם ישות אחת. אפותיאזיס, עליה לדרגת האלהות — זהו השכר, שהמיסטריות הגנוסטיות מבטיחות למקודשהן²²². ובעצם יש להשקפות אלה שורש עמוק גם בפילוסופיה האליילית. כי סוף סוף זוהי התכלית, שקובע גם אפלטון לחיים הפילוסופיים: התפשטות הגשמיות, עליית הנפש למרומים, מקום חייהן של הישיות האלהיות.

חברה ומוסר

באמונה הדתית של האדם על פני כל האדמה אנו מוצאים יסוד חברותי ומוסרי. האלים הם לא רק מושלים בתופעות הטבע אלא גם קשורים בחברה האנושית, בחייה ובסדריה. האלים הם גם אלהי משפחות, שבטים, עמים. הם אבות, מלכים, גבורי מלחמה, יוצרי תרבות, מיסדי ערים, מכונני מדינות ואגודים חברתיים. הסדר החברותי נמצא תחת פקוחם. הם שומרי משמרת הצדק והמשפט, הם מחוקקים חוקים ודנים דינים.

219 רוהרה, *Psyche*, חלק ב', ע' 36, 62 ועוד.

220 שם, ע' 103 ואילך, ביחוד ע' 130.

221 עיין: Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme Romain* (1929), ע' 12.

56; הנ"ל, *After Life in Roman Paganism* (1922), עמוד 118 ואילך; גרסמן, *Die orientali-schen Religionen*, ע' 105 ואילך; Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, ע' 7 ואילך. לדעת רייצנשטיין היתה האידאיה היסודית של המיסטריות המצריות, שהמיסטס נעשה כהן ומלך (פרעה), והוא מת ונעשה אל כפרעה. עבודת המיסטריות של איזיס היתה נימוס של המלכה וקידוש לכהן.

222 עיין רייצנשטיין, *Poimandres*, ע' 17, 21, 142, הערה I ועוד; הנביא

הגנוסטי, רב המג נעשה אלהים או בן אלהים, שם, 219, 268; וכן הנ"ל, *Mysterien-*

religionen, ע' 153; Cumont, *After life etc.*, ע' 121; ועיין: *Hermes Trismegisti Poemand-*

res, הוצאת Parthey, ביחוד פרק ד', סעיף 7.

משנדחתה, מימות טיילור וספנסר, התפיסה הנטורליסטית הישנה של הדת, הוטעם היסוד החברתי שבדת יותר ויותר. האנימיזמוס, הרוואה את עבודת רוחות האבות כצורה הראשונית של הדת, מיחד ליסוד החברתי שבדת ממילא מקום בראש. וכן הטוטמיזמוס. דירקהיים אף בקש להוכיח, שהאמונה הדתית ביסודה ושרשה אינה אלא גבושם של כחות חברתיים הנולדים מתוך התעוררות הנפש החברתית. ולא עוד אלא שמתוך היסוד החברתי שבדת בקשו רוברטסון סמית וחבריו לבאר את התפתחות הדת כלפי אמונת האחדות. התפקיד החברתי של האל עשוי להפקיע מעליו את הצמצום הטבעי. אלהי השבט או העם מכלכל את כל חיי השבט או העם וממלא את כל מחסורו, ואין הוא מדומה כמוגבל בתחום תופעה טבעית אחת. אלהי השבט או העם משפיע דגן ותירוש, צאן ובקר, בנים ובנות, הוא נותן גשם ומזריח את החמה, הוא נלחם לעמו וכר. האל יכול לעשות את כל אלה באשר „אלהים” הוא, ותפקידו — לעזור בכל דבר לעמו. ולפיכך עם הרחבת תחומי החברה, עם הפקעת הצמצום השבטי והלאומי, עם השאיפה לכלול את כל בני האדם בחברה אחת עשוי האל החברתי ליעשות אלהי כל האדם — אל אחד. בכון זה פתחו את דת יהוה נביאי ישראל. סייעה לכך התפיסה ההיסטורית המוסרית של אלהי ישראל²²³.

אולם באמת אין באופי החברתי או המוסרי של האלים כדי לשנות שנוי במטבע האלילי הטבוע בהם, ואין מכאן כל מעבר למונותאיזמוס. התפקיד החברתי מעלה בבחינה ידועה את האל על הצמצום הטבעי ומרחיב את שלטונו, אבל אין בו כדי לשחרר אותו מן השעבוד השרשי להויה העליונה וחוקיה. גם היסוד החברתי והאל המסמל אותו מדומים ככחות מכחות ההויה הכפופים למערכה וקבועים במסגרתה. התפקיד החברתי אינו נותן חירות ושלטון עליון. ובאמת מלמד אותנו הגסיון ההיסטורי, שהמומנט החברתי היה בדתות האליליות מקור של פלוג ורבוי לא פחות מאשר המומנט הטבעי. המשפחות, השבטים, העמים, המדינות, המעמדות וכר היו להם אלים מאלים שונים. ולמרות ההרחב שבשלטון האלים החברתיים קיימים היו על ידם גם האלים הטבעיים, ועל פי רוב נתערבבו שתי הרשויות זו בזו. מלכיות-העולם הגדולות, כגון מלכות מצרים, בבל, אשור, רומא, גטו לסמל את עצמן באל-מלך גדול ושלט. אולם אף הן לא הגיעו מעולם לידי אמונה מונותאיסטית.

כמו כן לא היה ביסוד המוסרי כדי להפקיע את השעבוד האלילי להויה העליונה.

האלילות תופסת את המוסר לא כהבעת רצונה החפשי והעליון של האלהות אלא — ככח מכחות ההויה הנצחית והעליונה המושלת גם באלהות. אפשר לומר: היא תופסת את המוסר גופו כ„טבע“, את חוקי — כחוקים „טבעיים“. אפיני הדבר לאלילות, שהיא רואה את התפקיד המוסרי כתפקיד-לואי של אלים טבעיים. תחות, אלהי-הירח המצרי, הוא אלהי החוק והמשפט, ליד מאת, אלילות האמת והצדק. בבר השומרי הוא אלהי השמש וגם אלהי הצדק. צדק ומשפט הם שרי תמוז, אלהי השמש²²⁴. שמש האשורי הוא גם אלהי המשפט. כתו (צדק) ומישרו (ישר) הם בניו של שמש. הכוכב סטורן הוא כוכב הצדק והמישרים²²⁵. מלבד זה אנו מצאים, שאותם האלים, שהאלילות מיחדת אותם לסמל בהם תפקידים מוסריים, הם לא אלים מושלים בעולם אלא אלים ממדרגה שניה ושלישית. מסוג זה הם כתו ומישרו האשוריים, מישור וצדק (בני שמש רום) הכנעניים, תמיס ודיקה היוניות ועוד. האריניות הנוקמות את נקמת הרצח מדומות אפילו כאלילות שאול נוראות, תועבת אל ואדם, נוטפות רעל ומפיצות מגפה ודבר²²⁶. הן סמל חוק „טבעי“ אכורי ללא רתמים. המוסר נתפס איפוא ככח אחד מכחות ההויה, ואף ככח טבעי עור.

ולפיכך אתה מוצא, שלפי תפיסתה היסודית של האלילות החטא והעונש קשורים זה בזה קשר טבעי-הכרחי. החטא הוא ביסודו אחד מגלויי הרע השרשי שבהויה, מגלויי הרע ה„אהורימיני“. אהורמין הוא מקור החטא, והחטא מגביר את כחו של אהורמין וגורר את הרע-העונש. בהשקפת-העולם הפרסית הטוב והרע המוסרי קשור בטוב וברע הפיסי-המטפיסי קשר טבעי גם בבחינת הסבה והשורש וגם בבחינת הפעולה והתוצאה. המעשים הטובים והרעים המוסריים מצטרפים למעשים הטובים והרעים הדתיים לשיטה של מעשי מלתמה להגברת כחה של הרשות האלהית הטובה או הרעה. המעשה הטוב פועל ככח טבעי טוב, החטא פועל ככח רע. החטא המוסרי והדתי מזריע זרע בבטנה של הדרוג, אלילות הטומאה והרע; התשובה והחטוי עוקרים את הזרע הרע מבטנה²²⁷.

224 עיון: ארמורנקה, Aegypten, ע' 96, 155, 159; בודיסין, Kyrios, ח"ג, ע' 400

ואילך; מייסנר, Babil., ח"ב, ע' 87.

225 עיון יסטרוב, 'Religion', ח"ב, ע' 699; נרסמן, Texte, ע' 299.

226 אייסקיוס, אבנידות, 60—78, 477, 718, 780 ואילך.

227 ונרירד, פרנר 18, סעיפים 80—50.

הזנות גורמת צער לאהורמיו, מיבשת את המים, מכה את הצמחים, ממעטת כח האדם וכו'.²²⁸ בדת הברהמנית, בגבושה האפני, שנתגבשה בחוקי מנו, נצטרפו המעשים הטובים והרעים המוסריים והדתיים, לשיטה של פעולות המביאות טובה או רעה לאדם בכח הפנימי הטבעי בהן. המעשה הרע מביא רעה לאדם או לבניו ולבני בניו אחריו.²²⁹ על ידי המעשים הטובים הוא מטהר את נפשו ועולה למעלה אלהית ונגאל ממחזור הגלגולים.²³⁰ גם לפי תפיסת העולם הבבלית החטא והעונש קשורים זה בזה קשר טבעי, ומושרשים הם ברשות שלטון של הרוחות הרעות. החטא הוא הטומאה, הוא המזלה, הוא הכאב והמדוה, וכולם קשורים בפעולת הרוחות הרעות. ה"חטא" הוא זוהמת לברתו, השדה הרעה.²³¹ בבבל קיימת, אמנם, גם ההשקפה, שהרע הוא מעשה האלים. אבל תפקיד האלים הוא, בעצם, פסיבי: אם האדם מכעיס את האל בחטאו, הוא עוזב אותו, והרוחות הרעות תופסות אותו ועושות בו את חפצן. המחלה היא "מארה", שנפלה על האדם, בכח הרוחות הרעות או באשמת מכשפים רעים. בנוסחה היסודית של הלחש הבבלי לרפא חולים מרוך מבקש עצה מאה ואומר: "לא אדע מה חטא האיש ובמה ירפא". החטא פעל איפוא מעצמו, בלי ידיעת האלים העליונים, והם מטכסים עצה במה להסיר מעל האדם את קללתו.²³² לפי תפיסת היונים נקמת האריניות מן הרוצח היא "חוק עולמים".²³³ פורענות הנובעת מטבע החטא עצמו. ולפיכך יש שהאלים מכשילים את האדם בחטא, כדי שתבוא עליו רעה. ברצות אלהים להרוס בית "מהר יצמיח חטאת".²³⁴ הרה חפצה לאחז את הרקלס ב"חטאת דמים" ולאבדו ברצח ילדיו.²³⁵ כי החטא הוא כח-ההורס עצמאי, טבעי. ולא עוד אלא שלפעמים החטא עם כל העונש האכזרי הכרוך בו אינם אלא גזרת הגורל העזר: זוהי הטרגדיה האכזרית והאיומה של אדיפוס וזרעו.²³⁶ בתורת ה"קרמה" של הבודהיזמוס הגיעה השקפה יסודית זו של

228 שם, סעיף, 60 ואילך.

229 מנו, ספר ד', סעיפים 172 ואילך ועוד.

230 עיין שם, ביחוד ספר י"ב.

231 מייסנר, BabyI., II, 224.

232 צימרו, שורפו, לוח ה'—ו', שורה 16 ואילך. השוה להלן: "הכשוף". ועל מושג

חטא הבבלי עיין להלן: "הפולחן" — מלחמת הטוב והרע.

233 אייסקילוס, אבמנידות, 173—172, 385, 392, 388 ואילך.

234 אפלטון, המדינה, 380 (בשם אייסקילוס).

235 אבריפידס, הרקלס המשתולל, 830 ואילך.

236 סופוקלס, אדיפוס, 780, והשוה 250, 738, 773, 078—079.

האלילות לידי שיאה: אין חטא מרצון, אלא יש כשלון מתכרח; ואין כפרה על חטא, אלא החטא גורר אחריי את הרע בכח חוקי־טבעי, שאין מפלט ממנו לא לאל ולא לאדם.²³⁷

בהתאם להשקפה יסודית זו של האלילות אתה מוצא, שגם בחיי האלים עצמם הטוב והרע המוסרי מתנצחים זה בזה, ויש שגם האל נכשל בחטא וטעון כפרה. האידיאה של האל החוטא היא אידיאה רווחת באלילות, ואפינית היא מאד לאלילות.

לא זו בלבד שהרע המוסרי נתפס כ„אלהי“, שרשי „אהורמיני“, כמו הרע הפיסי, אלא שהאלילות תולה חטא ועונש וכפרה גם באלים הטובים. באגדה האלילית בכל העולם אנו מוצאים ספורים על דבר חטאי אלים וגם ע"ד חטוייהם או ענשיהם. סת המצרי (שמתחלה לא היה אלהי הרע) הורג את אסיר אתיו ומבקש להרוג את חור בנו. גב אונס את אמו.²³⁸ תיאמת לוקחת לה את בנה קינגו לבעל. בניה, ובראשם מרודך, הורגים אותה. גילגמש מוכיח את עשתר על נאופיה. כל עצמו נאשם לפני בית דין, נידון למיתה ונהרג. האלהיוצר ההודי פרג'פטי זונה עם בתו; האלים יוצרים את רודרה להענישו. ברהמה נתאהב בבתו. אינדרה רוצח ברהמני, הרצח מדכא אותו, והוא מתחטא²³⁹. אינדרה גונב סוס, והגבור רָגהו מוכיח אותו על זה ונלחם עמו²⁴⁰. קרונוס מסרס את אביו, זיאוס מוריד את אביו שאולה. זיאוס ואפולון והרמס רוצחים ומתחטאים²⁴¹. הרמס גונב את שוריו של אפולון. זיאוס ושאר אלי יון שטופים בזימה. הפייסטוס מתנכל לאתונה²⁴². אפרודיטה מפזרת דרכיה. הפייסטוס, בעלה הראשון, תופס אותה כשהיא נותנת דודיה לארס ומעניש את שניהם²⁴³. אודין הגרמני הוא שמור, רמאי, נואף ורוצח. וכן להלן.

לא את כל הספורים האלה ע"ד חטאי האלים, שחכמי יון ורומא כבר קבלו עליהם, יש לבאר, כמו שסבורים ברגיל, כיצירות תקופה מוסרית

237 עיין: Rhys Davids, אצל הסטינגס, ערך Sin, ע' 583 ואילך.

238 ררר, Urkunden, 153.

239 פוסבול, Mythology, ע' 90 ואילך.

240 קליסדה, רגהוומשה, שיר נ', ל"ז ואילך.

241 עיין להלן: „הפולחן — אלים כהנים“.

242 אפולודור, ביבליותיקה, III, 104. השוה אברפידס, יון, 207; אפלטון, טימיוס

23 a-o

243 אוריסיה ח', 207 ואילך. — שאר האגדות, שרמונו עליהן כאן, הובאו למעלה

בפרק זה.

קדומה, שבה עדיין לא ראה האדם כל רע באותם המעשים, שיהם לאלים, וספר מה שספר לפי תומה, בהתאם להכרתו המוסרית באותה שעה. כי רצח וגנבה וזמה נחשבו בלי ספק לחטאים כבר באותה תקופה, שבה נוצרו האגדות הנזכרות. וראיה לדבר: באגדות עצמן נחשבו המעשים ההם לחטאים, שהרי הן מספרות, כמו שהזכרנו, גם על ענשי האלים ועל חטוייהם²⁴⁴. האגדה האלילית מיחסת לאלים חטאים ממש, היינו: מעשים, שהיא מעריכה כחטאים. ואין פלא. לפי תפיסת האלילות שולטים יצרים ותאוות בחיי האלים, יצרים, שנחלו מחומר הזרע, שממנו נולדו. גם זהו גורל השולט בהם, כמו בכל חי. כשם שהם אוכלים ושותים, חומדים, מקנאים, נלחמים וכו', כך הם גם חוטאים. המשפט והצדק נמצא תחת חסותם, והם שומרים את משמרתו. אבל המוסר הוא רק „כח“ אחד, ויש שכחות אתרים גוברים עליו. מצב האלים הוא מצב מלך בשר ודם: גם הוא שומר על סדרי החברה, אבל גם הוא פורץ חוק ומוסר לפעמים. האל החוטא הוא אחד הסמלים האפייניים ביותר של האלילות.

כליל האלילות

תכונתה של האלילות נתבטאה אולי בצורה מובהקת ביותר באמונות הודו — בברהמניזמוס וביחוד בבודהיזמוס, שנולד על ברכיו. בבהירות יתרה נתבטאה כאן האידיאה, שהאלהי קבוע במסגרת הויה עליונה עליו ומשועבד למערכת כחות וחוקים נצחיים. וכן גם האידיאה על דבר הקשר הטבעי הפיסי בין האלהות ובין העולם. כמו כן לבשה כאן האידיאה האלילית של האפופיאוזה צורה מובהקת ואפינית ביותר.

התכונה האלילית נתבטאה לא רק באמונה העממית ההודית עם עולם האלים רב הגונים והדמויות המיתולוגיות שלה, שבראשו עומד פרג'פטי או פרג'פטי-פורושה, האל, שממנו נבראו האלים והעולם ושהוא עצמו נברא מן הישות הקדומה, אלא גם בנטיה הפנתאיסטית העיונית, שנתגלתה בזמן מאוחר בברהמניזמוס ושנתבטאה בפרקים הפילוסופיים (או התיאוסופיים) שבאופנישדים. אנו מוצאים בפרקים אלה מושג של מצוי עליון נצחי ומקור כל יש — ברהמה-אטמן. אולם מצוי עליון זה אינו בורא עולם, אלא הוא העולם עצמו. העולם הוא התגלמותו. הוא רוח העולם, העולם — גופו, הוא חי בכל, הוא השמש, הוא היסודות, הוא כל

²⁴⁴ אמצעי החטוי והתשובה הנזכרים בחוקי מנו נחשבים ככלל לאמצעים, שהאלים משתמשים בהם לשם חטוי והשובה, עיין ספר י"א, סעיפים 211 ואילך, 222 ועור.

הטבע, הוא האדם, הוא נברא וגולד תמיד, הוא היסוד הקיים במתרחש וחולף.²⁴⁵ חוקת העולם היא איפוא חוקתו, אף על פי שזה לא נאמר בפירוש. ולפיכך אתה מוצא מצד אחד נטיה לזהות אותו עם הפורושה או לדמותו בדמות „אדם קדמון“. וכן אנו מוצאים, שיסוד האלהות שבו מסתמל בסמל ברהמן-האל, שגם הוא אינו אלא אל גולד ומוליד. אבל מצד שני אנו מוצאים את הנטיה להפוך את ברהמה למושג מופשט של סדר-עולם חוקי-נצחי השולט בכל, באל ובאדם. נטיה זו נתגלתה בבהירות יתרה בבודיזמוס.²⁴⁶ הבודיזמוס ה„אתאיסטי“ אינו שולל לא את מציאות האלים ולא את השגחתם על העולם. אבל בו באה לידי בטוי קיצוני וברור האדיאיה האלילית היסודית, שמערכת העולם אינה תלויה באלים, אלא אדרבה — האלים תלויים בה. האטמן נהפך בבודיזמוס למושג מופשט, בלתי אישי, של המכניזמוס הקוסמי, של החוק הטבעי, הקשר הסבתי השולט בעולם.²⁴⁷ דרך הגאולה מן הצער וגלגולי החיים והמות היא דרך הכרת האטמן, שגם האלים זקוקים לה. כי גם האלים נתונים ברשותם של חוקי ההויה, וגם הם זקוקים לגאולה מחבלי החיים. בתורת-הגלגול הבודיסטית נתבטאה בבהירות יתרה ההרגשה האלילית בקשר הטבעי שבין האלהי ובין ההויה. האל אינו אלא גלוי אחד מגלויי ההויה בשטף ההתהוות הנצחית: הוא „גלגול“ בין שאר הגלגולים. נפש האל יכולה להתגלגל בגוף אדם או בעל חי. בודה עצמו היה לפנים אל, ובתמורותיו היה גם בעל חי.²⁴⁸ ולפיכך לא האלהות היא הגואלת אלא הדעת — דעת סוד ההויה, דעת ה„אטמן“. לדעת זו זקוקים גם האלים. כבר בברהמניזמוס אנו מוצאים, שהאלים מבקשים לעמוד על כבשנו של עולם; הם חוקרים, הוגים, משתקעים ב„יוגה“. האלים מבקשים תורה מפי פרג'פטי. הם מפסקים ומחפשים דרך גאולה.²⁴⁹ אולם לפי הבודיזמוס לא האלים אלא הבודהים-בני-האדם הם המגיעים למעלה העליונה ולשלמות הדעת הגואלת. לפני בודה ישתחוו האלים. בודה נעלה על כל מה שבעולם וגם על האלים. הוא מורה האלים ובני האדם. ברהמן, האל

245 עיין דייסן, Geheimlehre, הוכוח בחצר הספר ינקה, ע' 35 ואילך; תורת אודלקה, ע' 96 ואילך; נצ'יקטס ואפ'הי הטות, ע' 151 ואילך; האטמן כאל איש וכאל על-אישי, ע' 169 ואילך.

246 עיין: Oldenberg, Buddha (1921), ע' 36 ואילך.

247 עיין: אולדנברג, שם, 354, 358 ואילך, 372; השוה ע' 42 ואילך.

248 אולדנברג, שם, ע' 372, הערה.

249 עיין D. ussen, שם, ע' 40, 114 ואילך, 155, 172 ואילך, 182, 209 ועוד.

העליון, יורד ממרומים ומשתחוה לפני בודה ומתחנן לפניו, שלא יעלים את תורתו ויציל נפשות מן האבדן.²⁵⁰ לא האלהות אלא האדם גופו הוא הגואל את עצמו בכח הדעת. על ידי הדעת הוא יכול להגיע לדרגת הנירונה, שגם האלים משתוקקים לה. האידיאה האלילית של ה„אפופיאווה“ קבלה כאן בטוי מובהק ביותר. אולם — גם הופעת הבודה'ים עצמם כבולה לחוק־ההווה העליון, גם היא משועבדת למערכה. הבודה'ים מופיעים בזמנים קבועים, ע"פ חוק עולמיים. עלי אדמות הם מתגלים במקום קבוע ובאופן קבוע. וכן הם מופיעים בעולמות שונים²⁵¹. הכרת וחוק נצחי שולטים איפוא גם בגלוי עליון זה של האלהות האלילית.

3. הכשוף

דת ומגיה באלילות המעשית

הכשוף, הנחש¹, הפולחן — אלה הם שלשת גבושיה הראשיים של הדת המעשית בימי קדם. וכשאנו בוחנים את אפים של שלשת המוסדות האלה בדתות האלילות, אנו מוצאים, שבשלשתם נתגלמה האידיאה היסודית של האלילות וששלשתם טבועים במטבע המובהק של האלילות: במטבע המיתולוגיה־מגי.

לא רק בנחש האלילי ובפולחן האלילי אלא אף בכשוף עצמו, במגיה עצמה, אנו מוצאים יסוד דתי. בנחש — עד כמה שהוא כולל דרישה באלים וברוחות או פענוח אותות הנתנים לאדם על ידי אלים ורוחות. בפולחן — עד כמה שהוא כולל יסוד של רצוי ופיוס, של עבודת רוחות או אלים מושלים, שהאדם מרגיש את עצמו תלוי ברצונם ובחסדם. אולם את החבור השרשי שבין היסוד הדתי ובין היסוד המגי באלילות אתה מכיר בבהירות יתרה אולי ביחוד בכשוף. כי המכשף אינו עישה בלהטיו תמיד בכח עצמו, אלא הוא מופיע לרוב בשם אל או רוח. המכשף הוא אהוב האלים והרוחות. הוא פועל בשמם, ברשותם ובכחם, הוא משתמש בסודות, שגלו לו האלים, בו פועל כחו של אל. בבחינה זו

250 אוֹלְדֶנְבֶּרג, שם, ע' 102, 123 ואיֶלֶר, 140 ואיֶלֶר, 377, 387 ועוד.

251 אוֹלְדֶנְבֶּרג, שם ע' 375.

1 בשם כשוף נסמן להלן את המגיה, בשם נַחֵשׁ (או קסם) נסמן את המנטיקה. הכשוף הוא שיטה של מעשים, שתכליתם להשפיע השפעת הכרה על ההווה באמצעות כחות נסתרים או באמצעות אלים או דמונים וכן גם — להשפיע השפעת הכרה על האלים או הדמונים עצמם. הנחש הוא הבחנת העתידות והנסתרות באמצעות כחות עליונים ברכי האלילות. — השוה להלן: „הנחש“, הערה 1.

הכשוף גופו יכול להתחשב כגלוי מגלויי הדת, והמכשף יכול להתחשב ככהן אל מושל ושלט העושה את מעשיו בחסדו וברצונו של האל. אולם הכשוף, הנחש והפולחן האלילי מגיים הם עד כמה שמתבטאה בהם האמונה האלילית-השרשית במציאות הויה קדמונית לא-אלהית ועל-אלהית, שהאלהות משועבדת לה. כי מדתה המגית היסודית של האלילות יכולה להתגלם באפנים שונים. האדם האלילי מגי הוא בשעה שהוא מבצע נימוסים כשפניים, שאין בהם שום זיקה לאלהות; בשעה שהוא מאמין, שהנימוסים גופם יביאו לו את התועלת הנכספה (גשם, פריה וכו'). מגי הוא גם בשעה שהוא מבקש לכופ על ידי נימוסי והשבעותיו את האלהות, שתשמע לו ותעשה רצונו. אולם — וזה החשוב ביותר לעניננו — מגי הוא יכול להיות גם בשעה שהוא מתרצה לאלהיו ומבקש ממנו רחמים וחסד ומדמה אותו כאל רב כח ושלטון, אלא שהוא מדמה את האל גופו עם זה כרב-מג היודע את סודות ההויה הנסתרים והיכול להשתמש בהם. כי בדמיון זה כלולה האמונה במציאות הויה בלתי תלויה באלהות וברצונה, הויה, שהאלהות שלטת בה אף היא שלטון כשפים: בכח הנימוס והמעשה המגי. בגלל אמונה זו יש בדת האלילית, אף בצורתה העליונה, תמיד מקום גם לאמונה מגית, מאחר שזו מתאימה לטבעה היסודי.

וזהו איפוא הסימן המובהק של הנימוס האלילי כולו (בכשוף, בנחש ובפולחן): אין הוא נובע מרצון האלהות (או: לא מרצון האלהות בלבד), אלא בו מתגלה כח עצמי בלתי תלוי ברצון האלהות. יש לנימוס לפי האמונה האלילית ערך מסתורי עצמי, כח, שגם האלים זקוקים לו. האלים יודעים את סוד הכח הזה, הם משתמשים בו, והם מגלים מן הסוד הזה גם לבני אדם. האלים מכשפים, מנחשים, ממלאים נימוסי פולחן או קשורים קשר תיוני-מסתורי בפולחן — זהו חותמה של האלילות גם בדרגתה המפותחת ביותר. בזה מתבטא שעבוד אלהיה להויה העליונה.

האלים והכשוף

דתות מצרים ובבל יכולות לשמש לנו דוגמאות לזווג האורגני של הדת והמגיה האפיני לאלילות, מאחר שהדתות האלה הן מן הדתות האליליות התיאיסטיות המפותחות ביותר, ועם זה הכשוף תופס בהן מקום מרכזי.

השמוש בכשפים היה רווח מאד במצרים, ארץ החרטומים והלהטים.

שגשגה שם ספרות מגית ענקית, וקיימת היתה שם תעשיה גדולה של אמצעי כשפים. השתמשו באמצעי כשפים בכל מקרי החיים: נגד רוחות המתים, נגד המזיקים, נגד עקרבים, נחשים, תנינים, חיות רעות, אש, גשם וסערה, ארס, פצעים ומחלות ואיבים; השתמשו בכשפים כאמצעי עזרה ליולדות, כמגן לילדים; השתמשו בהם החיים בעולם הזה, ובהם צידו את המתים, כדי שיצליחו בעולם ההוא. לנושאי כת כשפים נחשבו חמרים מסוימים, צורות, צבעים, מלים, תנועות, פעולות וכו'. כשפו על ידי קשירת קשרים, על ידי טבעות, עצמות שרצים וכיוצא בזה. כתרי המלכים נחשבו לרבי כשפים². הכח הכשפני, שיש בכל האמצעים האלה, אינו תלוי מצד עצמו באלים. אולם האלים תופסים בכשוף המצרי מקום מרכזי. הכשוף מתייחס על האלים: הוא חכמת האלים, שגלוח לבני האדם, ולא עוד אלא שהאלים ושמותיהם משמשים אמצעי ראשי בכשוף. בלחשים משתמש המכשף בשמות האלים, על הקמיעות נכתבים שמותיהם או מצוירות צורותיהם. אבל מכריע הדבר, שהאלים עצמם נחשבים לנושאי אותו כח כשפני עצמו, שהוא גנוז גם בחמרים ושאר דברים מגיים: המת ה„אוכל את האלים“ ממלא בטנו מכחם וכשפיהם³. יתר על כן: אלהי מצרים הם עצמם מכשפים וקוסמים, והאדם רק עושה כמעשיהם. זאת אומרת, שהכח המגי הגלום באלים, בגופם ובשמותיהם, אינו אלא חלק מן הכח המגי הגנוז בהויה, שהאלים תלויים בו ויודעים בחכמתם כיצד להשתמש בו. האל הקדמון, שנולד במי התהום (בנוז), המציא כשוף בלבד, ובכחו הוליד מה שהוליד⁴. תחות (תות), אלהי החכמה המצרי, הוא שהמציא גם את הכשוף. הוא גם כתב ספר של כשפים „בעצם ידו“⁵. חונסו הוא רב מג, חור אדיר בכשפיו וכו'. אבל ביחוד גדולה איס (איסיס) בחכמת הכשפים. היא שהכריחה בחכמתה את רע לגלות לה את שמו הנסתר⁶. המכשף המצרי מתחפש ומכריז על עצמו, שהוא אל, כדי להבעית את המזיקים: אני אמון, אני אונוריס וכו'.

2 על הכשוף המצרי בכלל עיין: Lexa, La magie dans l'Égypte antique, שלשה כרכים, 1925.

3 עיין למעלה, ע' 325. והשווה ארמן, Religion, ע' 182.

4 עיין רדר, Urkunden, ע' 108 ואילך.

5 הידוע ספר זה יכול להכשיף את השמים ואת הארץ ואת הים ולהבין שיחת זויות ועופות, עיין פטרי, Tales, חלק ב', ע' 87 ואילך.

6 רדר, Urkunden, ע' 138 ואילך. השווה: A. Moret, The Nile and Egyptian Civilisation (1927), ע' 403 ואילך.

הוא משתמש בצלמי האלים ובציוריהם. אולם עזרת האלים אינה עזרת שליטים עליונים, שהכל כפוף לרצונם אלא עזרת מכשפים גדולים המשתמשים בכשפים גם לטובת עצמם. ופרט אחרון זה הוא המכריע. בספרות הכשוף יש יסוד מיתולוגי: ספורים על ערך הכשוף בחיי האלים ובגורלם. האלים נושעו מצרתם בכח הכשוף, ודבר זה מזכיר המכשף בלחשו, כדי להטיל מוראו על המזיקים.⁷ המכשף נלחם בנחש אפופיס, שונאו של רע, והוא מנצח אותו באמצעים, שבהם נצחו אותו האלים, ואגדת אפופיס משמשת לחש למכשף.⁸ את „ספר פרת השמים” קורא תות על רע להגן עליו. את רע, האל העליון, נשך נחש, שבראה איס מרירן, ואיס היא שרפאה את האל החולה בכשפיה, אחרי שנודע לה שמו הנסתר. רע לוחש לאלה בסטט, שנחש נשך אותה. על גופת אוסיר במי הגילוס שומרים רע, סכמט, תות והאל „כשוף” בפני חיות רעות; זהו לחש נגד חיות המים.⁹ איס לוחשת על חור בנה ואומרת: „אל תירא, בן מכשפה”. את חור עקץ עקרב, בא תות ובידיו „כשפיו הגדולים” ללחוש עליו ולרפאו.¹⁰ תות רוקק בעין חור לרפאה. איס ונפטיס נתנו לחור הרועה קמיע לשמירה בפני חיות רעות.¹¹ אנית רע העוברת בלילה בתחתיות ארץ באה למקום, שאין בו די מים, ואיס ו„עתיק הימים” עושים בלהטיהם כדי להעבירה. האלים יודעים את השם המגי הנסתר של סולם השמים, ובכחו הם שולטים בו, כנראה.¹² בלחש על אמצעי כשוף לשמירה על הבית נאמר, שבאמצעי זה האלים „ממיתים את אויביהם”.¹³ הכשפים הם איפוא כח עצמי, שגם גורל האלים תלוי בו. ולפיכך אתה מוצא, שהמכשף המצרי, למרות מה שהוא משתמש בשמות האלים, בפסיליהם, בספורי תולדות חייהם ולמרות מה שהוא פועל, לכאורה, בכחם, יכול גם לאיים עליהם ולהכריחם למלא את רצונו.¹⁴

7 עיין Lexa, שם, כרך א', ע' 53 ואילך; ארמוֹרֶנְקָה, Aegypten, ע' 404 ואילך.

8 ררר, Urkunden, ע' 98 ואילך, 101, 106, 112; לכסה, שם, כרך ב', ע' 83 ואילך.

9 ררר, שם, ע' 142 ואילך, 148, 138 ואילך, 84 ואילך, 87.

10 שם, ע' 90, 91, 93. ועיין ארמוֹרֶנְקָה, Religion, ע' 169, 178. Müller, MAR: Egyptian.

ע' 73–79, 127, 142.

11 עיין ארמוֹרֶנְקָה, שם, ע' 41, 169 ואילך. ונמ איסיס עצמה נושאת קמיע (מִפִּסְקִי).

טרינון) ע' צווארה: Plutarchus, De Iside et Osiride, דעִיף LXVIII.

12 ארמוֹרֶנְקָה, שם, ע' 126, 174–175.

13 עיין למעלה, ע' 328, הערה 123.

14 מכתבות הפירמידות: 1822; מספר המתים: 85, 11. ועיין ררר, שם, 189.

201: לכסה, כרך ב', ע' 8.

גם בכשוף הבבלי אנו מוצאים את הזווג ההרמוני בין היסוד המגי ובין היסוד הדתי. גם כאן אנו מוצאים אמונה בכחות מגיים בלתי תלויים באלים וברוחות, ועם זה — האלים והרוחות תופסים בכשוף הבבלי מקום מרכזי. ה"מגיה השחורה", הכשוף המזיק, היא תועבה לאלים, ולא תמיד קשורה היא אפילו ברוחות. המכשף וביחוד המכשפה הם בעלי בריתן של הרוחות הרעות, אבל במעשיהם אינם זקוקים תמיד אף לרוחות אלה. בהשבעות הבבליות המכשף (המזיק) מופיע כצד וכאויב ליד הרוחות המזיקות. המכשף יכול להזיק בכמה דרכים. יש כח מגי בעין רעה של המכשף, במלה רעה, בצמחים ושקויים רעים, שאת השפעתם הרעה מגביר הלחש. המכשף מזיק בקשרים, שהוא קושר, במעשי כשפים, שהוא עושה בצלמו של המכשף וכי¹⁵. ועם זה מיוחד הכשוף הבבלי מקום בראש לאלים: מהם הוא מבקש עזרה נגד הרוחות הרעות ונגד המכשפים. הכהן־האשף המחטא ומרפא את החולה מתפלל לכל האלים, מרומם ומפאר את כחם ו"משביע" אותם. אנו, אנתו, בל, אאה, סין, שמש, הדד, מרודך וכי¹⁶ נקראים לעזרה¹⁶. האשף הוא, "איש אאה, איש דמקינה [אשת אאה], שליח מרודך", "השליח ההולך לפני אאה", "בכור מרודך", "הכהן־האשף הגדול של אאה", "המכשף הגדול מארדיו [עיר אאה]" וכי¹⁷. נוסח קבוע של הלחש הבבלי לרפוי חולים אומר: "מארה רעה נפלה על אדם כמו שד", "אז ראהו מרודך, בא אל בית אביו אאה" לשאול במה ירפא החולה. אאה משיב: "בני, מה לא תדע, מה אוכל ואומר לך עוד — ? אבל לך, בני מרודך, אל בית ההזאה הקדושה הביאתה, את תרמו התר, את חרמו פתח" וכי¹⁸.

אולם גם כאן האלים גופם מדומים כמכשפים גדולים המשתמשים בכשפים לצורך עצמם והיכולים להועיל גם לאדם. מרודך הוא הכהן־האשף, המכשף הגדול, של האלים, אדון הכשפים¹⁹. הלחש הוא הלחש

15 עיין יסמרוב Religion, I, ע' 284 ואילך.

16 צימרו, Surpu, לוח ד', למשל, הכוֹלֵל רשימה שלמה של אלים. השוח יסמרוב,

Religion, I, ע' 280 ואילך.

17 עיין מומפסון, Devils, כרך א', לוח נ', שורה 65, 120, 171; לוח 8 שורה

40 ואילך, וכן הרבה.

18 עיין צימרו, "שורפו", לוח ה', שורה א' ואילך; וכן כמה וכמה פעמים אצל

מומפסון, Devils, כרך ב'. השוח יסמרוב, Religion, ע' 328—329.

19 צימרו שורפו, לוח ב', שורה 185; לוח ד', שורה 78 ועוד; טלקביסם, Maqlo,

לוח א', שורה 82 (מרודך הוא bēl asipōti, אדון האשפות), ועיין שם (ע' 121) הערה

הטהור של אאה, ששם אותו בפי האשף וששם את רוקו ברוק האשף. מי החטוי הם "מי אאה"²⁰. מרודך בא אל החולה מזוין במטה כשפים, ששם אאה חקוק עליו, ובפיו הלחש האדיר של ארידו, כדי להרחיק את הרוחות הרעות²¹. או גם להפך: אאה יגש אל החולה ב"לחש החיים" של מרודך להעביר מעליו כל רע²². האלים יודעים בחכמתם את סוד הרע ואת האמצעים להלחם בו, אבל הם נלחמים בו כמכשפים, מכיון שהרע אינו תלוי בהם, אלא, להפך, מאיים גם עליהם, והם עצמם זקוקים לאותם אמצעי הכשוף. שבע הרוחות הרעות, שהן מקור כל רע ומחלה, נחשבות, אמנם, ל"זרע אנו"²³. אבל ממקומות אחרים אנו למדים, שהם באמת סמל כההויה, שאינו תלוי באלים כלל. השבע, "אינו נוסכות שמן לאלים" — כוכבי השמים לא ידעו אותן, משמים והארץ לא ידעו אותן, האלים החכמים לא ידעו אותן. את רעתן גלה אֵל האש, נוסכו. אז הלך לשאול את מרודך השוכב, "על יצוע לילי". מרודך קם והלך לשאול את אאה. ואאה אמר: שבע אלה נולדו וגדלו באדמה²⁴. הן נקראות "שליחי אנו", אבל הן תוקפות, "אל ומלך" וזוממות להתנפל על שמי אנו עצמו. השבע שבו את סין וכנראה גם את שמש ואת עשתר ואת החד. אנליל אובד עצות ושולח את אל האש אל אאה. אאה, "נשך בשפתיו ומלא פיו זעקות שבר". אז שלח אאה את מרודך לגאול את שוכני השמים בלחשו²⁵. המכשפה

שורה זו. וכן בהרכבה מקומות אחרים. מרודך הוא, "אדון הלחש הטהור, המחיה מתים", אשר "השמיר כל רע בלחשו הטהור", עיין שיר הבריאה הכבלי, לוח ז', שורה 20, 84 (נרסמו, Texte, ע' 126).

20 מומפסון, Devils, כרך א', לוח ג', שורה 65 ואילך, 180 ואילך: לוח ב, שורה 46 ואילך, ועוד.

21 שם, לוח א, שורה 140 ואילך.

22 עיין: Ebelling, Quellen zur Kenntnis der babylonischen Religion 1 (1918).

ע' 8 ואילך, KAR II, No. 89, מעבר ללוח, שורות 5, 15.

23 מומפסון, שם, לוח ה', טור 1, שורה 8 ואילך, טור 5, שורה 1 ואילך: עיין

אגרת אירה אלהי הדבר (נרסמו, Texte, ע' 218): הן בנות אנו והאדמה.

24 מומפסון שם, לוח א. וכן נאמר על הדרקון לבו, שבו (או אנליל) יצר

אותו, אבל להלן הוא נחשב לתולדת הים או הנהר, עיין: Witzel, Der Drachenkämpfer Ninib:

ע' 87 ואילך. כל האלים נמוגים מפחד ואוהזים בכנף בנדו של סין. סין שולח את

טישפקיניב או נימורטה עם "תוחם החיים" המגי להרוג את לבו. ועיין נרסמו, Texte,

138—139; יינסן, א, חלק א', ע' 44 ואילך.

25 הספור קבוע במסגרת נימוס של השבעת-כשפים, עיין: נרסמו, Texte, ע' 130—141;

ימסרוב, Religion, ח"א, ע' 302 ואילך; ירמייאס, Hag, ע' 245 ואילך; פוסיי, Magie,

ע' 232 ואילך. השוה ע' 28.

יכולה להזיק לא רק לבני אדם אלא גם לאלים. היא מלאה את השמים, קושרת את פי האלים, כובלת את ברכי האלות. המכשף „קוסם נגד השמים, מתקומם נגד הארץ“, חורש רעה על העשב „חול כיל“ של האלים הגדולים.²⁶ האלה סירים מפתחת מן האלה לא רק את בני האדם אלא גם את האלים.²⁷ האבן שמו לוחשת לחש נגד האל ניגורטה להמיתו.²⁸ ואמנם, האלים בפעולותיהם ובמלחמות-גורלם בינם לבין עצמם פועלים גם כמכשפים, לא רק כבעלי כח אדיר: הם משתמשים בלחשים ובחמרי-כשפים. אאה, „האדיר בתבונה“, מנצח את אפסו בלהטיו ובלחשיו. הוא פועל כמכשף: חג חוג כשפים ומשביע השבעה. אנשר מבקש מאת מרודך הידוע „כל חכמה“ לנצח את תיאמת ב„לחשו הקדוש“.²⁹ הוא יוצא למלחמה ומחויק בשפתיו מין קמיע מטיט אדום, ובידו „סם הלחש“.³⁰ תיאמת לוחשת לחש במלחמה, האלים מכשפים את נשקם.³¹ ממי יוצרת את בני האדם בלחש.³² הכשוף הוא איפוא „חכמה“. משתמשים בו גם הרתות הרעות גם האלים גם המכשפים מבני האדם. הוא עומד איפוא על ידיעת הכחות הנסתרים האצורים בהויה הקדמונה הבלתי תלויה באלים. אולם לא רק במצרים ובבבל, אלא בכל הדתות האליליות אנו מוצאים ציורים כאלה על דבר להטי האלים, המכשפים במלים, בתנועות, בחומר מגי וכד'. בשלש מלים קדושות בורא פר'ג'פטי את הארץ, האויר והשמים.³³ אגני מחפש את מלת-הכשפים, שבה יוכלו האלים לנצח את אויביהם.³⁴ וישנו לובש בכח ה„מיה“ (חכמת הכשפים) צורת אשה, כדי להדיח את אויבי האלים ולנצחם.³⁵ אלי הודו נעזרים גם במכשפים מומחים

26 עיין מלְקִיִּסְט, Maqia, לוֹחַ ג', שורה 48 ואילך; לוֹחַ ה', שורה 11 ואילך.

27 צימרו, שורפו, לוֹחוֹת ה'—ו', שורה 182. השוֹת Maqia, לוֹחַ ו', שורה

11 ואילך.

28 עיין מייסנר, Babyl., חֶלֶק ב', ע' 178.

29 עיין שיר הבריאה הבבלי (אנומה אליש), לוֹחַ א', שורה 50 ואילך (גרסמן

Toxte, ע' 110): לוֹחַ ב', שורה 115 ואילך (גרסמן, ע' 115).

30 שם לוֹחַ ד', שורה 60 ואילך (גרסמן, ע' 118; השוֹת יינסן, Ka vi, חֶלֶק א'

ע' 24.

31 שם, לוֹחַ ד', שורה 91 ואילך; השוֹת יינסן לְמָקוֹם זה. וכן: אונגנר, Religion,

ע' 43.

32 אאה ואתרחסים, הנוסח האשורי, טור ד' (גרסמן, Texte, 205—200).

33 עיין: Keith, MAR: Indian, ע' 74 ואילך.

34 רינוֹרֶה X, 58, 4; עיין אוֹלְרֶנְבֶּרג, Veda, ע' 162.

35 עיין מוֹסְכוֹל, Mythology, ע' 9 ואילך.

מיוחדים ובחמרי כשפים שונים, כמו שכבר הזכרנו למעלה. האלים והרוחות של המגדעים מכשפים בלחשים ובאמצעים נסתרים. האל הגדול נותן למגדע דחיי לבוש, מרגנא של מים חיים, כתר של אש חיה, מגן ושולח אותו להלחם ברוחא ובאור, רוחות החושך. מגדע דחיי מנצח את אור בכחם של אלה³⁶. וכשנשלח היביל זיוא להלחם ברוחא ובניה, נותן לו מגדע דחיי לבוש ורז נסתר. בכחם של אלה הוא יורד לעולמות החושך ומכריח את הרוחות הרעות לגלות לו את ה"סודות" שלהן. הוא גזול את החותמת עם "שם החושך הגדול הנסתר" ואת שאר כלי כשפיו של עולם החושך. היביל זיוא חותם בחותמו את עולמות החושך, כדי להפריד בין הרוחות הרעות. רוחא מנסה לבקוע בלחשיה את החומה³⁷. האלים ובני האלים של יון עושים מעשי כשפים בלחשים ולחשים. אפולון, הרמס, קירקה, מדיאה וכו' הם נבונים לחש וקסם. אפולון מגלה רפואות, מדיח אותות רעים, מטהר בתים בחכמתו³⁸. להרמס מטה כשפים. הרמס בקי בעשבי כשפים³⁹. הוא מחיה את פלופס, שאביו נתח אותו לנתחים ובשל את בשרו, על ידי שהוא אוסף את אבריו בקלחת ועושה בכשפים⁴⁰. מטיס, גיה, זיאוס משתמשים בעשבי כשפים. האלים הגרמנים הם מכשפים מובהקים. כנויו של אודין הוא רב מג ונבון רונות. הוא יודע להחליף את דמויותיו. הוא יודע לרפא חולים ולגרש מזיקים. בכשפיו חנט את ראש מימיר, ומאז הוא דורש בו. הוא משתמש בתמד הכשפני, שגזל בערמה מן הענק זוטונג, בענף הכשפים, שגזל מידי הענק הֶלְפֶּרד וכו'. את חכמת הרונות, שהיא גם חכמת הכשוף והרפואה, למד על פי טכס מגי מסוים. כלי כשפים אנו מוצאים גם בידי שאר גבורי המיתולוגיה הגרמנית⁴¹. ספורים על-דבר מעשי הכשפים של האלים ועל דבר כלי הכשפים שלהם אנו מוצאים גם אצל שאר העמים האיליים⁴².

36 עיין הנינזא הימני, ספר ג' (פֶּירוברסקי, ע' 79 ואילך).

37 שם, ספר ה' (פֶּירוברסקי, ע' 152 ואילך, 158 ואילך).

38 איסכילוס, אכמנידות, 63—62.

39 עיין למעלה, ע' 351 ואילך.

40 לפי נוסחאות־אגדה אחרות עשתה זאת קֶלוֹת או ריאה, עיין רושר, ערך

Pelops, סור 1870.

41 עיין אדה, חוצאת Wolzogen, ע' 117: אודין "יודע כשפים", מעלה את

הנֶלָה בשירי כשפים; 47: הוא מחליף דמויותיו; 149: הוא לוחש לפני ראש מימיר;

181 ואילך: אודין לומר חכמת רונות וכשפים. ועיין למעלה, ע' 327 ואילך.

42 עיין למעלה, ביחוד ע' 825—830.

האמונה הזאת בערך הכשוף בחיי האלים עצמם היא אחד מגבושיות סמליה של האדיאה האלילית היסודית: שעבוד האלהות להויה על־אלהית.

4. הַנֶּחֱשׁ

האלים והנחש

גם בנחש¹ נתבטא הצמצום היסודי, שצמצמה האלילות בהויה האלהית, נתבטאה בו האדיאה האלילית היסודית של הויה על־אלהית. המיתוס הוא ספור קורות אלים, גורל אלים, שאינו תלוי ברצונם. הכשוף ענינו פעולה, שכחה נובע מן ההויה העל־אלהית ושאינה תלויה ברצון אלים. הנחש ענינו ידיעה, ידיעת נסתרות, המושרשת בהויה על־אלהית ושאינה תלויה, בעצם יסודה, ברצון אלים. ההגדרה המקובלת של הנחש כאמצעי להכיר על ידו את גלויי רצונה וגזירותיה של האלהות אינה מדויקת כלל וכלל, ויש בה כדי להטעות. באמת הנחש האלילי הוא ביסודו מין מדע מסתורי, חכמת רזים, או פרי כשרון על־טבעי להכיר נסתרות, אופן ודרך לעמוד על כבשונו של המתרחש בגזרת האלהות או בגזרת הגורל העל־אלהי, לפעמים על ידי גלוי אלהי ולפעמים בלי גלוי אלהי.

כשאנו אומרים: „הנחש הוא גלוי רצונה וגזרתה של האלהות“, אנו תולים כלאחר יד באלילות אדיאה של אחדות תורה לה בעצם יסודה. התנחה המוקדמת של ההגדרה הזאת היא, שהגלוי (האות, הנבואה וכו') והגזרה (המאורע המתרגש לבוא) שניהם נובעים תמיד מרצונה של האלהות; שהאלהות היא המודיעה על ידי הנחש מה שיש ברצונה לעשות. אבל האלילות לא ידעה כלל אחדות כזאת. קודם כל לא תלתה האלילות את כל המתרחש ברצונה של האלהות. אדרבה, היא שעבדה את האלהות עצמה למערכת ההתרחשות. היא ראתה את חיי העולם גם כקורות אלים וגורלם. יש מאורעות, שאינם נובעים כלל מרצונם של האלים, אלא מכוחותיה וחוקיה של ההויה העל־אלהית. אולם גם ברשות שלטונה של האלהות לא ידעה האלילות את האחדות של האל הגזר ושוֹלֵט והאל

1 ע"ד מהות הנחש עיינו למעלה, הערה 1 לפקס „הכשוף“. בשם סִנְחַשֶּׁה נסמן להלן את האורקולום האלילי — את המוסדות, שבהם היו האלילים מנחשים או דורשים באלים וברוחות. בשם סִנְחַשׁ (או מסס) — את דבר האורקולום. בשם סִנְחָא נסמן אורקולום נבואי אלילי (שענינו יתבאר להלן). בשם סִנְבָא — את דבר האורקולום הנבואי האלילי או את דבר התווה והרואה האלילי (להבחין בינם ובין הנבואה הישראלית ודבריה. המלה „אורקולום“ כוללת את כל המושגים יחד).

המגלה את הגזרה. לזה יש לשים לב: בנחש האלילי אין האל מגלה דוקא את רצונו הוא. הנחש האלילי, גם עד כמה שהוא דרישה באלהים, אינו דרישה באל המכריע וגוזר, באל המושל בעולם, שהאדם מבקש לדעת מפיו מה החליט וגזר, אלא גם, ואולי גם על פי רוב, דרישה באלים או ברוחות מיוחדים לנחש ולנבואה היודעים נסתרות, היודעים בכח סגולה מיוחדת להם מה שלא נגזר על ידם ומה שלא הודיע להם האל הגוזר. שמש, הוד, נבו הם בבבל ובאשור אלהי הנחש והנבואה המובהקים, אף על פי שאין הם האלים העליונים. ביון דורשים גם בויאוס, האל המושל, אבל אל הנחש והנבואה המיוחד הוא אפולון. ומלבד זה אנו מוצאים שם המון מנחשות של אלים ובני אלים ו„גבורים“ המגלים נסתרות באופנים שונים. דורשים במתים, שיגדו מה שנעלם מעין החיים; אבל — לא מפני שהאלים מגלים רצונם למתים, אלא מפני שבנפש המת יש כח להכיר נסתרות.

זאת אומרת: גם עד כמה שהנחש האלילי קשור בגלוי אלים או בני אלים אין הוא תמיד גלוי רצונם וגזרתם של האלים ובני האלים המגלים לאדם את הנסתרות. יש שהאלים מגלים את גזרות הגורל, ויש שהאלים מגלים את אשר גזרו אלים אחרים. אפיו היסודי של הנחש האלילי מתגלה כבר בפלוג זה שבין מקור הגזרה ומקור הגלוי. האל אינו מגלה לאדם את רצונו אלא את ידיעתו. הנחש האלילי הוא מדע בעצם יסודו ושרשו. הוא נעשה מדע לא בתחומו של האדם, המכיר על פיו את רצון האל, אלא הוא מדע כבר ברשותו של האל עצמו: האל מביע בו את ידיעתו על דבר התרחשות, שאינה תלויה בו. הוא מין חכמה, שנתנה לנחלה לאלים מסוימים, המעניקים מחכמתם לבני אדם. הצמצום היסודי ברצונה של האלהות והרבי השרשי ברשות האלהי, שהם יסודי האלילות, מתגלים כבר בתפיסה זו לבדה. לדמות האל המכשף, נבון הלחש ורב הלהטים, מקבילה באלילות דמות האל המנחש והנביא.

אולם יותר מזה יש לומר: הנחש האלילי אינו כלל וכלל תמיד דרישה באלים או ברוחות, ואמצעי אינם איפוא תמיד גלוי אלהי. יש שהוא מבקש להכיר נסתרות מתוך ה„אותות“ בלבד או בכח חכמה „נבואית“ על־טבעית, בלי כל זיקה לרצון אלהי להודיע נסתרות. בבחינה זו הוא מין „מדע“ נסתר או חכמה על־טבעית, שהאדם השולט בהם אינו זקוק ל„גלוי אלהי“. ובבחינה זו הוא „מגי“ ביסודו: חכמה רזית בלתי תלויה באלהות. ולא עוד אלא שיש מקום להניח, שבנחש האלילי יסוד

מגי זה הוא שרשי ועיקרי. הנחש האלילי עד כמה שנודווג לאמונה באלים שליטים נעשה, כאמור, ממילא אמצעי להכיר את הרצון הפועל של האלים הללו מתוך גלויי באותות ובחזון. אבל בשרשו אינו שיטה של אותות ואמצעים „מוסכמים“, כלומר — שהאלהות קבעה במיוחד, כדי לגלות על ידה את רצונה לאדם, אלא שיטה של אותות ואמצעים קבועים ועומדים מצד עצמם, בכח טבע ההויה הנצחית, שעל פיהם אפשר ללמוד נסתרות הנובעים מרצון האלהות או מחוקי ההויה העליונה עליה. והראיה המכרעת לכך היא: האלים עצמם מנחשים ו„מתנבאים“, כדי לדעת עתידות ונסתרות. זאת אומרת: שיטת הנחש לא הונחה על ידי האלים לשם גלוי רצונם, אלא היא קודמת להם, היא שיטה, שכחה בה בעצמה, והאלים גם הם משתמשים בה; ושנית — הנסתרות, שהנחש מגלה, אינו תלוי תמיד ברצון האלים; הם לפרקים נסתרות גורלם של האלים עצמם. ברור, שהנחש המגלה נסתרות גורלם של האלים, אינו „גלוי רצון האלים“, אלא מדע הנסתרות. הכרה זו במהותה היסודית של המנטיקה האלילית מבצבצת ועולה ביחוד מספרות היונים והרומים, שנסו להגדירה הגדרה מושגית-מדעית, אף על פי שגם היונים והרומים חושבים אותה, כמובן, לגלוי האלהות.

מיני הנחש

בנחש יכולים אנו להבחין (כמו שהבחינו כבר הקדמונים) שני סוגים ראשיים: נחש אינדוקטיבי ונחש אינטואיטיבי, לפי המונחים, שקבע בוש הלֶקְלֶקֶק², המקבילים לשני הסוגים, שציצרון קרא להם נחש אמנותי ונחש טבעי³. הנחש האינדוקטיבי הוא הכרת עתידות ונסתרות על יסוד הסתכלות ב„אותות“ חיצוניים, בתופעות שונות של העולם החיצוני. הנחש האינטואיטיבי הוא צפיה בעתידות ונסתרות בכח ראייה פנימית, בכח הכשרה מיוחדת של הנפש. אפשר היה איפוא גם לקרוא להם נחש חיצוני ונחש פנימי.

רמזי עתידות ונסתרות דמה האדם האלילי למצוא באותות רבים ושונים, באותות שנודמנו לו מאלהים, ובאותות, שהובאו לעולם על ידו באופן מלאכותי לשם נחש. יש איפוא נחש טבעי-מקרי ונחש מכוון ושיטתי. על הנחש הטבעי-מקרי יש למנות את הניתוש על פי תנועות בעלי החי

2 (1879) Bouché-Leclercq, Histoire de la divination dans l'antiquité, ארבעה כרכים.

3 G. I. Cicero, De divinatione

ומעשיהם, כגון תנועות צפרים, נחשים, כלבים, כל מיני שרצים ורמשים, או על פי מקרים משונים, כגון הולדת ולדות משונים באדם ובחי, או על פי אותות השמים ותופעות אטמוספריות, כגון לקויי המאורות ומצבם, תנועות הכוכבים והמזלות (אסטרולוגיה), ברקים, רעמים, רוחות, עננים, גשמים, או גם על פי אושת אילנות או רחש מי מעינות וכו'. על הנחש השיטתי יש למנות את הראיה בכבד (או בקרבי הקרבנות בכלל), את נחש הגביע (על פי תנועות טפות השמן במים או המים בשמן), את הגורל, את הקלקול בחצים, את ההסתכלות המכוונת בתנועות בעלי החי (כגון ההרוספיציות הרומיות), את הנחש על פי תנועות הפסילים, על פי אור נרות ומנורות במים וכו'. כל אלה הם מיני נחש אינדוקטיבי. על הנחש האינטואיטיבי יש למנות את החלום, את ההתנבאות במצב אכסטטי (או מתוך „ראית בהירות“) ואת הדרישה במתים.

הנחש האינדוקטיבי

על מה עומדת האמונה של האדם האילי (ששרידיה נשתמרו עד היום הזה), שתופעות מסוימות משמשות „אותות“ למאורעות המתרגשים לבוא? או: מה הוא יסודו העיוני של הנחש האילי?

עד כמה שהנחש נתפס כגלוי אלהי הוא עומד על ההנחה, שהאלהות משתמשת בתופעות מסוימות, כדי להודיע בהן את דברה לאדם. אותות הנחש הם מין שפת-אלים סמלית ומוסכמת. בבחינה זו אין בין האות הרומז ובין המאורע הנרמז שום קשר טבעי, קבוע, מתמיד. האות אינו אלא הגיג האל, גליו. הוא שדוד מערכת הטבע לשם מטרה מסוימת. לאות במובן זה אנו יכולים לקרוא בשם אות נגלה (או אות אלים). ברור, שאילו היה האדם האילי תופס את הנחש כגלוי אלהי בלבד, היה תופס את כל האותות כאותות נגלים, כרמזי אלים לאותה שעה. אבל באמת אין הדבר כך.

הנחש האילי נטה תמיד לראות את האותות כקשורים קשר טבעי-סבתי בתופעות הנרמזות על ידם. את הקשר הזה תפסה האלילות בשני מובנים. אפינית ומיוחדת לנחש היא ההנחה, שהתופעות עשויות לפעול למפרע, להוליד, עוד לפני שבאו לעולם, תופעות אחרות המשמשות אותות לבואן. הנחש מאמין, שיש תופעות הבאות מכחן של תופעות העתידות לבוא אחריהן. זוהי מין נוסחה מיוחדת של תועלת-הסבה, הפוך הנוסחה הרגילה של חוק זה: הסבה יכולה לפעול פעולה חוזרת ולגרור מסובב לפנייה. המסובב הוא אות לסבה העומדת לבוא אחריו. אי: התופעות יכולות להשתקף בתופעות שלפניהן, בכחה של מין „סימפתיה“ מסוימת.

מעין אותה הסימפתיא העולמית, שעליה בססו היונים בזמן מאוחר את האסטרולוגיה. כשם שיש, לפי אמונה עממית ידועה, הרגשה מוקדמת של העתיד בנפש האדם והחי, כך יש מין „הרגשה מוקדמת” של העתיד בהתרחשות העולמית בכלל, וסימניה נגלו לבעלי סוד. הם רואים את בבוֹאֹת העתיד באספקלריה של העבר וההווה. האותות המבשרים את העתיד הם לפי תפיסה זו לא גלויים מיוחדים של האלהים אלא פרי הקשר הטבעי או הטבעי-המגי שבין ההווה ובין העתיד. האות במובן זה הוא לא אות נגלה אלא אות-מבשר.

אולם אנו מוצאים בנחש האלילי גם את הנטיה לראות את האות עצמו כסבת המאורע הנרמז. בין האות ובין התופעה הנרמזת על ידו הוא מניח קשר-סבה ממשי, טבעי או טבעי-מגי, ומתוך האות-הסבה הוא דן על המסובב המתרגש לבוא אחריו. אות זה אנו יכולים לקרוא בשם אות-סבה.

בנחש האלילי שלשת מיני האותות האלה (האות הנגלה, האות המבשר והאות הסבה) משמשים יחד בערבוביה⁴. עד כמה שהנחש עומד על אמונה באותות נגלים הוא אמצעי לגלוי רצון אלהים או לפחות, לגלוי ידיעת אלהים. אולם עד כמה שהוא כרוך בשני סוגי האותות האחרים הוא שואף ליעשות מדע, על-טבעי, מסתורי, מגי, או אף מדע טבעי ממש. בזה מתבטאה ביחוד מסכת-היסוד האלילית של הנחש.

הנחש האלילי קשור קשר פנימי באמונת האלים והרוחות. הוא מתיחש על האלים, והוא כולל דרישה באלים. את הראיה בשמן („ראית השמן על המים”) קבל אֶנְמֶדוּרְנֶנִּי הכהן, מלך ספר הקדמון, מידי שמש והדד-רמון. הם התהלכו עמו ולמדוהו את „סוד אנו, בל ואאה”, את „מסתר

4 ולפיכך לא נכון לומר, שהנחש עומד על „תפיסה משובשת של הסכתיות”, היינו: על לקוי בהבחנה הנסיונית של קשרי המאורעות בסבותיהם האמתיות וכו', עיינו: Ungnad, Die Deutung der Zukunft bei den Babylonern und Assyriern (1909), ע' 3 ואילך, 35; Hunger, Babylonische Tieromina (MVAE XIV, 8), ע' 7, ביחוד הערה 2. בודאי נרמז גם לקוי ההסתכלות הנסיונית. אבל הנחש אינו עומד כולו על הנחת קשר סבתני במובן הרגיל בין האות ובין התופעה הנרמזת. הוא עומד גם על האמונה בסבוב אלהים, בשרדור המערכה, וגם על האמונה בפעולה סבתית חזרת, ב„סימפתיא” וכיוצא בזה. כאן לא מעות נסיונית אלא ההנחה, שמלבד הקשר הטבעי-הסבתי הרגיל בין התופעות יש ביניהן עוד קשרים מיוחדים במינם.

השמים והארץ", מסרו לו את לוח-האותות, הוא „לוח האלים”⁵. את האות הנאמן בקרבי הקרבן כותב שמש⁶. את אותות השמים ואת מהלך הכוכבים קבע מרודך⁷. אנו יודעים, שבבבל ובאשור דרשו באלים ובקשו מהם עצה ו„מענה כן” בכל שאלות החיים. דרישה מנטית באלים אנו מוצאים גם אצל העמים האליליים האחרים. אולם — הראה האדם האלילי את האותות של „לוח האלים” כאותות נגלים, כאותות, שהאלים נותנים לאדם, כדי להביע בהם את רצונם?

השקפתה היסודית של האלילות נסתמלה בבהירות יתרה במיתוס היוני ע"ד פרומיתאוס, כפי שמוסר אותו אייסכילוס. פרומיתאוס הוא ידיד האדם בין האלים. הוא מביא להם את האש נגד רצון האלים ונענש על זה. אצל אייסכילוס הוא מופיע כאל המלמד לבני האדם את כל המדעים והחכמות ונימוסי התרבות, ובין שאר החכמות גם — את ה„דרכים הרבים של הנחש”: את ההסתכלות בטבע הצפרים וכו'⁸. ברור, שה„דרכים הרבים של הנחש” לא נקבעו על ידי האלים בשביל לגלות רצונם לבני אדם. דרכים אלה קבועים ועומדים, ופרומיתאוס מלמד אותם לבני אדם לא בפקודת האלים אלא מאהבתו לבני אדם ומתוך התקוממות נגד האלים השליטים. הנחש הוא איפוא מסודות ההויה הבלתי תלויה ברצון האלים. מזה נובע ממילא, שגם הנסטרות המתגלים על ידי הנחש אינם דוקא נסטרות רצון האלים והחלטותיהם, אלא גם נסטרות ההויה העליונה על האלים.

השקפה זו נתבטאה בפירוש גם באגדות הגרמנים. זיגפריד שואל את אודין (=נקר) מה הם האותות הטובים ליוצא במלחמה. האותות, שאודין מבאר לו, הם ממין האותות-המבשרים. זיגפריד אינו שואל לאותות אלים. אדרבה, הוא שואל לאותות המבשרים „הצלחה לאלים ולבני אדם”. אודין יודע אותם, מפני שהוא „יודע כל דבר”. הנחש הוא חכמת האלים⁹. אולם השקפה כזו אינה מיוחדת ליונים ולגרמנים. היא אפינית לאלילות בכלל.

5 עיין צימרן, *Beiträge*, מספר 24, ע' 116 ואילך; *הנ"ל*, *KAT*, ע' 533; Dhorme, *Choix* (1907) *de textes religieux assyro-babyloniens*, ע' 140 ואילך.

6 עיין מייסנר, *Babyl*, II, ע' 267.

7 שיר הבריאה הבבלי, לוח ה'—ו' (גרסמן, *Texte*, ע' 120 ואילך), ביחוד לוח ו', שורה 56.

8 אייסכילוס, פרומיתאוס הכבול, 445 ואילך, ביחוד 484 ואילך.

9 עיין ארה, הוצאת וולצונג, ע' 289—290.

נחש השמן והמים הוא סוד אנו, בל ואהא. אבל לאדם למדוהו, לפי ספור זה, לא הם אלא שמש והדר. הם גלו את סוד האלים לבני אדם, הוא סוד האלים, הוא מסתרי השמים והארץ, שמתחלתם לא נוצרו בשביל האדם, ולא נבראו לשמש לו גלוי אלהים. בנוסחה מאוחרת של הספור על מלכי בבל הקדמונים אצל ברזוס מסופר על דבר גלוי כל החכמות והמדעים לבני האדם על ידי חית-הים אוֹאֶנְס (הוא אאה)¹⁰. אוֹאֶנְס מלמד את האדם גם „בנין מקדשים“. בזה נכלל בלי ספק הפולחן וממילא גם הנחש. הנחש הוא איפוא מין ממיני החכמה, שלמדו האלים לבני אדם. הוא נקרא גם „מסתר השמים והארץ, חכמת שמש והדר“¹¹. המסתר לא נקבע על ידי האלים; הוא סוד עולמים של ההויה, האלים הכירוהו בחכמתם ולמדוהו לבני אדם, כמו שלמדוהו לחש ולהטים. אין ספק, ש„לוח האותות“ או „לוח האלים“ מקביל ל„לוחות הגורל“ הנצחיים, שעליהם נלחמו האלים. אלה הם אותות, שעל פיהם האלים עצמם מנחשים וקובעים גורל, דוגמת מאזני הגורל של זיאוס.

שאותות הנחש אינם הבעת רצון האלים אנו למדים גם מכמה ענינים אחרים.

מנוסח המשאלים הרבים של מלכי בבל ואשור (אגומככרימה, נבוכדנצר, נבוניד, אסר חדון, אשורבניפל ועוד)¹² בשמש-הדר ואלים אחרים אפשר היה ללמוד, שהשואלים באים להודע מה רצונם והחלטתם של האלים הנדרשים. ליד הבטוי הקבוע: „גבורתך האלהית יודעת זאת“ אנו מוצאים גם את הנוסחה: „הצוה, האושר הדבר בפקודת אלהותך הגדולה ובמאמר פיה?“. ואמנם בהרבה משאלים השואל מבקש לדעת את מצות האל הנשאל ורצונו. אבל בהרבה משאלים אחרים הוא חפץ להודע מפי האל גם דברים, שאינם תלויים ברצונו, והנוסחה „הצוה, האושר“ וגר אינה אלא מליצה ברוח ה„הנזתיאסטיה“ המצויה בספרות האלילית. למשל: אשורבניפל שואל את שמש, אם „יאחו השנה ביד מרודך, האדון הגדול“ (נימוס של התמלכות) ואם יעלה לפני בל בבלה — „הייטב הדבר בעיני אלהותך הגדולה ובעיני מרודך, האדון הגדול“? וגם כאן: „הצוה,

10 עיין צימרו, KAT, ע' 585.

11 מייסנר, שם, ע' 335; כדיוק כמו שהרפואה וסדר הלחשים היא חכמת

ניגורטה ונולה, שם.

12 עיין יסטרוב, Religion, II, ע' 142 ואילך.

האושך הדבר בפקודת אלהותך הגדולה וגו'. אגומכרימה שואל את שמש, אם יחזיר את פסל מרודך מארץ חני לבבל¹³. וכן הרבה כיוצא באלה. אולם במקרים רבים אתרים אנו רואים בבירור, שהאל הנשאל אינו אלא קוסם ומנחש הידוע ומודיע מה שנגזר לא על ידו וגם לא על ידי האלים בכלל. וכמו כן — שאותות הנחש יש שאינם מודיעים כלל רצון אלים.

קודם כל יש להטעים את הקשר הכללי הפנימי הקיים בין הנחש האלילי ובין הכשוף. הנחש מגלה את הרע המתרגש לבוא, ועל ידי לחשים ונימוסים מגיים אתרים האדם מבקש להעביר את הרע¹⁴. נימוסים אלה הם רק במקצתם רצוי ופיוס של האלים. בעיקרם הם אמצעים מגיים, שכת בהם מצד עצמם להעביר רע. ולא זה בלבד אלא שאתה מוצא גם את ההשקפה הכללית, שהאותות הרעים הם כחות מזיקים מצד עצמם, שנשלחו לאדם על ידי מכשף רע ושהאדם מבקש לבטלם בהשבעתו: „את רוע חלומות ואותות רעים ולא טובים — אשר אני רואה יום יום — אני רומם בחוף“ —¹⁵. נתבטאה איפוא כאן בבירור ההשקפה, שהאותות אינם „הבעת רצון האלים“ בלבד, אלא שיש להם גם מקור אחר, לא־אלהי. אולם באמת נראה להלן, שלפי השקפת האדם האלילי יש לאותות אפילו מקור על־אלהי: נובעים הם ממקור ההויה הקדמונה, שגם האלים תלויים בה.

בנחש האלילי (כמו בנימוס האלילי בפלל) תופסת ההמְרולוגיה (הבחנת ימים טובים ורעים) מקום חשוב מאד. אצל הבבלים אנו מוצאים המרולוגיה מפותחת מאד. בכל פעולות החיים, בבנין בתים, בנישואי אשה, ביציאה לדרך, בהקרבת קרבן, במלחמה, במרד וכי' וכי', דרשו ליום היפה להן. בין החדשים והימים ובין האלים יש קשר מסתורי. יש חדשים וימים, שבהם אל פלוני שקט ורב חסד, ויש חדשים וימים, שבהם הוא רגז וכועס. בבבל נתחברו במשך הזמן לוחות מסודרים של ימים טובים ורעים לעניני חול ועניני קודש¹⁶. כמו כן היו מרבים לשאול באלים, איזה יום

13 שם, ע' 187, 142.

14 השות מוסיי, Magie, ע' 8 ואילך.

15 מלקביסם, Maklo, פוח ז', שורה 119 ואילך.

16 עיין: יינסן, KB VI, חלק ח"ב, ע' 8 ואילך: המרולוגיה לאפולו שני, והיא חלק

מן ההמרולוגיה לכל ימות השנה. ועיין גרסמן, Texte, ע' 330: אלהי החרשים; מייסנך, BabyI., II, ע' 278—279.

יפה למעשה פלוני ואלמוני¹⁷. היו קובעים את הימים הטובים והרעים על יסוד ראייה בכבד או אותות השמים וכיצא באלה. ההמזולוגיה היתה מפותחת מאד גם במצרים. גם שם אנו מוצאים (מימות המלכות התיכונית והחדשה) לוחות של ימים טובים ורעים עם גסיסנות של הסברים מיתולוגיים¹⁸. את האמונה הזאת אנו מוצאים אצל עמים רבים. היא היתה קיימת בפרס¹⁹ והיתה מקובלת גם אצל היוונים והרומיים.

הנהגה ברור, שהבחנת הימים הזאת אינה תלויה ברצונם ובהחלטתם של האלים. ההבחנה היא טבעית־מגית. „מצב רוחם“ של האלים תלוי בימים ובחדשים. וגם לא תמיד השאלה היא שאלת מצב רוח האלים. טיב היום תלוי גם במעמד הכוכבים, ביחוד במעמד הלבנה²⁰. האלים יודעים מה טיב הימים, והם מודיעים לשואליהם. האלה ניסבה „היודעת את סוד המספרים“ והמחזיקה בידה את „לוח המזלות“ היא המודיעה למלך גודיאה, באיזה יום יבנה את המקדש²¹.

מלבד זה משמשת הבחנת הימים יסוד גם בביאור האותות בכלל: מובן האות משתנה לרוב בהתאם ליום. דבר זה מצינו לא רק באותות השמים אלא גם באותות אחרים. ויש שאנו מכירים בבירור, שהיום והאות עצמם גורמים, ולא החלטת אלים. למשל: אם באחד בניסן בבקר יראה נחש את האדם עד שראה הוא את הנחש, ימות האדם באותה שנה. ואם האיש חפץ חיים, יהרג את הנחש, יסתיר את ראשו ויבתק את צדי²². נראה, קודם כל, שזהו אות־בה: עין הנחש רעה באותה שעה, והיא הגורמת מיתתו. מלבד זה, האמצעי להעביר את הרעה הוא כולו מגי; אין כאן שום רצוי של אֵל או אפילו לחש לאל. עוד יותר אפיני הוא מקרה זה: אם בראש השנה, באחד בניסן, או באחד באייר, במשך היום או במשך

17 עיין יסטורוב, Religion, II, ע' 533; מייסנר, שם.

18 למשל: ביום י"ב בראשון לחדשי החורף אֵל יראה אדם עכבר, מפני שבאותו יום צוה רע לסחמת להיגז את בני האדם. וכן להלן. עיין ארמו, Rel., 182—184; ארמור־נקה, Aegypten, 402—404. הרודוט (II, 82) מספר, שאצל המצרים היו החדשים והימים קרושים לאֵלים שונים.

19 עיין: Nyberg, Texte zum mazdajasnischen Kalender (1934), ע' 49 ואילך: ביום אורמודר תשתה יי, ביום ספנדרמט תעבר שר, ביום נוש פקור שורר וכו' וכו'. עיין ביחוד ע' 9, 33, 45. לימים ולחדשים השונים יש ערך מיתולוגי־מגי עצמי.

20 עיין יסטורוב, שם, II, 533; ירמייאס, HAg, ע' 19.

21 עיין ירמייאס, שם, ע' 19, 132. אצל עיין: Witzel, Der Guden-Zylinder A, 10.

22 שורות 20—21.

22 עיין יסטורוב, שם, II, ע' 777 ואילך, וכו' ע' 780.

הלילה יראה נחש אדם, ימות האדם באותה השנה. ואם חפץ חיים הוא, יסתיר את ראש הנחש ויבתק צדיו. אם יקרא בבוקר למרודך, אם ידרוש למרודך, ינצל מצרה ורעה²³. במקרה זה שני חאמצעים שונים: הנימוס המגי והקריאה למרודך. הכהן האשורי גבואה מודיע למלך, ששועל נראה בעיר, בגן האל אשור. הוא נתפס, נכבל והומת²⁴. על ידי זה, שהשועל הומת, העברה הרעה. מנהגים כאלה אנו מוצאים גם אצל עמים אחרים²⁵. עקיצות עקרבים נחשבות גם הן לסימנים רעים, הכל לפי האבר העקץ. ועם זה ניתן לחש ונימוס רפואה המרפאים את העקיצה ומעבירים את הרעה²⁶. במקרים אלה ודומים לאלה האותות אינם אותות אלים כלל. הם או אותות-סבות או אותות מבשרים.

ולא זו בלבד אלא שגם מן הנחש על פי תנועות בעלי החי כשהוא לעצמו, גם בלי יחס להמרולוגיה, יכולים אנו ללמוד, שאותות הנחש האילי אינם אותות אלים ביסודם. כי הנחש הזה עומד על האמונה העממית, שיש בבעלי חי ידועים חוש טבעי להרגיש עתידות ונסתרות, סגולה „מנטית“ טבעית, בהתאם להשקפה העממית על טבעם האלהי או הדמוני של בעלי החי בכלל. אמונה זו נפוצה אצל כל העמים על פני האדמה. הנחש, הכלב והעורב נחשבו ביחוד לבעלי חי מנטיים. פורפיריוס מדבר בפירוש על „בעלי חי מנטיים“, שכחם המנטי גנוז אפילו בטבע בשר גופם²⁷. בעלי החי המנטיים נחשבים, אמנם, גם ל„שליחי האלים“²⁸. אבל עם זה קיימת גם השקפה אחרת, שבעלי החי המנטיים יודעים את העתידות בכחם הטבעי או מפני קשרם עם האלים והרוחות, והאדם המנחש

23 שם, ע' 780.

24 שם, ע' 822; השוה ע' 796, הערה 9; עיי' גם Hunger, Babylonische Tiermantik.

ע' 48 ואילך, 111, 123 ועוד.

25 על דבר נימוסי החטוי של הרומיים במקרים כאלה עיי' הונגר, שם, ע' 49.

ואילך, 105 ואילך. בנימוסים אלה היה גם משום רצוי אלים (עיי' ע' 50), אבל היה גם יסוד מני כלבד לשם העברת הרעה הנובעת מן האות עצמו. כך, למשל, במקרה הטובא שם בהערה 2 ע' 40: כשפרחה ונכנסה פעם ליציית להיכל הקפיטוליום, תפסו אותה, שרפוה, ואת אפרה פזרו על פני הסיכרים. בזה העברה הרעה. אצל שבטי המלאים נחשב לאות רע, אם צפוריבר עפה ובאה אל הבית. היו מושחים אותה בשמן ומשלחים אותה מתוך לחש, שחשא אתה כל רע. היונים היו נוהגים למשוך בשמן ולשלח סנונית, שעפה ובאה אל הבית. הסנונית נחשבה למביאה רעה. עיי' פרוז, 88.

The Scapegoat, ע' 35.

26 יסמורוב, שם, ע' 825—827; הונגר, ע' 131 ואילך.

27 Porphyrius, De abstinentia, II, 48. עיי' על זה עוד להלן.

28 עיי', למשל, אכריפירס, יון, 180; אייסקילוס, אנמנון, 58 ועוד.

שיש בבעלי חי ידועים כח־ראיה על־טבעי, „נבואי“, בלתי תלוי באלים. (עיין על זה עוד להלן).

גם את אותות השמים אין לראות תמיד כאותות הבאים מאת האלים לשם גלוי רצונם לבני אדם. ביחוד אין הדבר כך באותות צבא השמים. דעתו של יסטרוב, שהאסטרולוגיה הבבלית עמדה על ההנחה, ש„האלים מכוונים את חזיונות השמים לפי ראות עיניהם, כדי להודיע על ידם את רצונם וכוונתם“ ושחזיונות השמים מביעים „את פעולת האלים המשתנה תמיד“⁴¹, אינה נכונה. ואין שאלה זו תלויה כלל בפרובלימה הגדולה על דבר טיבה המדעי של האסטרולוגיה הבבלית, אם עמדה על חשבון אסטרונמי מדויק אם לאו, זו שהתחבטו בה „פנבבליים“ מצד זה וקוגלר וסיעתו מצד זה. כי גם אם נאמר, שהבבלים לא עמדו עוד על החוק הקבוע והסדר המדויק ללא־שנוי השולט בחזיונות השמים, הרי אין זאת אומרת, שתלו את חזיונות השמים ברצון האלים המשתמשים בהם בתור „אותות“. דעה כזו אינה מתאימה אפילו לדרגת התפיסה המיתולוגית. שהרי המיתולוגיה, אף על פי שהיא נותנת מקום לפעולת אלים בעלי רצון, הלא אינה משעבדת בכל זאת את התופעות לרצון אלים בלבד, אלא רואה אותם גם כפרי פעולת כחות אחרים, שהאלים תלויים בהם. האדם המיתולוגי אינו רואה את חזיונות השמים כתלויים בחוקים קבועים, אבל אין זאת אומרת, שהוא רואה אותם כאותות אלים, כהבעת רצון אלים דוקא. הוא פותר אותם גם כפרי קורות אלים, בלי כל יחס להבעת רצון. אותות השמים החשובים בנחש ביותר הלא הם אותות הלבנה: לקויי הלבנה, התקדרותה, תקופותיה החדשיות. אולם יודעים אנו, שכל אלה נחשבו אצל הבבלים ואצל עמים רבים אחרים לא כ„אותות“, שנתנו מאת האלים לאדם ברצונם, אלא כגלויי חיה וגורלה של הלבנה או כפרי מלחמה בין אלי השמים ובין כחות דמוניים. אם הלבנה לקתה, אין זה אלא ששבע הרוחות הרעות שבו את סין, האלים נבהלים ומחבלים תתבולה להצילו“⁴². לקוי הלבנה לא רק שאינו אות מאת האלים, אלא שהוא

41 עיין יסטרוב, Religion, II, ע' 704 ואילך.

42 עיין המיתוס שהובא למעלה, ע' 355. המיתוס הזה הוא חלק מן ההחש המפורסם IV R 5. ירמיהא ווינקלר מכארים את המיתוס על החדשות תירח באביב עיו: ירמיהא, HAG, ע' 248—249, Winckler, Altorientalische Forschungen; III, ע' 58 ואילך; וכן KAT, ע' 500. ועיין נגד זה יסטרוב, שם, II, ע' 510, הערה 5 (אלא שיסטרוב מכארו כאן על התכסות הירח ככל חורש, בנגוד לרבריו ב I, ע' 382).

חידה לאלים עצמם: כשהלבנה לוקה, האלים באים לבקש תורה ועצה מפי סין, במה להעביר את הרעה המתרגשת לבוא⁴³. אצל עמים רבים אנו מוצאים את המנהג לערוך טכס מגי לשם הצלת הלבנה בלקיחה מיד האויב, שקם עליה⁴⁴. הנימוסים הבבליים ללקוי לבנה כוללים רק במקצת תפלה לסין או לשאר אלים, והם ביסודם גימוסים מגיים להעביר את ההשפעה הדמונית המזיקה של הלקוי⁴⁵. כמו כן נחשבה התמעטות הירח בסוף החודש לפרי התגברות הכחות הדמוניים. יום התכסות הלבנה נקרא בשם „יום התתף“, יום השבי והצרה⁴⁶. ימי תקופות הלבנה נחשבו באשור לימים רעים⁴⁷, למרות מה שהם קבועים ואינם „אותות“ מכוונים. ואמנם, אנו מוצאים בסיום ספר אותות הלבנה הבבלי רמז לפעולתן של שבע הרוחות הרעות, התוקפות את סין⁴⁸. גבורת הירח וחולשתו נחשבו הן גופן למשפיעי רעה וטובה. לדברי פלוטרכ היתה אכילת בצלים אסורה על כהני מצרים, מפני שהם גדלים בשעת התמעטות הלבנה, והחזיר נחשב במצרים לסמא, מפני שהוא מזדווג בשעת התמעטות הלבנה⁴⁹. המנדעים האמינו, שלילי הלבנה יפים לבנים, ומי שהוזרע בליל כסוי הלבנה הוא „בן שורש החושך“⁵⁰. אותות השמים אינם יכולים איפוא להתשב לאותות גלים או אותות אלים, אלא לאותות־סבות או לאותות־מבשרים.

43 עיין King, *Babylonian Magic and Sorcery*, N. 1, obv. שורות 12 ואילך.

44 אגרות המכארות את לקויי החמה והלבנה כצרה, שבאה על המאורות מידי חיות־אימים (דרקונים, כלבים וכו'), או דמונים המתנקשים בהם, אנו מוצאים על פני כל האדמה. וכן אנו מוצאים את הדמיון, שהירח כועס או שהוא חולה או נווע. כדי להציל את המאורות מן הרעה, משתמשים בנימוסים מסוימים. עיין מילר, *Culture*, I, ע' 328—334.

45 עיין יינסן, *KB*, VI, ע' 42 ואילך. דבר זה נמצאנו למדים ביהוד מן המנהג לטהר את מקדשי האלים למחרת יום הלקוי ולזרוס המיטה את כל האמצעים, שהשתמשו בהם בשעת טכס הלקוי. עיין: *Clay, Babylonian Records in the Library of Morgan* (1899), N. 6.

46 *um bubbulum*, עיין יסטרוב, שם, II, ע' 510; מייסנר, *Babyl.*, II, ע' 93.

47 מייסנר, שם, ע' 92; יסטרוב, שם, ע' 652. בימים אלה אסור היה על המלך להקריב קרבן, לאכול בשר, להראות לעם.

48 עיין יסטרוב, שם, II, ע' 566, הערה 13. אצל עמים שונים אנו מוצאים את הדעה, שהלבנה מתה בסוף כל חודש ונוולדת מחדש, עיין, למשל, ע"ד אגרות עמי אפריקה: פור, *Folk-Lore*, I, ע' 52 ואילך. לפי אגדה יהודית קלף האל דקשה את הירח (על עסקי האהבים), שיתמעט בכל חודש.

49 עיין: *Plutarch, De Iside et Osiride*, VIII.

50 ספר יוחנן המדעי, פרק נ"ג (לירזברסקי, ע' 187 ואילך); וכן הגינוא הימני ספר ט"ו, קמע ד' (לירזברסקי, ע' 312 ואילך).

ואמנם, מסגנונם של ספרי האותות הבבליים ומהדעותיהם של „הוברי השמים“ הבבליים, שעמדו על המשמר והודיעו למלכים על דבר האותות, שנראו בשמים⁵¹, אנו למדים, שאותות אלה לא נחשבו לפרי רצון האלים וכונתם והחלטתם אלא לסימנים, שבהם העתידות משתקפים באופן מגי, או להתגלות כחות העלולים להרע או להיטיב ולהשפיע גם על האלים עצמם. דבר זה ניכר ביחוד באותות המורים על מצב רוחם של האלים לעתיד לבוא ועל ההחלטות, שהם עתידים להחליט: האלים יכעסו, ישמעו תפלה, יתרכו וכו'. כגון: „אם שמש-לואי קבועה ועומדת, וזהרה כהה, יהיו אותות-אלים בארץ, והאלים יזעמו“. „אם תהיה התקדרות [השמש] באחד הימים מן האחד עד השלישים [באדר שני] — ישמע שמש [תפלה] — — — [„אם הכוכב נוגה (ונוס) מוקדר] בחודש כסלו — — האלים יתחברו נגד הארץ“. „אם הוא [הכוכב צדק — יופיטר] עולה בתור ניבירו — — האלים ישמעו תפלות, יקשיבו לבקשות, יקיימו את אותות [המנשחים]“. „אם צדק מתקרב בחודש סיון למקום, ששם השמש מזהירה — — האלים בשמים ילכו במזלותיהם — —“⁵². מהלך הכוכבים אינו „אות“, אות-אזהרה שלות מאת האלים, אלא סבה משפעת. כל זמן שהכוכב מאדים (מרס) מאיר באור חזק הוא מזיק, וצריך להמנע מכל מעשה⁵³. „אם מאדים בשונו נכנס לעקרב — — יום רע. אל יצא איש מן השער“⁵⁴. מעמד ידוע של הכוכבים יכול להטיל מבוכה בין האלים עצמם⁵⁵.

כמו כן אנו מוצאים, שהבבלים כבר ידעו את הגנתי-אולוגיה — את העמדת ההורוסקופ לילד הנולד ותלו במעמד הכוכבים בשעת הולדת האדם השפעה מכרעת על גורלו. „אם ילד נולד בשעה שהירח עולה, חייו מזהירים, מאושרים, נכונים וארוכים — — אם ילד נולד בשעה שונוס (נוגה) עולה, חייו שקטים, רבי שפע, בכל אשר יפנה יאהב — —“ ועוד ועוד⁵⁶. אין

51 עיין הסקירה על הספרות הזאת אצל יסטרוב, שם, II, ע' 424 ואילך; ירמייאס, H.A.G. ע' 141 ואילך; ועל הודעות הוברי השמים עיין ביחוד: Thompson, The Reports of the Magicians and Astrologers of Nineveh and Babylon (1900).

52 יסטרוב, שם, II, 602—603, 590, 633, 639—640, 641.

53 שם, ממכתב Balast למלך.

54 שם, ע' 656.

55 עיין טופפסון, Reports הנ"ל, מספר 269.

56 עיין מייסנר, II Babyl. ע' 257. וזה סותר את דעתו של יסטרוב הסבור, בעקבות בושה לקרק (Bouché Leclercq, L'astrologie grecque, 1899, ע' 49 ואילך), שאת

כאן איפוא „אותות“ בלבד אלא גורמים, כחות משפיעים מצד עצמם. השאלה, אם היתה לבבלים „תורה אסטרולוגית“ מדעית מפותחת, שלפיה תפסו את מהלך קורות העולם בכלל וההיסטוריה בפרט לתקופותיהן וחוקיהן הקבועים ועומדים מימות עולם, כדעת הפנבליים, או אם לא היתה להם תורה כזאת, כדעת מתנגדיהם, אינה מכרעת לעניננו. אולם חשוב לנו להטעים, שבכל אופן אין כאן (כמו בכל האלילות כולה) מקום לא לדבר על החוקיות הקבועה כעל צורת גלוי של רצון האלהות בקוסמוס ובתולדה⁵⁷ וגם לא לראות את החוקיות הקבועה כנגוד יסודי לאמונת האלים העממית⁵⁸. האלילות לא ראתה את החוקיות כפרי רצון האלהות אלא כמסגרת הכרחית, שהאלהות משועבדת לה. כחוקיות ההווה הקדמונה, העל-אלהית, שהאלהות מכוונת את פעולותיה בעל כרחיה לפיה. לפיכך חוקיות ורצון אלים שולטים באלילות זה בצד זה. האלים שומרים על חוקי העולם, ממלאים גזרות הגורל, הפטום, הריטה וכו', כמו שראינו, הם פועלים במסגרתה וגם משתמשים בחוקיות ההכרחית לתכליתם, כאדם המשתמש לתכליתו בכחות הטבע הנצחיים. ויש שהאלים והגורל שממעל להם מתערבבים זה בזה, אבל השניות קיימת ועומדת תמיד.

ושניות זו נתבטאה באסטרולוגיה בהתפתחותה ההיסטורית. את מהלך הכוכבים והמזלות קבע, לכאורה, מרודך. מאורות השמים וצבא השמים הם אלים חיים. במהלכם מתבטא מיתוס, מלחמת כחות מיתולוגיים. ובכל זאת מתבטאה כאן חוקיות נצחית. השפעת הכוכבים היא טבעית-נצחית. במסגרת החוקיות הזאת חיה האלהות את חייה. ולפיכך יש באותות השמים גם רצון אלהי, פרי חיי האלים, וגם חוק לא-אלהי, על-אלהי, ויסוד אחרון זה הוא הגובר. לפיכך יכלה האסטרולוגיה להפך בהמשך הזמן ל„מדע“ טהור, אם גם מדומה. היא יכלה להפרד מעל אמונת האלים ולהתבסס — בתקופת ההלניזמוס — על תורת ה„סימפתיה העולמית“: יש קשר טמיר בין כל המתרחש בעולם, ואותותיו כתובים בכתב השמים. היא יכלה אפילו להפרד מעל האלילות ולהתקיים מאות שנים בעולם היהודי

הננתלאולוגיה חדשו היוונים, שרק הם העמידו את האסטרולוגיה על מושג הפטום הנזר נזרותיו על היחיד שאין גם האלים יכולים לשנותו; בה בשעה שהאסטרולוגיה הבבלית שעברה את חזיונות השמים לשרירות לב האלים, עיון יסטרוב, שם, II, 703—704, וכן שם 416, 427 ואילך.

57 עיון ירמאס, HAg, ע' 11, 12, 139, 142, ואילך, 227 ועור.

58 עיון יסטרוב, שם, II, 454—457; יסטרוב רואה את ה„תורה האסטרולוגית“ כפרי עיון כהני בלבד הסותר לאמונה העממית והחותר תחתיה.

והנוצרי. אולם בעולם האלילי שמשוה בטוי לשעבוד השרשי, הקדמון, של האלים לחוקי ההווה הבצחיים.

השניות הזאת של הרשויות, של תאלים והגורל, באה לידי בטוי בהיר ביותר בתורת הנחש היוני.

האותות באים מאת זיאוס ושאר אלים — זהו הכלל. אפולון מודיע לבני אדם את רצונו — גם זה כלל⁵⁹. אנו מוצאים אפילו דעה, שאפולון אינו אומר אלא מה שזיאוס שם בפיו⁶⁰. בכל זאת לא רצון זיאוס והאלים בלבד בא לידי גלוי בנחש. כל אגדת פרומיתיאוס בצורה שהלביש אותה אייסקילוס עומדת על ההנחה, שזיאוס אינו יודע את כל העתידות: זיאוס אינו יודע, מה החליט הגורל עליו עצמו. הסוד נתגלה לפרומיתיאוס מפי אמו. זיאוס חפץ להכריח את פרומיתיאוס לגלות לו את הסוד. פרומיתיאוס נבא למפלתו של זיאוס. מלבד זה כבר הזכרנו למעלה, שפרומיתיאוס למד לבני האדם את דרכי הנחש לא ברצון האלים וממילא גם לא כדי לגלות על ידו את רצון האלים בלבד. כמו כן אין אפולון מודיע תמיד כלל וכלל את רצונו או את רצון זיאוס, אלא את רצון הגורל, אף על פי שהיונים אוהבים להבליע שני אלה זה בזה. תשובת אפולון לקרסוס (שאם יעבור את הנהר „יחריב מלכות גדולה“) לא היתה אלא גזרת הגורל⁶¹. בטרגדיה של אייסקילוס „שבעה נגד תבי“ שולט הרעיון שליוס, אבי אוידיפוס, וכל זרעו נענשו, לכאורה, על שלא שמעו בקול אפולון, שנבא לליוס, שאם יוליד בן, יחריב את תבי. אבל גם כאן הנבואה היא ביסודה נבואה על גזרת הגורל: המוירה היא „המחלקת האכזרית של הרעות“⁶². אפינית היא נבואת האל פרוטיאוס לאודיסיאוס, שעליו לשוב למצרים בגזרת הגורל ולהקריב שם לאלים כדי לרצותם⁶³.

שהנחש האלילי אינו ביסודו הכרת רצון האלים וגזרתם אלא הכרת ההתרחשות הנובעת ממקור ההווה העל-אלהית, נמצאנו למדים ביחוד מן האמונה, שהאלים עצמם מנגשים ולומדים נחש. זיאוס מנחש

59 עיין שטנגל, Kultusaltertümer, סעיפים 84 ואילך, והספרות, שנכמנה שם.

60 אייסקילוס, אבמנידות, 19.

61 הרודוט, ג, 91. אפולון רק רחה את העונש לשלש שנים — על ידי זה כאילו

שוחה האל עם הנורל.

62 אייסקילוס, שבעה נגד תבי, 975.

63 אודיסיאה ד', 471 ואילך.

במאזני גורל⁶⁴. ויאוס, פוסידיון ופלוטון מחלקים ביניהם את השלטון בעולם על פי גורל⁶⁵. אפולון לומד נחש אצל פן⁶⁶. הרמס גנב מאפולון את שוריו, אפולון מגלה את הגנב בנחש⁶⁷. אפולון מלמד להרמס את נחש הגורלות, שהיו קדושים לו⁶⁸. על דבר המנפאים, שנודעו לקרונוס ולזיאוס בדבר שלטונם, כבר דברנו⁶⁹. אלי גרמניה מנחשים בגורל הרוזות לראות עתידות. הגורלות מביאים אתם במבוכה, והם מרגישים ברע המתרגש לבוא עליהם⁷⁰. גם הנורנות, אלילות הגורל, אינן אלא מטילות גורלות: הן גוזרות רונות ומטילות גורלות, ועל ידי זה הן יודעות את העתיד ומבצעות את גזרות הגורל⁷¹. אין ספק, שכך יש לחבין גם את האמונה, שאנו מוצאים בבבל ובאשור, שהאלים קובעים את הגורל לכל העולם בראש השנה. הבבלים והאשורים האמינו, שהכל נקבע מראש, „מימות עולם“. גם „לוחות הגורל“ של האלים הם נצחיים, ובהם תלוי שלטונם. נראה איפוא, שהאלים מנחשים, ועל ידי זה הם קובעים את גזרות הגורל. מרודך קובע את הגורל במקום קוסמי, הנקרא דוקו, הנמצא ב„מעמקי המים“⁷². המים הם האלמנט של החכמה. האל מגלה את מסתרי הגורל בחכמתו, ועל ידי זה הוא כאילו גוזר את הגזרות. — נחש אלים אנו מוצאים גם באגדה היפנית. האגדה היפנית מספרת, שלזוג האלים איזונמי ואיזונגי, שמהם נולד העולם, נולדו תחלה ולדות בלתי מוצלחים, ואז עלו לשאול באלהי השמים. הללו קסמו ב„קסם הגדול“ ומצאו את הסבה: טעות נפלה בטכס הנישואים. אחר כך נחשו שוב לכוון את הזמן הנכון, ירדו וסדרו טכס כהלכה⁷³. דמיונות מעין אלה אנו מוצאים גם אצל עמים אחרים. (על דבר התנבאות אלים עיין עוד להלן).

64 איזיאס כ"ב, 209—213.

65 אפולודור, I, 2, 1.

66 שם, I, 4, 1.

67 שם, XII, 10, 2.

68 אפולודור, שם, שם; היפנון הומרי להרמס 17—18; היפנון של קלימכוס 45. לאפולון קדושות ה„תריאי“, טמציאות נחש הגורלות. לפי נוסחא אחרת המציאה אותו אתונה, עיין רושר, ערך *Thral* וערך *Hermes*, טור 2280.

69 עיין למעלה ע' 331—332.

70 עיין אדה, ע' 122.

71 שם, ע' 145.

72 עיין מייסנר, *Babyl.*, II, ע' 125.

73 עיין ניהונגי, חלק א', סעיף 9 (ע' 22). וכן נזכר ה„קסם הגדול“ גם בספר

ב' סעיף 22 (ע' 83).

הנחש האינטואיטיבי

גם מתוך בחינת הנחש האינטואיטיבי אנו באים לידי אותה המסקנה, שהנחש האלילי אינו ביסודו גלוי רצון אלהים או דבר אלהים אלא — הִכָּרַת נסתרות בכח אמצעים או כשרונות נפשיים מיוחדים, גם בלי כל זיקה לרצון אלהי.

החלום. לפי השקפת האלילות החלום בא מאת האלים. אבל האלים אינם כלל וכלל המקור היחידי של החלומות. האלים יכולים להתגלות בחלום לאדם או לשלוח לו חזון או דבר בחלום. בשירת גילגמש החלומות תופסים מקום חשוב. החלומות הם חלומות-חידה הטעונים פתרון. גילגמש חולם חלומות, ואמו, האלה ניסון „היודעת הכל“, פותרת אותם. אנגיד חולם חלומות, וגילגמש פותר אותם.⁷⁴ אמנם, גם האלים עצמם מופיעים בחלום הלילה. אבל נחש החלומות האפיני לאלילות הוא הנחש על פי החלום-החידה, שנעשה כמעט „מדע“ שלם. החלומות באים מאת שמש, אבל הם באים גם מן „ההר“ — הר העולם, ארץ תחתית.⁷⁵ פתרון החלומות הוא „חכמה“ הידועה לאלים. ניסון, אם גילגמש, פותרת לו את חלומותיו. האלה נינה פותרת לגודיאה את חלמו. וכשאר אותות הנחש האלילי החלום יכול להיות אות מאת האלים, אבל הוא נחשב גם לאות-סבה ולאות מבשר. החלום בא מן „ההר“, הוא נושא מגי לרעה או לטובה המתרגשת לבוא או — הרעה או הטובה משתקפת במראותיו-חידותיו כבמין אספקלריה הנראית לגפש בשעת שנה. מפני זה חושש האדם האלילי לחלום רע מצד עצמו ומצפה לחלום טוב מצד עצמו. יכול אדם להחלים חלום טוב על ידי כשוף.⁷⁶ האדם מבקש מאל-מגנו, שיראנו חלום טוב או שיהפוך את חלומותיו לטובה.⁷⁷ גם החלום אינו בא תמיד כאות מאת האל השליט ומושל. יש אלים מיוחדים לחלום, וגם מהם מבקש האדם חלום טוב.⁷⁸ חלומות רעים ואותות רעים באים גם מידי המכשף החפץ להזיק לאדם, ועי' לחש האדם יכול לבטל אותם.⁷⁹

74 שירת גילגמש, לוח א' (נרסמו, Texte, ע' 155, השוה חלום גילגמש, לוח ט', שם, ע' 168); לוח ד' (שם, ע' 158—159).

75 גילגמש, לוח ד', שורה 160 ואילך (נרסמו, שם, ע' 159).

76 סייסנר, שם, ע' 235.

77 יסטרוכ, II, Religion, ע' 94—95, 440.

78 שם, I, 173, 241, 440; II, 95, 958.

79 טלקביט, Maqlu, לוח ז', שורה 119 ואילך.

גם היונים האמינו, ש"החלום הוא מזיאוס", הוא רוח הנשלח על ידי זיאוס, לפעמים גם על מנת להטעות⁸⁰. אבל החלומות באים גם מאת דמון סתם⁸¹. הם נחשבים גם לבני האדמה, ויוצאים הם משני שערים⁸². פרומיתיאוס מלמד את בני האדם להבין בחלומות⁸³, וגם דבר זה הוא עושה בלי רצון האלים. זאת אומרת, שהחלומות אינם אותות-אלים בלבד. כמו כן אנו מוצאים גם ביון את ההשקפה, שהחלום הרע יכול להזיק מצד עצמו (שהוא איפוא אות-סבה) ושאפשר להעביר את רעתו על ידי מעשים ידועים. לתולם החלום הרע יפה לספר אותו "לאיתר", לאור היום⁸⁴. טיבולוס מזכיר את המנהג להעביר חלומות על ידי נימוס מגי בכסמת ובמלח⁸⁵. החלום הרע יכול איפוא להזיק כשהוא לעצמו. מצד שני תלויה ראית החלום הנבואי לא באלים או ברוחות בלבד אלא גם במצבו הנפשי והגופני של האדם: בזמן, במצב החולם, במזון, בגיל וכו'. היין קשה לחלום, המים יפים לו. בצלים, שומים, פולים משפיעים לרעה⁸⁶. ראית החלום היא איפוא כה שבנפש התלוי אפילו בחמרים ידועים. (עיין על זה עוד להלן). שרשו לא ברצון האלהות להתגלות לאדם אלא בסגולות ההויה הנצחית.

ולפיכך ידעה האלילות לא רק אלים שולחי חלומות ואלים פותרי חלומות אלא גם — אלים רואי חלומות. (האלים יכולים לראות חלומות, מאחר שלפי תפיסת האלילות הם זקוקים לשנה). באגדות הגרמנים בלדר רואה חלומות רעים. האלים נתאספו למועצה, ולא ידעו לפתור את החלומות. אז חבש אודין, האל העליון, את סוסו וירד לשאול בולה המתה את פתרון החלומות. נוסח אחר: פריג (אשת אודין) ראתה חלומות רעים ע"ד בלדר. השביעה את כל היצורים, שלא יזיקו לו וכו'⁸⁷.

80 איליאס, א', 63; ב', 6 ואילר.

81 אודיסיה ב', 87.

82 שם י"ט, 560 ואילר. השוה: שטננץ, Kultusaltertümer, ע' 52 ואילר; Hopfner אצל Pauly-Wissowa, Real-Encycl., ערך Mantike, טור 1266 ואילר. אצל אברפירס (איפינגיה בטבריס, 1260 ואילר) אנו מוצאים את המסורת, שניה היתה שולחת חלומות לבני האדם כדי להתחרות באפולון, שכבש את הסנבאה הרפית, שהיתה שייכת לה קודם. לאורפיאוס היתה סנבאה כלסבוס, והצלחתו עוררה את קנאת אפולון, שדרש ממנו, שיחדל להנבא. עיין: Philostratus, Vita Apollonii, II, 14.

83 אייסכילוס, פרומתיאוס, 485—480.

84 אברפירס, איפינגיה בטבריס, 42 ואילר.

85 Tibulli Carmina, III, 4, שורה 9—10.

86 עיין: Cicero, De divinatione, I, 30; ועיין הופפנר אצל Pauly-Wissowa, שם.

87 עיין: אדה, תוצאת וולצוגו, ע' 117, 147; פרז, Balder the Beautiful, GB:

נ, ע' 101 ואילר; מונק, Religionsgeschichte, ע' 95 ואילר.

באגדות אלו נתבטאה בבהירות ההשקפה האלילית: שורש החלום הוא בהווה העל־אלהית. קרובה לזה היא האגדה הפרסית ע"ד חלום זרתושטרה: אהורה מזדה משקה את זרתושטרה מכוס הדעת, הוא נותן לו את „חכמת אהורה מזדה“. זרתושטרה רואה מראה, אהורה מזדה פותר אותו⁸⁸. כאן אין האל העליון שולח חלום לנביאו. הוא מעלה אותו למעלת אלהים, ובכח זה הנביא רואה את עתיד העולם במראה. הנביא הוא אל הרואה נסתרות בכח החלום.

הדרישה אל המתים. האידיאה האלילית, שדיעת הנסתרות נובעת מכחות הווה שונים ואינה תלויה מצד עצמה לא באל העליון ולא באלים בכלל, נתבטאה בבהירות יתרה בדרישה אל המתים. אמונה רווחת היא, שהחולך למות רואה עתידות⁸⁹. לא מתוך גלוי אלהי, אלא מתוך מצבה המיוחד של הנפש, המתקרבת לעולם הרוחות. גם המת יודע את הנסתרות לא מתוך גלוי אלהי אלא מתוך סגולה מיוחדת של צפיה מנטית. שאול מעלה את שמואל (ש"א כ"ח, ו ואילך) לא כדי לשאול באלהים אלא כדי לשאול בו. טירסיאס נבא לאודיסיאוס בשאול מיד אחרי ששתה מן הדם, מבלי שבא במגע עם איזה אל⁹⁰. הולה המתה יודעת מה שלא נגלה לאודין האל. אודין מעלה אותה בכשפיו כדי לשאול בה⁹¹. ולא עוד אלא שהדרישה אל המתים היתה לפעמים לא שאילה בנפש המת, השוכנת בעולם הרוחות, אלא פעולה מגית לדובב את גוף המת (או את ראשו). ההנחה היא, שיש כח מגי טמיר בגוף המת, שעל ידו אפשר לגלות נסתרות. שאול מעלה את שמואל מקברו („איש זקן“, „עטה מעיל“, ש"א כ"ח, יד). אודין מעלה את הולה מקברה בלחשים. אודין שואל גם בראשו של מימיר המת, שחנט אותו והוא מדובבו בלחשי כשפים⁹². בשלשת המקרים האלה המתים הנשאלים היו יודעי נסתרות בחייהם. הכח המנטי מדומה כגנוז בגופם, אף בגופם המת. מכל מקום אין בדרישה אל המתים כל שייכות לדרישה באלים.

88 Bahman Jast II, 1 ואילך (וכט, Texts, I, ע' 194 ואילך).

89 השוה: Cicero, שם, שם; רוהרה, II, Psyche, ע' 54—55.

90 אודיסיאה י"א, 90 ואילך.

91 אדה, 117—119.

92 עיין אדה, ע' 149, 138 („מי סת דובב רונות סימי קדם“). ועיין: סונג, Religionsgeschichte, 68 ואילך. השוה גם הספור המצרי על דבר ננורכמתה, שגזל את ספר הכשפים של חות, שדובב מתים בכשפיו: פטרי, Tales, חלק ב', ע' 102—104.

ההתנבאות. ההתנבאות האלילית (או הנחש החרסמולוגי) היא צפית עתידות הבאה מתוך התעוררות מיוחדת של הנפש או מכת סגולה של פקחון-עינים הנחשבות לעליטבעיות ולפרי התקרבות האדם לישות האלהית או הדמונית. ההתנבאות נחשבת לפרי מגע מיוחד עם האלהי, לפרי השפעה אלהית או התדבקות באלהי. אצל עמים שונים היא מתלבשת בצורות שונות. בדרגתה הפרימיטיבית נפוצה היא מאד על פני האדמה. אלא שלא בכל רשות תרבותית היא תופסת מקום שוה במעלה.

היסוד הפסיכולוגי והפסיכולוגי הכללי של ההתנבאות האכסטטית היא הכשרת האדם לבוא, על פי רוב מתוך תגבורת החויה הדתית, לידי מצב בלתי רגיל של התעוררות הנפש, של התפשטות החושיות, של שכחת עצמו או של השתקעות בעולם של חזון והרגשת-רזים מופלגת. התעוררות זו יש שהיא כרוכה בהתחוללות סוערת של צבור, הבאה בשכרון-חושים מוגבר, במחול נלהב, בשיר וזמר רועש, המוציאים את האדם מעולם-הרגשותיו הרגיל. אכסטזה זו נסמן בשם **דיוניסית**. שונה מזו היא האכסטזה של היחיד (הקוסם, הכהן, איש האלהים), המביא את עצמו באמצעים מסוימים לידי בטול-האני, לידי דבקות באלהות עד שגופו נעשה כלי לאלהות. מסוג זה היא האכסטזה של הפיתיה הדלפית, ולהלן נסמן אותה בשם **דלפית** או **אפולינית**. הצד השוה שבאכסטזה הדיוניסית והדלפית הוא: נטיה כלפי בטול-האני, מבע **חיצוני** של המצב האכסטטי בתנועות הגוף ובמלול הלשון. הנדבק ממלל לפעמים בלשונו דברי אלהים גם מבלי להרגיש בדבר ומבלי לדעת מה הוא ממלל. הוא נעשה „כלי“ ממש. לאכסטזה כזו יכולים אנו לקרוא **אכסטזה חיצונית** או אכסטזה של המלול. אולם יכולה להיות גם אכסטזה ממין אחר לגמרי: **פנימית** או **חזיונית**. אכסטזה זו, הנקראת גם **אפית**, היא התעוררות מוגברת-חולנית של כחות הנפש המביאה את האדם לידי ראיית מראות-דמיון מופלאים או לידי הרגשת-ישות מופלאה, שהוא רואה אותן כפרי מגע עם הויה עליונה-ממשית. באכסטזה זו **החויה הפנימית** עיקר: ראית מראות, שמיעת קולות, סיור בעולמות נסתרים וכו'. אבל מלווה היא לפעמים גלויים חולניים ידועים: נפילה ארצה, תנועות-עזיות וכיוצא בזה. אכסטטיקן ממין זה היה מוחמד. האכסטזה החזיונית אינה כרוכה בבטול-האני. אדרבה, היא מניחה אני קיים וחי חיות, נפש קולטת רשמי עולם עליון. דומה הוא האכסטטיקן חוזה החזיונות לנביא-החולם. גם בחלום האדם הוא פשוט-גשמיות, הוא נעתק מעולם החושים, נפשו מרחפת בעולם המראות. אבל

ה"אני" שלו קיים, והוא הרואה את החלומות, הוא הסח אותם ל"אני" הער.

קרובה לתופעות אלה היא האכסטזה הקלה, שנחשבה גם היא לפרי שפע עליון: התעוררות מוגברת של הרגשת היחיד, ערות בלתי-רגילה, חולנית לפעמים, של הדמיון היוצר, מעין אותו המצב הנפשי של המשורר הגאון בן-המזות, שאפלטון חושב אותו למין "שגעון"⁹³. היונים הסמיכו את האכסטזה הפיוטית לאכסטזה הנבואית (השוה לחלן). אצל עמים רבים (כגון אצל הערבים) היתה השירה כרוכה בנבואה. האכסטזה יכולה להיות גם פילוסופית⁹⁴, "בודיסטית": כרוכה בהשתקעות עצמית מתוך התבודדות שלווה או גם בסגוף, בהמתת האני, בשאיפה לנתוק כל קשר עם עולם החומר והחוש.

אצל העמים הטבעיים שבכל הארצות, באסיה, אפריקה, אמריקה, אוסטרליה, אנו מוצאים פולחן אכסטטי בצורות שונות, עבודת אלהות מתוך שכרון של התלהבות ודבקות. מתוך מחול סוער וצהלת תרועה, לקול כלי זמר רועש השבט או הכפר עובד לאלהי, עד לידי שכרון חושים או עד לידי נפילה מתוך אפיסת הכוחות והתרגשות נפרזה. לפרקים עבודה זו מתוך מחול ואכסטזה היא נחלת מעטים: נחלת הכהנים-הקוסמים, שהכשירו את נפשם להדבק באלהות. ולהפליג לעולם הרוחות. השמנים אצל עמי סיביריה, האנגקוקים אצל שבטי גרנלנדיה, הקוסמים-הרופאים אצל עמי אמריקה, נביאי הבעל של הכנענים וכו' הם מסוג הכהנים האכסטטיים הללו. לשם התעוררות השתמשו גם באמצעים משכרים ומגרים: שתו יין, לעסו עלי דפנא, שאפו עשן גרעינים או עלים משכרים וכיוצא בזה⁹⁴. השתמשו גם בהתגודדות, בהלקאה ושאר מיני ענוי.

פולחן-ההתלהבות הקדמון הזה נשתמר בכמה וכמה דתות עליונות. אין אנו מוצאים זכר לדבר, שתפס מקום חשוב בדתות בבל ואשור ומצרים. אבל הוא שגשג אצל השמיים המערביים ואצל עמי אסיה הקטנה. הכנענים עבדו במחול ושירה אכסטטית והתגודדות את בעל אלהיהם. אכסטטי היה פולחן "האלה הסורית" הגדולה, פולחן מא של קפודקיה, פולחן אלילת ההרים ואטיס של פריגיה. וכן היתה עבודתו של זלמוכסיס בתרקה. מאסיה הקטנה ומתרכיה עברה עבודה זו ליון בתקופה שלאחרי-ההומרית — היא עבודת דיניסוס, אלהי היין והשכרון האכסטטי. העבודה הזאת פשטה

93 פיידרום, 245a (פרק XXII).

94 עיין טיילור, Culture, כרך ב', ע' 410 ואילך.

ביון, לפי השערת רוהדה, בצורת תנועה אפידמית של התחוללות דתית והתנבאות. כי מגפת שגעון דתי ממין זה עשויה לתקוף ארצות שלמות. דוגמה לכך יכול לשמש שגעון הרקוד הדתי, שתקף את אירופה במאה הי"ד ושלא שקט במשך מאות שנים. בספורים אגדיים נשתמר זכר לכהנים־קוסמים יוניים (כגון מלמפוס), שרפאו את השגעון הדתי באמצעים דיוניסיים־אפוליניים: בשירה ורקוד, באמצעי רפוי וחטוי. תוצאות התנועה הזו היא היתה התמזגות העבודה האפולינית עם העבודה הדיוניסית ביון וגם התמזגות הנחש האפוליני הקדמון עם ההתנבאות הדיוניסית. גם באישלם ובנצרות נשתמר פולחן ההתלהבות העתיק: בתנועות המיסטיות, שתכליתן התדבקות באלהות. העבודה האכסטטית של הדרווישים היא טפוסית לעולם המושלמי. בנצרות היא משגשגת ביהוד בראשיתה (המונט־ניזמוס וכו'). אבל גם אחר כך אין היא עוברת מן העולם. אף ליהדות מצאה לה דרך: דרך היהדות המסתורית עם עבודת הסגופים מצד זה ועם השמחה ה"דיוניסית" של החסידות מצד זה.

בגלוי זה של החיים הדתיים מושרשת ההתנבאות האלילית אצל הרבה עמים. אלא שהנחש הנבואי בתור מוסד קיים קשור לא באכסטזה של המזגים אלא ביחוד בסגולה האישית של יחידים לבוא לידי מצב של התעוררות נפשית אכסטטית, לחזות חזיונות וגם להגות את רחש נפשם במלים. על ידי הכנה נפשית טבעית וגם על ידי אימון מסוים ושימוש באמצעים מגרים ותנועות מגרות מגיע הכהן־הקוסם למדרגת "נבואה". ההכנה הטבעית כרוכה לפרקים בתופעות חולניות ידועות, במחלות נפש, שהאדם היה רגיל לראות בהן אצבע אלים או רוחות.

ולא זו בלבד אלא שיש לשים לב לכך, שהאכסטזה הדיוניסית כשהיא לעצמה, בצורה שאנו מוצאים אותה בסוריה, באסיה הקטנה וביון, אינה תופעה מנטית אלא פולחנית בעצם יסודה. להקת האנשים אחווי הרוח, "מתנבאים", אבל אינם מביעים דבר אלהים. גלוייה — הרקוד, הקולות, ההתגודדות וכו' — מביעים מצב נפש אבל לא רעיון. גם בשעה שאחוזי אכסטזה זו, "ממללים בלשונות" עדיין אין זו אכסטזה מנטית. רק בשעה שהיא מדובבת את מי שהוא מבני הלהקה בלשון מובנת או ראויה לפענוח היא נעשית אכסטזה מנטית. התנבאות המונית אינה מנטית לעולם. תכליתה היא פולחנית; הדבקות־באלהים וההתלהבות הן הן התכלית. אלא שהיא יכולה להכשיר את היחיד להנבא.

לפי זה יש באמת רק שני מיני אכסטזה מנטית: האפולינית־הדלפית

והחזיונית. הדיוניסית אינה אלא „התנבאות” ללא נבואה. אלא שהיא יכולה לשמש דרגת-הכנה לאכסטזה המנטית.

כיצד תפס האדם האילי את ההתנבאות האכסטטית? ההתנבאות היא פרי השפעתה של האלהות. המתנבא דבק באלהות. האל או הרוח נכנס לתוכו אחרי שנפשו יצאה ממנו. או שנפשו מתמזגת עם האל או הרוח. המתנבא נהפך הוא עצמו לאל. אצל כמה עמים אנו מוצאים את הדעה, שהקוסם נהפך בשעת האכסטזה לאל. הקוסם נקרא בשם „אל” בכלל או בשם אישי של אל⁹⁵. כמו כן יש שהוא לובש את לבוש האל ונותן בעצמו את סימניו החיצוניים כדי לסמל את הזדהותו עמו. דברי המתנבא הם מפני זה דברי האל עצמו. כזו היתה גם האמונה במִנְבָּא המפורסמת בדלפי של יון: אפולון נכנס לתוך גופה של הכהנת (הפיתיה) ומדבר מתוך גרונה⁹⁶. המתנבא „מתמלא אלהים”, הוא אחוז אלהים. ההתהוללות היא „שגיון אלהי” וכו'. הקוסם התיאורגי משיב בלחשו את האל, שיכנס לתוכו; הוא מרגיש את עצמו אחד עם האל⁹⁷. המתנבאים האיליים בסוריה וארץ־ישראל היו מכריזים, לדברי קלסוס: „אני אלהים” או „בן אלהים” או „רוח אלהים”⁹⁸. זהו מושג ה„אנתוויאזמוס”: להיות מלא אלהות, להתאחד עמה. אנו מוצאים גם את האמונה, שהנפש יוצאת מגופו של המתנבא ושטה בעולם הרוחות או מדבקת באלהות (זהו עיקר מושג האכסטזיס). אבל למעשה לא הבחינו הבחנה מדויקת בין יציאת הנפש מן הגוף וזניסתה לעולם הישות האלהית ובין זניסת האל לגוף האדם. אחוז־האכסטזה הוא באל, והאל הוא בו. התמורה שחלה באחוז־האכסטזה, הרגשת־ה„אני” החדשה, הזרות

95 אצל עמי פוליניזיה הכהן המתנבא מודיע מתוך השתוללות ותנועות גוף משונות בקולות צריחה, מראית את רצון האל. הכהן נחשב אחוז־אלהים לפעמים במשך כמה ימים, ומעשיו נחשבים למעשי האל. הכהן עצמו נחשב בשעת האכסטזה לאל ונקרא בשם אל. עיין פורר, *The Magic Art*, 68, כרך א', ע' 372—379. תופעות כאלה אנו מוצאים גם אצל שבטים אחרים, עיין רוהרה, *Psyche*, II, ע' 26, הערה 2. וכן נקראו המשתתפים בעבודה האכסטטית של סבוס או סבציוס התרקי הם עצמם סבוס־סבציוס. עובדי קיבלה (או קיבבה) הפריגית נקראו קיבבה. עובדי בקחוס (דיוניסוס) נקראו בקחים (רוהרה, שם, ע' 14, הערה 4).

96 עיין: Plutarch, *De defectu oraculorum*, IX. פלוטרכ מתנגד לדעה זו, אבל זו היתה באמת האמונה הרווחת. ועיין ציצרון, *De divinatione*, I, 31: מתוך קסנדרה דבר אל כלוא בנוף אדם (deus inclusus corpore humano).

97 עיין רוהרה, *Psyche*, II, ע' 60, הערה 3; Reitzenstein, *Poimandres*, ע' 219, 208 ועוד: הנביא נעשה אלהים או בן אלהים.

98 Origenes, *Contra Gelsum*, VII, 9, עיין: 98

והחדוש שבכל הופעתו, התנועות והדבורים, שאין הוא שולט בהם וגם אינו מרגיש בהם לפרקים הרגשה ברורה — כל אלה נחשבו לאצבע האל הפועלת בגופו של האדם. כך ביארו גם את מצב־הנפש המיוחד המלווה מחלות ידועות, ביחוד את מחלת־הנכפה. מחלה זו היתה „קדושה“, תוצאה של התדבקות רוח באדם. הקדרות והדכאון הכרוכים במחלה זו נחשבו גם הם לפרי פעולת האל. אנו מוצאים אצל עמים רבים גם את הדעה, שהשגוען הוא מחלה קדושה, ושהמשוגע הוא אחוז רוח. לפיכך יחסו כח של התנבאות גם למשוגע.

אולם מלבד צורה זו של התנבאות מתוך אכסטזה דיוניסית־דלפית, כבדה, כרוכה בהוללות, באבדן חושים, בתנועות משונות, בהתבטלות ה„אני“ האיש, אנו מוצאים גם התנבאות מתוך אכסטזה קלה יותר, שאין עמה טירוף־אני, זו שבושה־לקלרק קורא לה סובקטיבית, כגון התנבאות הסיבילה או התנבאות קסנדרה. הסיבילה מתנבאת מתוך הכרת־אני שלמה. בה בשעה שהפיתיה הדלפית או הקוסם המתהולל אחוז הרוח מדברים מתוך שגעון אכסטטי דבורים מקוטעים, שאינם יודעים טעםם ומובנם ושהשומעים רושמים אותם ומשתדלים לצרפם למשפטים מושכלים, מדברת הסיבילה ברוח האלהי דברי גבואה נלהבים מוטעמים. בוש־לקלרק סבור, שבגואה סוביקטיבית כזאת לא היתה קיימת ביון במציאות ושאין כאן אלא האצלה אידיאלית של ההתנב־אות האכסטטית. אולם באמת אין ספק, שסוג זה של התנבאות היה קיים בעולם האלילי. אלא שבדאי לא בכל מקום יכול להתפתח ולהשתרש כצורת נחש קבועה ועומדת. אכסטזה כזו קיימת היתה בכל אופן במקום שהתפתחה האכסטזה החזיונית. כי האכסטזה החזיונית היא לעולם „סוב־יקטיבית“, אישית, כמו שאמרנו למעלה. ועד כמה שהיתה כרוכה באכסטזה זו התנבאות אכסטטית, היתה גם זו סוביקטיבית.

בערב האלילית אנו מוצאים נביא־רוח ממין זה: הם הפֶּהֶיִנים. גם הכהן הערבי יש שהוא שרוי במצב של אכסטזה. אבל אין זו אכסטזה חיצונית אלא פנימית. הכהן הערבי אינו מתהולל ומתנבא מתוך שגעון במלים מקוטעות אלא הוא משורר ומדבר בקצב. הכהן חוזה חזיונות, וביחוד — שומע דברי גבואה בתלום או מתוך מין תרדמה אכסטטית. לכהן רוח (ג'ין) הלוחש ומהגה לו את דבריו. הרוח הוא אישי, מיוחד לכהן. הוא „חבר“ (צאחב), „בן לואי“ (טאבע) לכהן, הוא המגלה לו עתידות ונסתרות. בצורה שירית, במשקל ה„סג'ע“, משקל הנחש והלחש. הרוח מזדמה כמצוי המלווה את הכהן. השרוי בקרבתו. מפנת החדר לוחש

הרוח לגריר את החרוז הראשון של שירו. אל הקוסמת אל-גיטלה בא הרוח שני לילות זה אחר זה ויושב לרגליה, ואחר כך הוא לוחש לה את פסוקו⁹⁹. אולם אנו מוצאים גם את האמונה, שהרוח מדבר מתוך הכהן אל המשורר. יש שהרוח הדובר מתוך הכהן פונה אל השומעים בגוף ראשון, והשומעים מדברים אליו כמו אל מצוי אלהי¹⁰⁰. אבל אין יסוד להנחה, כדעת הלשר, שיש כאן שני מיני התנבאות: על פי לחש הרוח בחזון הלילה ומתוך פעולתו הבלתי-אמצעית של הרוח¹⁰¹. ההבחנה לא היתה ודאי מדויקת, כמו שרגיל הדבר בדמיונות מעין אלה. מכל מקום אנו מוצאים כאן דוגמא מובהקת להתנבאות סובייקטיבית. גם מתוך הכהן גם מתוך המשורר הערבי מדבר „רוח“¹⁰². הרוח הוא כאן סמל ההתעוררות הנפשית העליונה, סמל הכח הנפשי הפלאי לראות או לעשות את הבלתי מצוי. יש שאכסטה תוקפת את הכהן: במצב של תרדמה אכסטטית, אחוז עוית, הוא רואה מראות ושומע קולות. מוחמד יכול לשמש דוגמא לכהן אכסטטי מסוג זה. אבל גם באכסטה כזו אין התבטלות גמורה של ה„אני“, התבטלות היש האישי.

התנבאות מעין זאת, מתוך אכסטה קלה, מתוך התלהבות, שאין עמה בטול ה„אני“, היתה בלי ספק גם בעמים אחרים. סוקרטס המדבר בשם הדיימוניון שלו הוא „מתנבא“ ממין זה. וכן גם הסיווד התושב את עצמו למשורר-נביא: המוות קדשוהו וצוו עליו לקחת לו מטה-דפנה, מלאוהו רוח השירה האלהית להודיע עתידות ונסתרות מגי קדם¹⁰³. באגדות על החוזים האידיאליים של יון (קסנדרה, מלמפוס, בקיס, הסיבילות וכיו) נשתקפה בודאי פעולת נביאים מסוג זה. הנביא-הקוסם של תקופת הסינקרטיזמוס ההלניסטי, שיש לו „דיימון חבר“¹⁰⁴ המגלה לו נסתרות, שייך גם הוא ודאי לכאן.

99 עיין הלשר, *Propheten*, ע' 85.

100 שם, ע' 99—100; ולהויון, *Reste*, ע' 133. אבל אין מכאן ראיה, כמו שסבור ולהויון, שהכהן מדבר במקרים כאלה בשם אל ולא בשם ג'יו. כי גם הג'יו יכול לקרוא לשומעיו „עבדי“, והם יכולים להשיב לו „הננו, ארוננו“. שהרי הוא מצוה, והם עושים כמצותו.

101 הלשר, ע' 86, 99.

102 ע"ד הג'יו בתור מקור רוח השירה עיין גולדציהר, *Abhandlungen*, ע' 1 ואילך.

103 הסווד, תיאוגוניה, 30 ואילך, אגדות מעין אלה על משוררי ערב עיין גולדציהר, שם.

104 *δαίμων πάρεσθρος* (Roltzenstein, Polimandres), ע' 202), מעין הצאחב של הכהן

הערבי.

בנחש הנבואי פעל מלבד זה עוד סוג אחר של נביאים־רואים, אף על פי שבתוקף האמונות השליטות לא נתיחד לו מקום מסוים, והיינו: סוג „הרואים בהירות“, „גלויי העינים“ המופיעים כנביאים בין ההמון עד היום הזה. ראית הרואה ממין זה אינה קשורה לא באכסטזה ולא בהתעוררות נפשית מיוחדת ואינה מתבטאת בתנועות ופעולות מיוחדות. וגם אין הרואה הזה קשור ברוח או באל השוכן בו או אצלו. אלא שנתנה לו סגולה על־טבעית מיוחדת לראות גסטרות, מעין אותה הסגולה, שנתנה לבעל־חיים מנטיים או לנפש האדם הגווע. רואה זה אינו „מתנבא“ בעצם. כמו אינו בפה אלא בעין. הוא הוא ה„רואה“ האמתי. רואה מסוג זה הוא באגדה הגרמנית גריפר, המלך החכם, שזיגפריד הולך לשאול אותו בדבר עתידו. גריפר אינו „מתנבא“. וכן אינו מגיד דבר אלהים. כמו להגיד עתידות הוא חלק מחכמתו (כמו שגם האלים הגרמנים עצמם יודעים גסטרות בכת חכמתם או בינתם ברוגות). גריפר הוא „חכם ורואה בהירות“. הוא מגיד מה שהוא „רואה“ בעיני רוחו. יש דברים גלויים לפניו „בבהירות מאירה“, ויש דברים המכוסים מעיניו באפלה¹⁰⁵. כח טמיר זה לראות גסטרות מקביל לכח העל־טבעי לשמוע גסטרות, שגם הוא אינו תלוי לא בגלוי אלהי ולא באכסטזה. זיגפריד מגיע מדם לב פפניר אל לשונו ומיד נפקחות אוזניו לשמוע שיחת גנות־הנשר¹⁰⁶. כשרון זה לשמוע שיחת חיות ועופות נחשב לסגולה מנטית מובהקת ולאחד ממקורות ידיעת הגסטרות של הרואים (עיין בסמוך).

גם באגדה היוונית המספרת על דבר הרואים האידיאליים נשתקפה בבואתו של טפוס מיוחד זה. שייכים לכאן הרואים ההומריים, שודאי אינם רואים־בצפרים ופות־ראותות מלומדים ומאומנים בלבד, כדעתו של רוהדה¹⁰⁷. לקלס נתן אפולון את מתנת הנבואה לדעת עתידות וגם גסטרות העבר¹⁰⁸. קלס מגלה ליונים את סבת המגפה, שפרצה במחנה,

105 עיין אדה, ע' 273.

106 שם, ע' 209 ואילך.

107 רוהדה, *Psyche*, II, ע' 56 ואילך; עיין גם שטנצל, *Kulturskizzen*, ע' 63.

108 איליאס א', 68 ואילך; „ואשר היה לפני“. ואין פירושו של מלים אלה:

הכנת „הסכנות“ מתוך בחינת האותות, מה שנתן „ככל חכם ונבון“, כמו שמפרש שטנצל, שם, ע' 63, עיין הערה 8. כי בבטוי זה משתמש גם הסויר, כנזכר למעלה, בדברו על ההקדשות למשורר, תיאוגוניה, 30 ואילך, ושם הכוונה בלי ספק לידיעת העלומות בראשית. וכן נאסרו שם, 38 דברים אלה גם על המוזות. גיה מודיעה בחלומות את העבר ואת ההווה ואת העתיד (אכריפידס, איפיגניה בסכרים, 1263—1265). קסנדרה

בלי כל כחינת אותות. הלנוס בן פריאמוס אינו בוחן אותות, אבל יודע הוא „ברוחו” מה דברו האלים ביניהם, הוא „שומע” את קולם¹⁰⁹. וכן מגיד תיאוקלימנוס, נביא מזרע מלמפוס, ל„חתנים” המחזרים אחרי אשת אודי-סיאוס מראש את אחריתם, גם הוא בלי כחינת אותות¹¹⁰. אבל בכל אלה לא מצינו גם אכסטזה דיוניסית. אלא שיש בהם כשרון על-טבעי לחזות נסתרות. רוהדה מתאמץ להוכיח, שאין אלה אלא מבארי-אותות מלומדים, מפני שהוא מבחין, בעקבות הקדמונים, רק שני סוגי „רואים”, ובאמת הם שלשה, אף על פי שאחר כך כאילו נבלעו רואי הבהירות בסוג הנביאים האכסטטיים¹¹¹. ביחוד ברור הדבר מן הספור על דבר טירסיאס: נשמתו של טירסיאס בשאול אינה רואה, כמובן, שום אותות; אבל מיד אחרי שהיא שותה מן הדם כח „הראיה” שב אליה והיא מגידה לאודיסיאוס את עתידותיו¹¹². אין כאן איפוא לא ראית אותות ולא אכסטזה אלא „ראית בהירות” על-טבעית. ואמנם, לפי אגדה אחת טיהרה אתונה את אזני טירסיאס, ואז התחיל שומע שיחת עופות. מלבד זה הוא בן הנימפה חריקלו¹¹³. הוא איפוא רואה מבטן. אפיני ביחוד הספור על מלמפוס, אביה האגדי של משפחת רואים ונביאים: מלמפוס נרדם, הנחשים לקקו את אזניו בלשונותיהם, וכשקם הבין שיחת עופות. מפי הצפרים נגלו לו עתידות בני האדם. אחר כך למד את הנחש עפ”י קרבי הקרבנות. לבסוף נקרה עליו אפולון, ומאז נעשה מלמפוס לטוב שברואים¹¹⁴. סגולת הראיה באה איפוא בעיקרה ממגע לשונות הנחשים, ולפי מהותה אינה החכמה להבין באותות אלא כשרון על טבעי לחוש נסתרות. גם לאֶבְנוֹס נתנה מתנת הנבואה

רואה בחזון לא רק את העתיד אלא גם את העבר: את רצח יֵדְרִי תיאסטס (איסכילוס, אנאמנון, 1095 ואילך, 1217 ואילך). גם הסיבילה מדברת על העבר. מסחרי בראשית מודיעה גם הוליה הנרמנית.

109 איליאס ז', 43—53.

110 אודיסיה כ', 350 ואילך.

111 אפלטון וכן ציצרון מבחינים רק בין ראית האותות ובין הנבואה האכסטטית. פלוטרכ, II, De vita et poes. Hom., 212, מונה את הלנוס ואת תיאוקלימנוס בין הנביאים האנתוזיאסטיים. ציצרון מונה את הלנוס בין רואי האותות (עליו נסמך רוהדה, שם, ע' 57, הערה 3, ועיין שם, ע' 56, הערה 8). גם הסתלקות בין רוהדה וולקר בענין זה (עיין שם, ע' 56, הערה 8) עומדת על החלוקה ההיא.

112 אודיסיה, י"א, 90 ואילך.

113 אפולודור, III, 4, 4.

114 אפולודור, I, 9, 11, השוה שם, שם, 12: מלמפוס שומע שיחת תולעים: לומד

מפי הנשר.

בבת אחת אחרי שנתעור¹¹⁵. על סוג גלויי העינים יש למנות גם את פיניאוס: פיניאוס רואה בסתריות בלי אכסטזה ובלי כל גלוי אלהים וגם בלי אותות אלא בכח צפיתו הנבואית. כך הוא מכיר בכחו זה את הארגוני־בטים, למרות היותו עור¹¹⁶.

האידיאל האלילי של הנביא־הרואה מסוג זה כאילו נתגבש בדמותו של אפולוניוס מטיאנה, כמו שהאידיאל של הנבואה האכסטטית נסתמל בסיבילה. פילוסטרטוס, סופר קורות אפולוניוס¹¹⁷, מתאמץ לאחד בו את כל מעלות החכם העל־טבעי ואיש הנסתרות. אבל אין הוא מונה בו את מדת האכסטזה והשגיון. כמו כן אין אפולוניוס נבון־נחש סתם, שלמד את חכמת הנחש ואת דרכי הנחש וידע להשתמש בהם בהצלחה. כמו כן אין הוא איש־אלים השואב ידיעותיו מפי אל או דימון. אמנם, פילוסטרטוס המתאר את אפולוניוס כחכם הידע כל מדע מספר גם על זה, שאפולוניוס היה בקיא בחכמת הנחש וגם התהלך עם האלים¹¹⁸. אבל כל המעלות האלה אינן עיקר מהותו. חכמתו המנטית היא לא חכמה קנויה בלמוד ואמון ולא סוד אלים, אלא היא כשרון נפשי טבעי, שנחפתח ועלה לידי שלמות על ידי למוד פילוסופי ובעיקר — על ידי חיים פילוי־סופיים. אפולוניוס הוא הגשמת האל־הנביא פרוטיאוס, ואף גדול הוא ממנו¹¹⁹. הוא מבין את כל הלשונות בלי למוד. הוא גלוי עינים: הוא מכיר את מחשבות האדם ומבחין בגלגולים. כירחם, החכם ההודי, וכפית־גורס הוא זוכר את קורותיו בגלגוליו הראשונים¹²⁰. הוא מסוגל לראות בעיניו מה שנתן לראות רק לגלויי עינים (כגון בעלי החי המנטיים): הוא רואים אלים והרואים, הוא מבחין רוחות, שלבשו דמות אדם. באפסוס הכיר את רוח המגפה בדמות עני לבוש קרעים וצוה לסקלו¹²¹. בלי כל גלוי אלים

115 הרודוס ט', 92.

116 עיין: Apollonii Rhodii Argonauticorum libri quatuor, ספר ב', שורה 212 ואילך.

117 עיין: Philostratus, Vita Apollonii, שמונה ספרים.

118 אפולוניוס כתב ארבעה ספרים על האסטרונומיה (שם, III, 38). הוא למד את

נחש העופות בערב (I, 20). הוא פותר חלומות (I, 23) ומבין באותות (I, 22). הוא

יודע לנחש על פי עשו הקרבן (I, 81; V, 25). מלבד זה הוא גם מעלה פתים (IV, 11) ועושה כל מיני נפלאות. אפולוניוס גם מתהלך עם האלים ונועץ בהם (I, 18—19)

ומודיע מה שגלוֹ לו האלים (V, 6, 12, 37 ואילך).

119 שם, I, 4.

120 I, 10 ועור; III, 16, 19 ואילך; V, 42; VI, 5, 11.

121 IV, 10.

הוא יודע עתידות ורואה את המתרחש במרחקים¹²². לא ב„נבואה“ אלא ב„חכמה“¹²³. פילוסטרטוס משתדל להסיר מעל אפולוניוס את ההאשמה בכשוף (אף על פי שהוא בעצמו תולה בו מעשי כשפים), ומפני זה הוא מכניס אותו עד כמה שאפשר תחת כנפי האלים. אבל ברור, שהוא מיחס לאפולוניוס עצמו מעלה אלהית וחושב, שאת הנסתרות הוא יודע בכח עצמו. השקפה זו הוא גם מנסח כמה פעמים. ירחס, רבו ההודי של אפולוניוס, בדברו על „חכמת דעת העתידות“, אומר, שהעוסקים בה נעשים „אלהים“ על ידה. הוא חושב את „האיש היודע מעצמו מה שצריך לשאול מאח האלהים“ למאשר בכל „ולשוה בכחו עם אפולון הדלפי“. הנביא האמתי הוא האיש „אשר ישמע את עצמו ואת שלש־הרגלים אשר בחזרה“¹²⁴. אפולוניוס יודע עתידות בגלל ה„איתר“ שבנפשו¹²⁵. החיים הטהורים ברוח פיתגורס ממלאים את העינים אור ונותנים בהן כח לראות נסתרות¹²⁶. בנאומו לפני דומיטיאנוס קיסר אומר אפולוניוס, שהוא רואה את הבאות בכח תושיו האיתריים. הוא רואה את הבאות כמו „באור האספקלריה“. כי החכם רואה את הבאות כמו האלים עצמם, אם גם לא כל כך מהר כמותם. ההבדל הוא הדרגי: האלים רואים את העתידות, בני האדם — את ההווה, החכמים — את המתרגש לבוא¹²⁷.

הרואה־בהירות העממי מופיע איפוא כאן לפנינו בדמות חכם פיתגוראי. מכל מקום ברור, שאפולוניוס אינו מגיד דבר אלהים בשום בחינה, אלא רואה המכיר עתידות ונסתרות בכחו המנטי הפנימי, הטבעי.

האידיאה הכוללת של ההתנבאות האלילית למיניה היא איפוא, שההתנבאות יסודה בסגולה נפשית מיוחדת להכיר ולדעת עתידות ונסתרות באופן בלתי אמצעי, אינטואיטיבי. סגולה זו היא „אלהית“. היא נתנה על פי רוב לנחלה לאלים ורוחות, והאדם יכול לזכות בה בחסדם או בכח

122 IV, 43; V 30; VI, 3 ועוד.

123 לא על ידי „מנטיקה“ אלא על ידי „סופיה“, שהוא סגולה לחכמים: IV, 44.

124 III, 42. על שלש־הרגלים ישבה הפיתיה ברלפי על פי המערה המנביאה.

125 שם.

126 VI, 11.

127 VIII, 9. וכן מסכם אבסביוס (בפרק ח' של ספרו, שכתב נגד פילוסטרטוס וחייורקס, שהשווה את אפולוניוס לישו הנוצרי) את השקפת פילוסטרטוס על אפולוניוס, שהוא היה, לדעתו, אל מן האלים ושהיתה לו סילדות „ידעת עתידות טבעית“, שלא קנה אותה מתור למור.

אמצעיו המגיים. אבל היא מדומה גם כסגולתו הטבעית של הנביא. וזה המכריע: הנבואה האלילית אינה גלוי רצון אלהי שליט או הכשרה לקבל גלוי זה, אלא — כשרון אקטיבי להכיר נסתרות, בעצם — בלי זיקה לרצון אלהי. ואף האלהות אינה משמשת מקור ראשון לגלוי נבואי, אלא היא גופה „מתנבאת“, היא גופה רואה נסתרות בכשרון נבואי מיוחד, שנחלה בין שאר הסגולות מן הזרע האלהי. מן הסגולה הזאת יכולה היא להאציל על האדם. אבל ביסודה אין זו תלויה בה, אלא בהויה הקדמונה, שממנה נולדה האלהות. על עצמאות וקדמות הסגולה הזאת לפי האידאה האלילית, על שרשה הקדמון העל-אלהי מורים כמה וכמה ענינים. קודם כל: הנבואה אינה נובעת דוקא ממקור האל השליט העליון או הבורא, אלא היא סגולה „טבעית“ מיוחדת של אלים ורוחות וגם של בעלי חי מיוחדים (ותלויה היא גם בטבע החומר, כמו שנראה מיד). אגני ההודי הוא כהן ורואה¹²⁸. הרוחות, שהקוסמים אצל העמים הפרימיטיביים באים במגע אתם ומקבלים מהם את נבואתם, אינם על פי רוב האלים המושלים. לכהינים של הערבים יש „צאחבים“ מיוחדים להם המגלים להם נסתרות ועתידות. האלה הנביא המיוחד ביון הוא אפולון, שני לו וקרוב לו דיוניסוס-בקחוס. ואף על פי שמצינו, שזיאוס עורר את כח הנבואה באפולון ושאפולון אמר רק מה שזיאוס שם בפיו¹²⁹, אין זאת אומרת, שחכ הנבואה בא רק מאת זיאוס. לפני אפולון היתה המנבאה הדלפית מקום משכנה של גיה, האלה הקדמונה; ממנה עברה לידי תמיס בתה; ממנה — לפויפה אתותה; פויבה הורישה את מקומה לאפולון¹³⁰. גיה מתחרה באפולון הדלפי ומגלה את מסתרי האלים בחלום לבני אדם¹³¹. גיה ואורנוס נבאים לקרונוס עוד לפני שנולד זיאוס¹³². תמיס ופרומתיאוס יודעים על זיאוס סודות, שלא נגלו גם לו¹³³. פרומתיאוס נבא ליו, אהובת זיאוס, מה תהיה אחריתה¹³⁴. פרוטיאוס, ניריאוס ובנותיו הם אלים-נביאים, שמקור כח-נבואתם בא מיסודם — מיסוד המים, שבהם הם שוכנים. נביא הוא גם דיוניסוס. לא שהאלהות העליונה מתגלה לו ומגלה לו את רצונה, אלא

128 ריגורה I, 4 (עיי' הערת גלרנר לפסוק זה).

129 אייסכילוס, אבסנידות, 16 ואיפך.

130 שם, פתיחה.

131 אברופידס, איפינייה בטברים, 1234 ואיפך.

132 הסיור, תיאוגוניה, 483 ואיפך; 801 ואיפך; אפולודור, ביבליותיקה, II, 2, 1.

133 אייסכילוס, פרומתיאוס, 210 ואיפך, 755 ואיפך, 768 ואיפך, 907 ואיפך.

134 שם, 785—878.

שהתעוררות הבקחית, שהוא מקורה ושממנו היא שופעת, היא היא המכשירה אותו ואת עובדיו להתנבא, בה בעצמה גנוזה סגולת הנבואה.¹³⁵ אפילו אפולון עצמו הוא נביא המתנבא מתוך „התעוררות בקחית“.¹³⁶ אורפיאוס מתחרה בנבואה עם אפולון¹³⁷. כח אחד הוא הפועל באל ובנביא האנושי. בתקופת ההלניזמוס המצרי נעשה הרמסיות, אלהי החכמה והכשפים, גם לאל מובהק של הנבואה.

להלן: ההתנבאות האלילית אינה מתנת־חסד התלויה באלהות המתגלה וברצונה הפועל בכל רגע ורגע, שפע השופע על האדם ברצונה, אלא היא סגולה מתמדת, שנתנה לאדם הנבחר, כשרון טבעי, דוגמת כשרון החכמה. גם עד כמה שההתנבאות נתלית במצב־נפש מיוחד, באכסטוזה „בקחית“, אין היא חסד אלהי התלוי ברצון עליון, אלא היא מדומה ככשרון טבוע בנפש, שצריך לעוררו ולהפעילו. הפועל הוא האדם: הוא המוריד על עצמו את השפע האלהי, הוא המתחבר ומדבק באלהות, הוא המשלח את נפשו לבין הרוחות לשמוע שיחותיהן וכו'. ההתנבאות האלילית תלויה באמצעי־גרוי חיצוניים: ברקוד, בניגון, בהשכרה וכו'. באלה מקור הפעלת הסגולה הנביאית. ובאמת, לפי השקפה קדומה גלום באמצעים אלה, ולא ברצון האלהות, הכח האלהי המנביא־בעצם, המעורר את הסגולה הנבואית שבנפש (עיין על זה עוד בסמוך).

סמל לתפיסה האלילית היסודית הזאת היא האמונה הפרימיטיבית, שהקוסם־הנביא נעשה הוא עצמו אל או שנפשו מתמזגת עם האל. הסגולה „האלהית“ שבנפשו יוצאת מן הכח אל הפועל בתמורה זו. זאת היא אחת מצורות האמונה האלילית באפותיאוזה של האדם. בטוי בהיר אחר של התפיסה הזאת היא התיאורגיה: הקוסם יכול להכריח את „האל“ בלהטיו להשתכן בתוכו ולהנביאו. הכח האלהי הוא איפוא ברשות הקוסם־הנביא. בטוי אחר היא ההשקפה הערבית על הנבואה: הרוח הוא „ידיד“ הנביא, בן לויתו, בעצם — סמל סגולתו האישית הטבעית, כמו שהשירה, הנובעת גם היא ממקור הגיין, היא סגולתו המתמדת של המשורר. כמו כן אתה מוצא, שלפי אמונות היוונים אפולון מקדש את נביאיו פעם אחת לכל ימי חייהם, ומאז אינם תלויים עוד באמת בו. קלכס, טירסיאס, מלמפוס, הלנוס, קסנדרה וכו' אינם נזקקים לאפולון או לאל אחר ואינם שואלים בהם,

135 אבריפירס, בקהנטיות, 298 ואילך.

136 עיין להלן, ע' 392.

137 עיין למעלה, הערה 82.

אלא הם מתנבאים בכח מתנת הנבואה, שנתנה להם. הרואה יכול אפילו להשתמש במתנת הנבואה נגד רצון האלים. פניאוס השתמש לרעה בכח הנבואה, שנתן לו אפולון, וגלה לבני אדם את מסתרי האלים. זיאוס הטיל עליו עונש אכזרי (זקנה מופלגת, עורון, ההרפיות מונעות ממנו מאכל), אבל כח הראיה הנבואית לא ניטל ממנו¹³⁸. לפי נוסח-אגדה אחד סמאואאליים את טירסיאס, מפני שגלה את מסתריהם לבני אדם¹³⁹. אבל טירסיאס הוא בן-נימפה, כשרון הנבואה שלו הוא טבעי, ואת הכשרון הזה אי אפשר היה ליטול ממנו. על קסנדרה כעס אפולון על שלא נתנה לו את דודיה. הוא הטיל עליה את העונש, שאיש לא יאמין בנבואותיה¹⁴⁰, אבל את כח הנבואה לא נטל ממנה. כי הנבואה (הראיה וגם הנבואה האכסטטית) היא כשרון טבעי, למרות מה שהיא נחשבת למתנת אל. טבעית היא לאדם הרואה כמו שהיא טבעית לאל הרואה או לבעלי החי המנטיים. היא „חוש“ טבעי. קסנדרה תשה בריח הדם, שאשמתו רובצת על בית אגממנון, „ככלב ציד“¹⁴¹. אידיאה זו מסתמלת ביתוד בטפוס „הרואה בהירות“, שדברנו עליו למעלה, הרואה נסתרות בעיני רוחו בכח כשרונו הטבעי, בלי אכסטוז, כגון טירסיאס בשאול. סגולת הראיה נתנת לרואה מסוג זה ככשרון טבעי-מתמיד על ידי הכשרת חושי. אתונה מטהרת את אזני טירסיאס ונוטעת בהן את הכשרון לשמוע נסתרות. מלמפוס מקבל סגולה זו ממגע לשון הנחשים. זיגפריד — מטעימת דם פפניר.

מפני זה אתה מוצא, שכשרון הנבואה מתגלה לפי מושגי האלילות, מדור לדור; הוא איפוא כח טבעי בורע. האל מוסר את כח הנבואה לזרעו. וזה סימן גדול ומכריע. אין כאן „גלוי אלהים“ אלא הנחלת כח וסגולה. גיה, תמיס, פרומתיאוס הם שלשלת של אליים-נביאים. אפולון הנחיל את סגולתו כרופא-נביא לאפס בנו¹⁴² (וכן את סגולת הרפואה לאסקלפיוס). לקסנדרה נתן את מתנת הנבואה מתוך אהבה אליה ומפני שהבטיחה לתת לו את דודיה. באגדה זו יש רמז לקנין סגולת הנבואה על ידי מגע ארוטי עם האלהות¹⁴³. טירסיאס הוא בן נימפה. יון ידעה משפחות נביאים, שמתנת

138 לפי ספרו של אפולוניוס טרודוס בספרו ה"ל, הלס ב', שורה 182 ואילך.

139 אפולודור III, 6, 7.

140 אייסכילוס, אגממנון, 1202 ואילך.

141 שם, 1093, 1184, 1309—1311.

142 אייסכילוס, המתחננות, 260 ואילך.

143 השוה האגדה ההלניסטית-המצרית המאוחרת על איסיס, שקנתה חכמתה מאת

אל כשכר דודיה, עיין למעלה. לפי המסורת, שמוסר אוריגנס, האמינו, שרוח אפולון

נוחל את מתנת הנבואה. פורפיריוס מזכיר את המנהג לאכול אברים ידועים של צפרי הנחש: האוכל מהם נעשה „נביא כאלהים”¹⁵¹. פילוסטרטוס מספר, שהערבים ויושבי פרקה של הודו אוכלים מלב או מכבד הנחשים, ועל ידי זה הם נעשים מבינים שיחת עופות ושומעים את מנבאיהם¹⁵². מגע לשון הנחשים פקח את אזני מלמפוס.

ולפיכך אתה מוצא, שהאלילות יודעת גם את האליהמת נבא. האל הוא לא רק קוסם ומנחש, מטיל גורל, רואה באותות, שואל במתים, חכם ורואה עתידות ונסתרות בכשרונו המיוחד אלא הוא גם מתנבא, שרוי במצב אכסטטי. דיוניסוס הוא עצמו „מנטיס”. בשכרון הבקחי יש הרבה כוחות מנטיים, ולפיכך כשהאל המתנבא הזה נכנס בגוף האדם הוא מדובבו עתידות¹⁵³. אפולון הוא „מנטיס”, מעוטר זר דפנא, שרוי בהתעוררות בקחית¹⁵⁴. גם פרוטיאוס מתנבא, כנראה, מתוך התעוררות אכסטטית¹⁵⁵. האידיאה הזאת היא אפינית מאין כמותה לאלילות. היא מפיעה אור בהיר על תופעה דתית חשובה ביותר — על הנבואה בבחינתה האלילית, ואנו רואים ביחוד מכאן, מה יסודי הוא ההבדל בין האלילות ובין האמונה הישראלית. הנבואה האלילית, ה„אינספירציה” האלילית, אינה מצב מיוחד של האדם, התעוררות נפשו הבאה מכח המגע המסתורי עם האלהות, אלא היא מדומה גם כמצב האלות עצמה, התעוררות האלהות המדבקות גם באדם, הפועלת באדם מכח המגע עם האלהות. „השכרון הבקחי”, המכשיר להתנבא, תוקף את האלהות, והיא מאצילה ממנו על הנלוים עליה. דיוניסוס מתהולל גם הוא בקהל חסידיו ו„מתנבא” אתם. אפולון הוא עצמו „בקחי”, ולפיכך הוא משפיע שפע בקחיות על נביאיו. באידיאה זו הכל גלום. גם בנבואה האלילית האלהות אינה מודיעה את רצונה אלא את ידיעתה, שנקנתה גם לה בתזון ובאכסטזה. האלהות מתנבאה ב„מצב” מסויים, בעזרת גורמי-כח שמחוצה לה: היין, המחול, הנגון וכו'. והנביא אף הוא נעשה „אל”, מדבק באל, ואין מחיצה בין האל ובין האדם.

הנחש האלילי לצורותיו השונות אינו איפוא ביסודו הכרת גלויי

151 עיין: Propyrius, De abstinencia, II, 48

152 פילוסטרטוס, חיי אפולוניוס מטיאנה הנ"ל, I, 20; III, 9.

153 אבריופידס, בקחנטיים, 298 ואילך.

154 341 Aischylos, fragm. (אצל Nauck מהדורה א' — 332). עיין רוהרה,

Psyché, II, 60. וירגיליוס קורא לאפולון augur: 376 Aen. IV.

155 עיין וירגיליוס, IV Georgica, 450—452.

רצון האלחות, אלא הוא הכרת האותות, שבהם מתגלים נסתרות, או הכרת נסתרות בכח על-טבעי שבנפש. הכרה זו יכולה להיות „מגית“ בלבד, אבל יכולה היא גם להיות מגית-דתית, עד כמה שהיא תלויה בסיועה של האלהות או עד כמה שהיא מכוונת להכרת רצונה. גם בנחש מתבטאה איפוא האידיאה האלילית היסודית, שיש הויה עליינה על האלהות; בסודה של הויה זו האדם שואף לבוא, בדרך מגית בלבד או בעזרתה של האלהות, שלפניה הסוד גלוי וידוע.

הכרה זו באפיה היסודי של המנטיקה האלילית הובעה, כפי שרמזנו למעלה, גם בנסיגנותיהם של חכמי יון ורומא לבססה בסוס עיוני ברוחה של הכרת-העולם האלילית. בנסיגנות אלו אנו מוצאים, אמנם, גם שאיפה לבסס את המנטיקה על ההנחה, שהאלהות חפצה בטובת האדם ומגלה לו את רצונה מתוך כך. אבל גובר כוון אחר: לבסס אותה בסוס „טבעי“, להוכיח, שהיא מושרשת בהסתכלות בטבע התופעות או בסגולה מיוחדת של נפש האדם לראות נסתרות. במלים אחרות: לבסס אותה לא כגלוי אלהי אלא כהכרה אנושית.

אפלטון מבחין בין הנחש על-פי אותות ובין המנטיקה-בעצם — הנבואה — ונותן את היתרון לנבואה. כי נחש-האותות מיוסד על התבוננות השכל האנושי ועל ההכרה האנושית, מה שאין כן הנבואה, שהיא כרוכה ב„שגעון“, באותו השגעון, שממנו נובעת, לדבריו, גם השירה ושהרבה ברכה בו¹⁵⁶. ביסוד ההערכה הזאת מונחת הדעה, שנחש-האותות אינו שיטה של סימנים, שקבעה תאלהות להודיע על ידם את רצונה לבני אדם, אלא הוא פרי התבוננות ומחקר בטבע תזיונות העולם. אולם גם הנבואה אינה בעצם, לפי אפלטון, גלוי אלהים לאדם אלא — אופן-הכרה מיוחד במינו, אופן-הכרה לא-שכלי. הנבואה היא מין חוש מיוחד, שנתנה האלהות לאדם וקבעה מושבו באבר מיוחד — בכבד. הכבד הוא מושב הנפש הנמוכה, הבלתי-שכלית, מקור הדמויות והדמיונות. הכבד הוא האספקלריה של הנפש. השנה משקיטה את הכבד ומכשירה אותו לנבואה, כי באותה שעה אין לא למחשבה ולא להתבוננות כל השפעה עליו. לא בשכלו מתנבא אדם אלא דוקא בכח הנפש הנמוכה. הוא מתנבא רק בשעה ששכלו לקוי: בשנתו,

במחלתו, באכסטזה¹⁵⁷. לפי תפיסה זו הנבואה היא איפוא, אמנם, מתנת האלהות, אבל נטועה היא באדם מצד טבעו, כשאר סגולות הנפש, וטבועה היא אפילו באבר מיוחד. ולא עוד אלא שהיא הכשרה אנושית-כללית, אף על פי שלא בכל אדם היא יוצאת מן הכח אל הפועל. היא לא הכרת רצון אלהים אלא הכרת הנסתרות בחוש מיוחד.

תפיסה זו של אפלטון יכולה לשמש דוגמא לתפיסת המדע האלילי כולו. בעקבות אפלטון מבחין ציצרון בספרו על הנחש¹⁵⁸ שני מיני נחש: אמנותי (על פי אותות) וטבעי (בחלום ובנבואה)¹⁵⁹. ואף על פי שציצרון מבסס את הנחש, ברוח הסטואה, גם על האמונה בהשגחה אלהית ומביא עליה מופת גם „מן האלהים“¹⁶⁰, עיקר דעתו היא, שהנחש הוא „אמנות“ (או חכמה) וכשרון „טבעי“. יש באדם „כח“ או „טבע“ להכיר עתידות על יסוד הסתכלות והבחנה בתזיונות הטבע או מתוך מין חוש (אינסטינקט) והרהר אלהית¹⁶¹. נחש האותות מיוסד על נסיון, שנעשה במשך זמן ארוך מאד: על ההסתכלות באותות ובמאורעות הבאים אחריהם תמיד. כשאר האמנויות (או החכמות, המדעים) היא מיוסדת על ההסתכלות הנסיונית ועל האומד¹⁶². הנחש הוא איפוא מדע ממדעי הטבע. ציצרון מביא דוגמא מחכמת הרפואה, שקבעה את טבע הצמחים, מהבחנת האותות שלפני הסערה, מקרקור הצפרדעים לפני הגשם¹⁶³. והוא אומר גם בפירוש, שהטבע יכול לסמן עתידות גם „בלי אלהים“ ושאנו יכולים לנחש על יסוד הנסיון גם בלי אמצעות האלהות¹⁶⁴. גם את החלום ואת ההתנבאות הוא מבאר כפרי סגולות טבעיות של הנפש וכפרי השפעות טבעיות של החומר המכשירות את הנפש לחזות נסתרות — אמנם, הוא רואה את הכחות הטבעיים האלה כ„אלהיים“. בחלום הנפש נפרדת מן הגוף, מזודגת לעולם הרוחות, ולפיכך היא נעשית מסוגלת לצפות נסתרות¹⁶⁵. ההתנבאות מושרשת במין כח אלהי לחזות עתידות הטבוע בנפש. הכח הזה מתלקח

157 אפלטון, טימיוס 70 — 72.

158 Cicero, De divinatione, שני ספרים.

159 שם, ספר א', סעיף 6 — השוה למעלה, ע' 360.

160 שם, סעיפים 38, 51, השוה המופת a deo בשם פוסידוניוס, סעיף 55 ואילך.

161 שם, סעיף 6.

162 שם, סעיפים 7, 14, השוה 40, 57.

163 סעיפים 7—8.

164 סעיפים 6, 49.

165 סעיף 30, השוה 51, 57.

ונעשה „התלהבות“ בשעה שהנפש נפרדת מן הגוף מתוך המגע עם הכחות האלהיים¹⁶⁶. הכחות האלהיים נטועים בכל, לפעמים בטבע האדם ולפעמים — במעורות האדמה. הכח היוצא מן האדמה מעורר את נפש הפיתיה בדלפי להתנבא, סגולה טבעית-פנימית — את הסיבילה. כי השפעות האקלים על טבע האדם היא עובדה. ויתכן, שהמנבאה בדלפי ירדה ממעלתה, מפני שדלל כח המערה הדלפית ברבות הימים. שהרי אנו רואים, שמעיונות עשויים להתיבש¹⁶⁷. נחש האותות עומד על הנסיון, הנחש הטבעי — על קרבתנו לטבע האלהי, על הכח האלהי שבנפש¹⁶⁸. — המנטיקה עומדת איפוא לא על גלוי רצון האלהים אלא על הכח הטבעי או האלהי של האדם להכיר נסתרות.

השקפות אלה וכאלה רווחות במדע האילי גם בדורות מאוחרים, ביחוד בפילוסופיה הניאואפלטונית.

פלוטרכוס משתדל לבאר את הנבואה כפרי טבעה הדמוני-האלהי של הנפש: כמו שהרוחות צופים נסתרות כך גם הנפש הכלואה בגוף¹⁶⁹. הכח הדמוני-האלהי העמום הזה הטבוע בנפש יוצא אל הפועל בחלום או על ידי קידושי המיסטריות המטהרים את האדם מן הגשמיות. ביחוד הוא מתעורר במצב האכסטזה. הוא עשוי להתעורר בהשפעת גורמים אקלימיים שונים על נפש האדם¹⁷⁰. פלוטרכוס, מיסד האפלטוניות החדשה, בסס את המנטיקה על „הסימפתיה העולמית“ או, כמו שהוא אומר, „שתוף-הנשימה“ העולמי (ה„סימפנויה“), הכח המחיה ומאחד את העולם. פלוטרכוס אומר, שהכוכבים משרים או מסמנים את העתידות, אבל אין הם משפיעים על התופעות. הכוכבים אינם אלא „כאותיות כתובות בשמים“. בהם משתקפת ההתרחשות העולמית. כי העולם דומה לחי, שבגלל אחדותו הפנימית כל המתרחש בתלק ממנו נרשם וניכר בחלקיו האחרים. כל העולם כולו מלא אותות, בכל יש ניכרים אותות היש וזולתו, והחכם הוא הלומד להכיר את המסומן מתוך סימניו. מפני זה אנו מוצאים גם במעוף הצפרים ובתנועת בעלי חי אחרים אותות העתיד¹⁷¹. הנחש עומד איפוא על חזק טבעי-אורגני ולא על מתן-אותות של אלים. תלמידי פלוטרכוס הולכים

166 סע' 31.

167 סעיפים 19, 36.

168 סע' 49.

Plutarchus, De def. orac. סע' 34.

170 שם, סעיפים 40—41.

171 Plotinus, Ennead. ספר ב', III, 1 ואיז', ביחוד 7.

בעקבותיו, אף על פי שיש מהם (ימבליכוס ופרוקלוס) התופסים את הנחש כפתרון אותות-האלים. השקפה כזו של פלוטינוס על נחש-האותות הובעה בספרו של פילוסטרטוס (חיי אפולוניוס מטיאנה) על הנבואה. על ידי חיים פיתגוריים יכול האדם, שיש לו הכנה טבעית, לזכך את חושי ואת נפשו ולהגיע לדרגת נבואה. הנביא הוא החכם הבריא בגופו, שאין כתמים בנפשו, שנפשו מלאה „איתר“, ועיניו מלאות אור חושף נסתרות. זוהי מעלה קרובה למעלת האלים¹⁷². כי האיתר, היסוד החמישי, הוא גם „מקור האלים“¹⁷³. התכח-הנביא, שהגיע לדרגה זו, שוה במעלה עם אפולון¹⁷⁴. באפולוניוס מטיאנה נסתמל האידיאל של הדורות ההם. נבואה, שהיא חכמה ודעה עליונה, העושה את האדם „נביא כאלהים“, זהו אחד מן האידיאלים של האלילות בסגנונה הפילוסופי.

5. הפולחן

אפיו הכללי של הפולחן האלילי

מדתו המובהקת של הפולחן האלילי היא לא היותו עבודת אלים רבים או עבודת רוחות (או „קדושים“ וכיר^ב) אלא — הערכת הנימוס הפולחני ככח-פועל עצמי, כגורם המשפיע (על האלהים או על ההויה) בתוקף סגולה הגלומה בו מצד עצמו, סגולה בלתי תלויה באלהות. הפולחן האלילי אינו גלוי רצונה העליון והחפשי של האלהות, ותכליתו היא לא להביע ולסמל את כניעת האדם לאלהים, אלא הוא שיטה של נימוסים, שיש בהם כח טמיר הטבוע בהם והנובע ממקור אותה ההויה העל-אלהית, שגם האלהות היא חלק ממנה וכפופה לחוקיה, ושתכליתם להשפיע שפע של טוב או רע באמצעות הכח ההוא. הפולחן האלילי אינו מבוסס ברצונה של האלהות אלא בהכרת סגולות טמירות מסוימות של ההויה. הפולחן האלילי מבקש להפעיל כחות מגיים הגלומים בחומר מסויים (בבשר הקרבן, בדם, במנחה, בסמי קטורת, בשמן, במים, באש, באבן וכר^ב), בפעולות מסויימות (בתנופות יד, במחול, בתהלוכה, בנגון, בלחש, בתפלה, במעשה דרמטי וכר^ב), בצורות מסוימות (במספרים, בזמנים, בתבניות מקום, בצבעים, בסדרי פעולה, בדמויות וציורים, בסמלים, כגון:

172 פילוסטרטוס, חיי אפולוניוס, III, 42; VI, 11; VIII, 9.

173 שם, III, 84.

174 חשווה למעלה, ע' 387.

סמל החיים המצרי, סמל הוכרות וכו'). את ההפעלה הזאת אפשר לבצע באפנים מסויימים וקבועים, שנגלו לירדעי רזי ההויה.

בפולחן האלילי יש תמיד יסוד מגייבעצם: עד כמה שהוא מכון להשפיע את השפעתו בלי כל זיקה לאלהות או גם מתוך כפית האלהות ושעבוד רצונה. בבחינה זו הפולחן האלילי נכנס לתחום הכשוף, שדברנו עליו למעלה. אולם בפולחן האלילי אנו מוצאים את תכונתו היסודית האמורה גם עד כמה שהוא מכון כלפי עבודת אלים, עד כמה שהוא בא לרצות את האלים או לבקש לו טובה באמצעותם לא בהכרח וכפיה. סימנה המובהק של עבודת האלים האלילית הוא: הנימוס הפולחני מערך בה כפעולה, שיש לה חשיבות בתייה של האלהות. הפולחן האלילי הדתי אחז לא ברצונם אלא בחייהם של האלים ובגורלם: בהולדתם, בגדולם, בזוגם, בפריהם, במזונם, במלחמותיהם, ביצירתם, במותם, בתחיתם וכו'. זוהי הבחינה המיתולוגית שבפולחן האלילי. הפולחן האלילי הוא מפני זה פעולת-גומלין בין האדם ובין האל. תכליתו להביא שפע טובה לבני אדם, אבל את תכליתו זו הוא משיג על ידי שפע הטובה, שהוא משפיע משלו על העולמות העליונים. האדם האלילי אינו רק מבקש טובה מאלהיו: הוא גם עומד לימין אלהיו ומגביר את כחו וחיוו בנימוסי פולחנו. זהו חותם האלילות.

אפיו המיתולוגי של הפולחן האלילי מקורו באידיאה האלילית היסודית, שהאלהות אינה ראשית ושורש ההויה אלא שהיא גופה נולדה מן ההויה הקדמונה ושהיא תלויה בכחותיה ובחוקיה. בשני כוונים משפיעה אידיאה זו על הפולחן. קודם כל: האלים כפופים לחוקי-ההויה עליונים. החוקים השולטים בכל הטבע שולטים גם בהם: הם נולדים, גדלים, מזדווגים, מזדקנים, זקוקים למזון, מחליפים כת, סובלים, מתים וכו'. ועל ההתרחשות הזאת בחיי האלים יכול הפולחן להשפיע, לפי התפיסה האלילית. מלבד זה: שניות הטוב והרע, האור והחושך, החיים והמות שבטבע אחוזה בשניות הטוב והרע ברשות האלהות. האדם נלחם נגד הרע, ובמלחמה זו הוא נשען על האלים, אלהי הטוב. אולם המלחמה הזאת היא גם מלחמת האלים עצמם. כי הטוב והרע אינם תלויים זה בזה: לשניהם שורש בהויה הקדמונה. גם האלים מוכרחים להלחם על נפשם עם כחות הרע והחושך, עם כחות הטומאה הדמוניים. האלים ובני האדם הם איפוא בעלי ברית במלחמה אחת. אמצעי הפולחן הם — אמצעים אלהיים להלחם בכחות הרע והטומאה. גלל והמציאר אותם האלים בחמתם ובידיעתם את רזי ההויה. אבל גם האלים עצמם זקוקים לאמצעים אלה. בני האדם והאלים עומדים במערכה

אחת נגד גזרות גורל ההתהוות והכליון ונגד נכלי העולם הדמוני האויב לאל ולאדם.

הקרבתן והחג

בקביעת טעמו ומהותו של הקרבן, היסוד העיקרי של הפולחן העתיק, נחלקו החוקרים ביניהם. מימות טיילור נסו נסיונות שונים לתפוס את מהותו של הקרבן תפיסה מדעית. טיילור הבחין שלשה טעמים בקרבן: מתנה, כפוד, ויתור-סגוף; ומהם הטעם הראשון הוא הקדום. מתוך כך נולדו שלש צורות הקרבן: המנחה או העולה, השלמים והסגופים למיניהם. רוברטסון סמית בקש לבאר את הקרבן ביאור טוטמיסטי. התכלית הראשונית של הקרבן היא: לחדש את קשר אחות-הדם המקשר את בני השבט זה עם זה ועם האלהות ועם בעל-החי הקדוש, הטוטם. בדרגה קדומה נחשב הקרבן עצמו לאלהי: הקרבן-האל נשחט ונאכל, וסעודת-קודש זו משתפת את בני השבט עם אלהיהם שתוף-בשר-ודם חדש. בדרגה מאוחרת דמו את האל משתתף בסעודת הקרבן עם בני שבטו לשם חזק קשר הדם שביניהם. תכלית הקרבן הוא איפוא השתוף. לפי זה יש לראות את השלמים, שעיקרם סעודת-קודש, כצורה הראשונית של הקרבן. את השקפתו של סמית קבלו חוקרים רבים, אף על פי שהיו ביניהם מי שהתנגדו לצמצום רעיון-הקרבן הראשוני ברעיון השתוף. שטדה, סמנד, לגרנג' מבחינים שלש צורות יסודיות של הקרבן: שתוף, מתנה, הזנה. יותר נכונה תפיסתו של ברטולט, המבחין גם הוא שלשה טעמים יסודיים של הקרבן: הזנה, שתוף, הגברת כח האל (הטעם ה"דינמיסטי" של הקרבן). אולם גם תפיסה זו אין בה כדי למצות את טעמי הקרבן לצורותיו השונות.¹

והנה מבלי לעמוד כאן על פרטי השאלה הזאת רשאים אנו לומר, שאפשר להבחין בדרך כלל שני סוגים בקרבנות ובנימוסים פולחניים:

1 טיילור, Culture, כרך ב', ע' 375 ואילך. מעין זה ספנסר, Sociology, כרך א', ע' 276 ואילך: שורש הקרבן הוא המנהג להניח מזון על קברי המתים. הקבר נעשה מקדש, המקום, שמניחים שם את המזון, נעשה מובח. ועיין: סמית, Religion, ביחוד 213 ואילך; שמדה, Theologie, ע' 156 ואילך; סמנד, Lehrbuch, ע' 145—188, השוה ע' 27; לגרנג' Études ע' 247 ואילך. את תורת סמית מבקר ושוילר ברתולט במכה"ע 1930, ע' 218 ואילך; עיין נגד סמית גם בורדיסין, Kyrios, חלק ג', ע' 634, הערה. סקירה, אם גם לא מדויקת לגמרי, על ההשקפות השונות על הקרבן עיין אצל ונדל, Cooper, ע' 3 ואילך. אבל צודק הוא בדעתו, שכל התורות כולן קצרות הן מלתפוס את שפע צורות הקרבן.

ואחריה, והם אוכלים ושותים ומשתכרים⁴. הם מתענגים, יוצאים לצוד ציד, מתעלסים באהבים וכו', והפולחן כאילו בא לספק את צרכי תענוגותיהם אלה. האלים יצרו את האדם, כדי שידאג להם ויכלכל אותם, בנו להם מקדשים לשכון ולהתענג בהם⁵. אדפה בן אאה מכהן במקדש ארידו, מכלכל את הבית במאכל ובמשתה, סוגר את המקדש בשעה שאאה עולה על יצועו⁶. אַתְנָה אומר לשמש: „את משמני כבשי אכלת, את דם שייתי שתתה האדמה“ וכו'.⁷ האלים נקהלים „כזובים“ לריח הקרבן של אתנפשתים⁸. האלים להוטים אחרי הקרבן והלכים אחרי בעל הקרבן „ככלבים“⁹. בחגיגה סדרו הבבלים משתאות־אלים: ערכו שלחנות לפני הפסילים, הלבישו וקשטו אותם, דאליכו אותם לבקורי־חג, לציד, רפדו להם יצועי־דודים, חגגו את חג חתונת האלים¹⁰ וכו', ודמו להם, שהאלים משתתפים בפועל במעשי החגיגות הפולחניות ובתענוגותיהן. האלים רוקדים מסביב לדוד השכר, ואחר כך הם רובצים להנאתם על שבילי המקדש¹¹. לדברי הרודוטס היתה אשה מזומנת לבל במקדשו, שנחשבה לאשתו ממש¹². — השקפות כאלה אנו מוצאים גם אצל היוונים. האדם חביב על האלים בגלל הקרבנות השמנים,

4 שיר הבריאה, סוף לוח נ', (האלים אוכלים להם, מבשלים שכר ושותים עד שתחם כרסם); לוח ו', 53 ואילך; עיין גרסמו, *Texte*, ע' 116, 123. האלים מזמינים את ארשכינל, מלכת השאול, לקחת לה את מנתה מן המשתה שלהם; נרגל וארשכינל, שם, ע' 211. ארשכינל אוכלת „מיט במקום להם“, שותה „מים ולוחים במקום שכר“, וכן שאר האנוכני (אלהי השאול): ירירת עשתר שאולת, שם, ע' 207. את האלים מזמינים ואומרים: „אכלו מעדנים, שחו ממתקים“. עיין: Blome, *Die Opfermaterie in Babylonien* und Israel (1894), ע' 11—12.

5 שיר הבריאה, לוח ו', שורות 6, 45 ואילך, 86 ואילך (גרסמו, שם, ע' 121 ואילך); לוח ד', שורה 11 (שם, ע' 116); וכן בקטע משיר הבריאה האשורי (קטע ב', שורה 23—24, גרסמו, ע' 135). השוה מייסנר, *Babyl.*, II, ע' 52, 68. 6 אגרת אדפה, גרסמו, קטע א, שורה 6 ואילך (ע' 144); קטע ב, שורה 50 (ע' 145).

7 אגרת אתנה, קטע ב', שורה 65 ואילך (גרסמו, ע' 238).

8 שירת גלגמש, לוח י"א, שורה 162.

9 שיחת האדון עם העבר, קטע ט', שורה 7 (גרסמו, ע' 286).

10 עיין סדר חג ראש השנה הבבלי, גרסמו, ע' 295 ואילך; חג האכיתו בתשרי באר, שם ע' 300 ואילך, ועוד; ועיין צימרו, *Neujahrsfest*, ע"ד חג חתונת באו, מייסנר, *Babyl.*, II, ע' 98; ע"ד חג נכו, שם, ע' 100.

11 משיר חנוכת בית מקדש, עיין Blome, בספרו *הנ"ל*, ע' 318.

12 הרודוטס, ז, 181—182, השוה למעלה, ע' 339.

שהוא מקריב להם¹³. האלים משתתפים בסעודת הקרבן, והם אוכלים לפעמים יחד עם בני האדם¹⁴. שולחנות עם מיני מאכלים היו נוהגים גם הרומיים לערוך לפני אלהיהם (לִקְטִיסְטֵרְנִיּוֹת), בלי ספק מתוך ההנחה, שהאלים נהנים מן המאכלים.

אולם אנו מוצאים באלילות גם תפיסה גבוהה ונאצלה יותר של מהות הפולחן. הפולחן נתפס גם כשיטה של נימוסים, שכח מסתורי צפון בהם להשפיע על העולם ולהגביר את הטוב או את הרע שבו. למרות הגון המגי של תפיסה זו, גבוהה היא מן האמונה, שהאדם צריך להאכיל ולהשקות את אלהיו. בדרגה זו של האלילות היסוד המגי והמיתולוגי אחוזים ושזורים יחד. האדם האילי מרגיש את עצמו שותף לאלים כבירים, שגורלו תלוי בגורלם. הוא מרגיש את עצמו לא מכשף עושה בלהטים סתם, אלא עובד אלהים בחרדת קודש. אלא שהוא מאמין, שלמעשי פולחנו יש, כאמור למעלה, ערך חשוב או גם מכריע בחיי האלים.

תפיסה כזו של הפולחן אנו מוצאים בדרגות התפתחות שונות של האלילות. אנו מוצאים אותה גם בדתות הטוטמיסטיות הנמוכות. הנימוס הרווח בין שבטי אוסטרליה והידוע בשם אֵינְטִישְיוֹמָה תכליתו להחיות ולהפעיל את הטוטם, כדי שפעולתו לא תפסק. לשם זה שופכים בני השבט מדמם על אבן-הטוטם הקדושה, מזמרים זמרי קודש מסביב לטוטם וכך¹⁵. יושבי מכסיקו היו מאמינים, שהאלים מזדקנים מתוך שהם מולידים תמיד גשמים ומזונות. כדי לחזקם חגגו אחת לשמונה שנים חג גדול. בחג זה רקדו מסביב למקדש טללוק, אלהי הגשם, קיימו נימוסים פראיים כדי לעודד ולחזק את האל¹⁶. לפי האגדה המכסיקנית נוצרו השמש והירח מקרבנות אלים. מפני זה זקוקים המאורות תמיד לקרבן, לאכילת לב-אדם ולשתית דמו. ולשם זה תקנו האלים את המלחמה, שיוכלו להקריב קרבנות מבין השבויים¹⁷. גם חגיגות „החתונה הקדושה“ של האלים, שאנו מוצאים בארצות רבות (בבל, פריגיה, יון, רומא, קרת חדשה, גרמניה וכו'), וכן חגי

13 עיין איליאס א', 39—41, 64 ואילך, דברי כהן אפולו: הקטור הביב ע5 האלים בגלל שוקי הפרים שנתן להם, שם כ"ב, 170; וכן להלן.

14 עיין שטנגל, Kultusaltertümer, ע' 87 ואילך.

15 עיין: (1925) Durkheim, La vie religieuse, ע' 471 ואילך.

16 Spence, The Myths of Mexico and Peru (1920), ע' 77.

17 עיין: (1920) Alexander, MAR: Latin-American, ע' 93—94, 80, ועיין הערה 22.

צלמיהזכרות, שהיו נושאים כדי להפרות בהם את האדמה¹⁸, הם מסוג פולחן זה. כמו כן נימוסי חגיגת מות האלים ותחיתם: חגיגת מות בל ותחיתו, חגיגת מות תמוז ותחיתו, חגיגת אדוניס וכי¹⁹. אצל עמים רבים אנו מוצאים את המנהג להרוג את האל (בדמות אדם או בעל חי) מאמן לזמן או שנה שנה, כדי להציל אותו מחולשת הזקנה (או מפגיעת כשפים העשויים להתיש כחו) וכדי שיקום לתחיה, צעיר ורענן. המנהג היה כרוך בנימוסים שונים. היו מכים את האל (לפעמים — בצמחי כשפים, להדיח מעליו השפעת המזיקים), ממתים, קוברים ומבכים אותו וכי ותוגנים אחר כך את תחיתו. צורה אכזרית ביותר לבש המנהג הזה בדת האצטקים של מכסיקו²⁰. גם קרבן-השתוף הטוטמיסטי במובנו של סמית הוא נימוס מגימיתולוגי ממין זה: האל ובני משפחתו האנושית עורכים סעודה משותפת מבשר הקרבן-הטוטם, ועל ידי זה מתחזק הקשר בין המשפחה ובין האל. הסעודה היא כאן ריטוס מסתורי הפועל גם בחיי בני האדם וגם בחיי אליהם. באלילות ההודית אנו מוצאים אולי את הדוגמא המובהקת ביותר לתפיסה המסתורית-המגית של הפולחן. הפולחן עלה כאן לדרגה של פעולה מסתורית, שיש לה ערך קוסמי. לא האכלת והשקאת אלים, אלא פעולת-רוזים, שעליה העולם עומד. לפי הריגודה שולחן-הקרבן הוא „הקצה האחרון של האדמה“, והקרבן הוא „טבור העולם“. הפולחן הוא מעל לאלים, בו האלים חיים, ובו הם יוצרים ומושלים. הפולחן הוא הריטוע, הוא סוד העולם וכחו הפנימי²¹.

18 עיין פרור, GB: The Magic Art (1917), כרך ב', ע' 129—155; Hepding, Attis, seine Mythen und sein Kult (1909) ע' 174 ואילך.

19 עיין גרסמו, Texte, ע' 320—322; צימרו, Neujahrsfest, ע' 14 ואילך; וכו עיין על דבר האל השומרי המת ליל אצל גרסמו, שם, 272—273; צימרו, שם; על דבר מרורד היורד שאולה, אל „קברו“ עיין אנרת אירה, אצל גרסמו, שם, 218—219. ועיין: פרור, GB: Adonis, Attis, Osiris, ע' 155 ואילך; הפדינג בספרו הנ"ל.

20 עיין פרור, GB: The Dying God, וביחוד ספרו: The Scapegoat, ע' V, 226 ואילך, 256 ואילך, וביחוד הפרק השביעי: „הריגת האל במכסיקו“. זוהי האידיאה המרכזית בספרו של פרור GB כולו, להראות את המסתעפויותיה והתלכשויותיה של האמונה הקדומה בכח הנואל שבמיתת האל ותחיתו ובהכרח להרוג את האל (לפנים — בדמות הנשיא או המלך, ואחר כך בדמויות אחרות, וגם בדמות „מלך אביו“, שנבחר לשעה ושמש „שעיר לעזאזל“), כדי לתדש את כחו. פרור מפליג הרבה מעמים למצוא רעיון זה גם בנימוסים, שיש בהם כוונה אחרת. אבל מתוך שפע התומר, שהוא מביא, ברור בכל זאת, שהריגת האל היא אידיאה אלילית יסודית. על דבר דאנת עובדי האלילים למיתת האלים ועל-דבר צורד האלים בפולחן עין גם דירקהיים, בספרו הנ"ל, ע' 494—495.

21 עיין: Deussen, Geschichte der Philosophie, כרך א', חלק א', ע' 110; אוילרברג, Veda, ע' 104 ואילך; לוקס, Kosmogonien, ע' 79 ואילך.

בין שני כחות אלהיים אלה משתקפת בפולחן האלילי.
אצל כל העמים אנו מוצאים את האמונה, שהמת וכל מה ששייך לו
הוא מקור טומאה וסכנה. המגע עם המת מסכן, שפע הטומאה דבק בנוגע
בו, הרוחות הרעות כרוכות אחריו. טומאת המת והחולה במחלות ידועות
מיוסדת באמונה זו בסכנה השופעת מהם. רוחות רעות דבקות במת ובחולה,
ולתהרר מהן ולהנצל מסכנתן אפשר רק על ידי נימוסים מסוימים — זוהי
אידיאה מרכזית של הפולחן הפרסי. במושג זה של הטומאה המסוכנת מושרש
גם מושג החטא האלילי. אצל הבבלים מושגי החטא, הטומאה והמחלה
כרוכים זה בזה. החטא הוא פשע ריטואלי או מוסרי, הוא גורם מחלה, והמחלה
היא טומאה. כי המחלה באה מאת הרוחות הרעות, רוחות הטומאה, בני
השאל, עבדי ארשכיגל, מלכת המת, ילידי הים או נשמות מתים, שנהפכו
לרוחות רעות, למזיקים.²⁵ אצל היונים אנו מוצאים את האמונה, שהרצח
מטמא את האדם ומביא עליו סכנה. רוח חמת או רוחות-גקס נוראות רודפות
אחרי להכריחו. הטומאה מדומה כמין שפע של זיהום הדבק ברצח והמאלח
את כל הקרב אליו ומסכן אותו. לטומאה זו אין תקנה אלא בחטוי ע"פ נימוס
מסוים.²⁶ אמונה כזאת או מוצאים גם אצל עמים רבים אחרים.²⁷ ממין זה הן
כל הטומאות, שאנו מוצאים אצל כל העמים האליליים על פני האדמה.
כזו היא טומאת האשה בכלל, טומאת הנדה, טומאת הנערה המתבגרת, טומאת
היולדת, הטומאה שביחסי מין, הטומאה שבבעלי חי ידועים, טומאת מאכלות
ידועים וכו' — כולן מסוכנות ומזיקות. דמי הנדה נחשבים אצל כל
העמים לטעונים סכנות רבות לאדם בגלל הכחות הדמוניים הגנויים בהם.
היולדת נחשבת אצל כל העמים לרבת סכנות.²⁸ הסכנה גלומה בעצמים
הטמאים עצמם, ומי שאינו נזהר בהם ניווק. הסורים האמינו, שהאוכל מיני
דגים אסורים לוקה במכות ונגעים.²⁹ המצרים האמינו, שהשותה חלב תזיר
לוקה בצרעת, כי החזיר טמא, מפני שהוא מזדווג בשעת כסוי לבנה.³⁰ שהיא

25 עיין ביחור: Morganstern, The Doctrine of Sin in the Babylonian Religion (MVA, 1905), x, 8. בטקסומות שונים. הרוחות הרעות נחשבות לפרקים לשליתי האלים או לכני האלים (ע' 7, 3), אבל באמת הן כוחות מויקים עומדים ברשות עצמם (שם, 3 ואילך, 9 ואילך) המסכנים לפעמים את האלים נופם.

26 עיין: רוהרה, Psycho, II, ע' 67 ואילך.

27 עיין פרזר, Taboo הנ"ל, ע' 165 ואילך, 169 ואילך.

28 פרזר, שם, ע' 145 ואילך וכן בספרו Folk Lore, III, ע' 128 ואילך; סמית, Religion, ע' 447 ואילך.

29 סמית, ע' 202, 448.

30 Plutarchus, De Iside et Osiride, סעיף VIII.

שעת התגברות הכחות הדמוניים. טומאת השרצים יסודה באמונה, שהם משכן הרוחות הרעות³¹. וכן להלן.

אולם הטומאה אינה רק סכנה לאדם; היא מושרשת בכחות האויבים לאלהות. היא גם סכנה לאלהות; היא קשורה במלחמה שבין האלהי והדמוני. כי המות והמחלה והרע יש להם, לפי תפיסת האלילות, שליטה גם באלהות. מלכת השאול משליחה בעשתר ששים חליים רעים הפוגעים בכל אבריה; רק הזאת „מי החיים“ מרפאה אותה³². אהורמין משליח באהורמין תשעים ותשעה, תשע מאות, תשעת אלפים ותשעה עשר אלף חליים רעים; אהורמין מבקש לו רפואה³³. איזנגי, האל היפני, בורח מפני רוחות השאול, שלא תפגענה בו³⁴. אלהי מצרים גלחמים מלחמת תמיד עם כחות הרע והטומאה הפוגעים בהם ומכלים כחם. הפולחן המצרי מדומה כטהור מתמיד של האלים מן הטומאה, לחזק כחם ולהחיותם. (עיין על זה להלן). וכן אתה מוצא באלילות את האמונה, שהטומאות שרשן בחיי הדמונים ובמלחמתם עם האלהות. נדת האשה באה מן הנשיקה, שנשק אהורמין לגהי, מלכת הטומאה, שעודדה אותו למלחמה עם אהורמין³⁵. ובכלל כל הטומאות כולן הן, לפי אמונת הפרסים, יצירות אהורמין ורוחותיו הרעות. לפי האגדה הגנוסטית פרסה „אם החיים“ נדה, מפני שפסל-הרע הקדמון, גחזרא הגדול, פגע בנשמת פיו בבית סתריה³⁶. המצרים מתעבים את החמור, מפני שהוא בעל חי של טיפון, שונא האלים. הדגים תועבה להם, מפני שהים הוא ממשלת טיפון, והמלח הוא קצף פי טיפון. צבע האדום תועבה להם, מפני שהוא צבע טיפון³⁷. אמונות דומות לאלה אנו מוצאים בכל העולם האלילי.

הפולחן האלילי קשור לא רק בחיי האלים במסגרת חוקי ההויה, אלא גם בנגוד זה שבין הקדושה ובין הטומאה וסכנותיה. בבבל הנגוד הזה תופס מקום מרכזי קודם כל בנימוסי החטוי. הכהן משיב את האלים לבוא לעזרת האדם נגד הרוחות הרעות, והוא משתמש בשמות האלים ובסמליהם, כדי להבריא את רוחות הטומאה. רוחות אלה הן, כמו

31 עיין ולהויון, Reste, ע' 137; סמית, Relig n, ע' 128 ואילך, 203.

32 ירירת עשתר שאולה, 68 ואילך, מעבר 55, 82 ואילך.

33 ונריר, פרנרד כ"ב.

34 ניהונני, ספר א', סעיה 17 ואילך.

35 בונדהיש III, 7 (וסט, Texte, I, ע' 10).

36 עיין ע"ד כת הקוסיאנים אצל הונון, Inscriptions, חלק ב'.

37 עיין פלוטרכוס, De Iside, xxi, xxxi, xxxii.

שראינו למעלה³⁸, סכנה גם לאלים עצמם. אולם גם בפולחן המקדשים שולטת האידיאה הזאת, שרוחות הטומאה הן סכנה ממשית לאלים ולעובדיהם ויש צורך לשמור על המקדשים מן הסכנה הזאת. הטומאה-המחלה שבגוף החולה יש בה כדי להחריב מקדש³⁹. בבבל ובאשור עמדו בשערי המקדשים פסילים-שומרים, כדי שלא לתת לרוחות הטומאה להכנס לתוך המקדשים. פסילים אלה הם דמות דיוקנם של שומרי ראש האלים המגינים עליהם מפני הסכנה⁴⁰. אירה, אלהי המגפה, מבטיח למרודך, שכשירד שאולה „לטהר את לבושר“, ירביץ לפני השער את אנו ואת אנליל „כשורים“ למשמר⁴¹. חטויי המקדשים נועדו לטהר את המקדשים מן הרוח הרעה ומן הסכנה הממשית, שיכלה להגרם על ידה. אנו למדים דבר זה ביחוד מנימוס החטוי של בית-גבו בראש השנה. בקטורת, בלפיד אש ובמים קדושים מחטא הכהן את הבית. אחר כך הוא שוחט כבש ומחטא בו את קודש הקדשים מתוך לחישת לחשים להכשיפו. את גוף הכבש ואת ראשו הכהן ונושא-החרב מוציאים ומשליכים אותם אל הנהר ואחר כך הם יוצאים מהדברה לשמונה ימים. לכהן הגדול אסור לראות את החטוי הזה, ואם ראה, הוא טמא. אחרי החטוי משביע הכהן הגדול בשם האלים את הרוח הרעה ואומר: „כל הרע אשר במקדש, צא! הגלו הרע, ישמידך בל! הכרת תכרת ממקומך באשר אתה שם!“⁴². תכלית החטוי היא איפוא גירוש המזיקים.

מיתת אלים ותחייתם, מצד אחד, מלחמה תמידית עם הכחות הדמוניים המסכנים את האלים ואת האדם, מצד שני — אלה הם צירי של הפולחן המצרי. מלחמה לאלים עם סת, הורג אוסיר, ועם אפופיס, הנחש הרע, שונא רע, ועם בני אפופיס ועם כל כחות הכשפים האורבים לאלים ולעובדיהם, ומלחמה זו משתקפת בפולחן. הפולחן בא לשמור על האלים, לעזור להם במלחמתם עם הכחות המזיקים, לחזק אותם ולהחיותם. גם במקדשי מצרים היו צלמי שומרי מקדשים⁴³, שכן היו שומרי ראש גם לאלים: חנוב (אנוביס), השומר על האלים ככלב⁴⁴, קופים „בעלי ראש כלב“, שתות

38 עיין למעלה, ע' 355 ואילך.

39 עיין טומפסון, Evil Spirits, טבלא III, 71.

40 ע"ר אלר וסחן שומרי ראש אליל עיין מייסנר, BabyI, II, ע' 10. ע"ר

צפרי המשמר של האלים עיין טומפסון, שם, טבלא 13, 46 ואילך. ועיין יסטרוב,

Religion, I, ע' 281 וכן ע' 20, הערה 2, וע' 479.

41 אנדת אירה, עיין גרסמן, Texte, ע' 219.

42 נימוס חנן ראש השנה הבבלי, 338 ואילך (גרסמן, Texte, ע' 301—300).

43 עיין: Müller, MAR: Egyptian (1918), ע' 187.

44 פלוטרכוס, De Iside, XIV.

הוא אדונו, השטים באנית השמש, המגינים על עין תור וכו'.⁴⁵ לחשים ונימוסים שומרים על אנית האלים, קסמים ומלות קסמים הם מגן על פסילי האלים במקדשים ומרחיקים כל רע מגופם.⁴⁶ הכהן הנכנס אל המקדש לעבוד את עבודת היום מכריז, שהוא מלא גבורת כשפים ובא להגן על האל, והכהן העוזר קורא: „שומרי שערי מקדש זה... אל תתנו לשום אויב... לבוא אחריו...“⁴⁷. כשהכהן יוצא מקדש הקדשים הוא אומר: „שום דמון זכר או נקבה אל יבוא למקדש זה, פתח סוגר דלת זו, תות מחזק אותה...“⁴⁸. ראשית העבודה היא הדלקת האש, המבריחה את כח סת כרגע, המטהרת ומקדשת את המקדש.⁴⁹ המחיתה וכל כלי הקודש הם „אלים“, הכהן מתקדש ונעשה גם הוא „אל“, הנימוס שהוא מבצע תכליתו לשמור ולהחיות את האל. האל הוא „אוסיר“, הוא מת בכל לילה. רע נוסע מת באניתו בשאל שם הוא נלחם באפופיס, דרקונים מתנכלים לו⁵⁰, ובבוקר האל שב לתחיה לכל אלי מצרים יש קברים. הפולחן מחטא ומטהר אותם ומחזיר להם את שפע החיים בכל יום.⁵¹ פולחן האלים המצרי דומה לפולחן המתים. הקרבן והקטורת הם ליח האלים, פליטת גופם, הכהן המקריב את הקרבן מחזיר אותם לאל. הכהן מחבק את פסל האל ומוסר לאל על ידי זה שפע חיים. הוא מקיף אותו סביב, כשמש הסוכבת בשמים והורגת את חיות סת. הכהן הוא תות, והקרבן הוא מצאצא, מאכל האלים המחדש את נעורי האל ומחזק אבריו.⁵²

על פי דת הוזה הקרבן נלחם בדמונים, להב אש הקרבן וההשבעות הנאמרות בשעת הקרבן מבריחים אותם, הקרבן מחזק כחם של האלים. הסומה, המשקה הקדוש, נותן כח ואון לאלים. שפע השקוי מרזה ומשכר אותם, בו הם מצוים את הברכה לבני אדם. הלחש הקדוש משפיע על העולם

45 עיין: Breasted, Ancient Records of Egypt (1906), חלק ד' 33, 256, 735; ועיין

מורה, Rituel, ע' 144 והערה 4 לאותו עמוד.

46 עיין ארמן, Religion, ע' 235, 178.

47 לפי נוסח הריטוס, שנמצא כתוב על כתלי מקדש סתי הראשון באכירוס (ושנמצא בשנויי נוסחאות גם במקומות אחרים במצרים), עיין מורה, Rituel ע' 97-95 (השוה שם, ע' 1 ואילך).

48 שם, ע' 102: השוה ארמורדנקה, Aegypten, ע' 313.

49 מורה, שם, ע' 9 ואילך, וכן בעבודת חור כוסו מאוחר: שם, ע' 12, בעבודת

אוסיריס: ע' 13.

50 ארמן, Religion, ע' 125 ואילך.

51 מורה, ע' 210 ואילך.

52 שם, ע' 18 ואילך, 57, 116, 117, 138 ואילך.

בכתו. על סדר הקרבן ועל הנימוס הפולחני עומד העולם כולו, העולם הזה וגם עולמות האלים הנסתרים. רק בקרבן ובפולחן יתחטא האדם והאל מעונו ויגאל מן הרע.

המלחמה בין הטוב ובין הרע, בין הקדושה ובין הטומאה, בין האור ובין החושך, בין החיים ובין המות היא האיריאה היסודית של הפולחן הפרסי. תכלית הפולחן היא להגביר כחו של אהורמיז במלחמתו עם אהורמין ולסייע לנצחונו. השומר נפשו מכל טומאה, השומר את האש בקדושתה, השומר על האדמה ועל הנהרות מלחללם, המקיים את כל מצוות דת מזדה מגביר את כחו של אהורמיז ונלחם עמו באהורמין. המתפלל לאלים הטובים, המקריב להם האומה עם חלב, המביא להם קרבן כהלכתו מחזק את כחם. התפלה, המלים הקדושות של הלחש הן כלי מלחמה: הן מתישות כחם של אהורמין ועוזריו, הן מכריעות את הרוחות הרעות. דת זרתושטרה מרחיבה, אמנם, את תחום חובותיו של האדם. לא בפולחן בלבד יוצא האדם ידי חובתו. הוא חייב גם לדבר אמת ולעשות טוב. דת זו מטילה על האדם חובות תרבותיות. הוא חייב להגביר עד כמה שהוא יכול את כחות החיים, הפריה והצמיחה בטבע, באדם ובחי. אבל כל החובות האלה מדומות כחובות פולחניות: בכולן האדם עוזר לאהורמיז, אלהי החיים, נגד אהורמין, אלהי המות. אין לאהורמיז תקומה בלי עזרתו של האדם. על זה התפלל אהורמיז לפני ארדווי סורה ענהיתה, שתסייע לו להפוך את לבו של זרתושטרה להאמין בדת האמת⁵³. כל האלים לא יכלו לגרש את הרוח הרע, את אהורמין, ורק זרתושטרה מגרש אותו: בתפלה הקדושה הוא מכה אותו, בלחש הקדוש הוא שורף אותו כמו „במתכת רותחת“⁵⁴. זרתושטרה נולד מן ההאומה, המשקה הקדוש (הסומה של תהודים), שאביו הכהן שתהו בשעת עבודת הקודש⁵⁵ — הוא המשקה המרפא ומחיה אל ואדם. הוא איפוא מין סמל לכחות הקדושה הפולחנית, שבהם גורל העולם והאלים תלוי. וכן נולד וישנו יהודי בדמות הגבור האלהי רמה באמצעות הקרבן: מאש קרבנו של המלך דשרתא יצא איש ובידו ספל אורז מבושל בחלב (האורז הוא תומר הקרבן). באורז הקדוש התגשם וישנו. את האורז האכיל המלך לנשיו, והן ילדו לו את וישנו בדמות ארבעה בנים, ביניהם רמה, שהציל את האלים ואת העולם משלטון הדמון רָוְנָה⁵⁶.

53 אוסטה, ישת ה', 17 ואיך.

54 ישת י"ז, 10—20.

55 עיין אוסטהדרמשטר, כרך ג', lxxviii, ואיך.

56 עיין רנהומשה ש' קלירמה, שיר י'.

אלים כהנים

אפים של הפולחן האלילי ושל האלילות בכלל מתבטא בבהירות שאין כמותה באמונה, שהאלים עצמם משתמשים בפולחן. כמו שהאלים משתמשים בכשוף, בקסם ובנבואה, כך הם משתמשים גם בנימוסי הפולחן. ואין לך דבר המסמל באופן כל כך בולט את ערכו העצמי של הפולחן ואת שעבוד האלים לו: האלים זקוקים לפולחן; הם כהנים, הם ממציאים את הפולחן, הם מכהנים בקודש, הם מקיימים את נימוסי הפולחן. בין שבטי הפראים מצויה האמונה, שהאלים או האבות־האלים, שחיו בין בני האדם, יסדו את הנימוסים הפולחניים ולמדו איך להוריד גשם ואיך להפירות את האדמה ולהביא ברכה בשבט ובבעלי החי המועילים וכו'. זהו אחד מתפקידיהם של „האלים הרמים“, שדברנו עליהם למעלה, שבהיותם בין בני האדם למדו אותם את נימוסי הפולחן. אנו מוצאים את האמונה הזאת גם בצורה אחרת: הרואים־הקוסמים בהיותם במשכנות האלים ראו באילו אמצעים האלים משתמשים לצורך עצמם ולמדו לעשות כמותם⁵⁷. אחת מאגדות המאורי מספרת, שאבי אל־השמש מאואי טעה בנימוסים בשעה שהטביל את בנו, ואז ידע, שמאואי ימות. ואמנם, לשוא בקש לו מאואי אלמות⁵⁸. אולם גם בדתות האלילות העליונות האלים מופיעים כממציאי פולחן וככהנים, בשביל בני האדם או גם — בשביל עצמם. מרודך הוא לא רק אדון הלחש אלא גם „כהן האלים“⁵⁹, וכן גם שמש, פסיג, אאה ועוד⁶⁰. וכן אנו מוצאים בין שרי חצרות האלים לא רק שומרים ואופים וכו' אלא גם כהנים. לאנליל, לאנינו, לגולה וכו' יש כהנים⁶¹. לפי האגדה של ברונוס המציא אוֹאֶנֶס (אאה) בין שאר החכמות והמדעים גם את בנין המקדשים. פולחן עשת־תמוז נחשב, כנראה, להמצאת אאה⁶².

57 עיין אלכסנדר, מיתולוגיה אמריקנית־צפונית הנ"ל, ע' 100 ואילך.

58 עיין טיילור, Culture, I, ע' 335.

59 למשל: צימרו, שורפוי, לוח ב', שורה 35, לוח ד', שורה 78 ועוד.

60 עיין: (1918) Ebeling, Quellen zur Kenntnis der babyl. Religion I, ע' 23 ואילך,

הקטע Eb. KAR II, Nr. 80, מעבר ללוח, שורה 24 (שמש, בן אנו השמשו); נרסמן, Texte, ע' 130: אאה יצר את כוסיג, „הכהן הנדול של האלים“; יינסן, Ka vi/2, ע' 50;

ועיין: Morgenstern, The Doctrine of Sin etc., ע' 83 ואילך.

61 עיין מייסנר, II Babyl., ע' 10, 32, 33 Langdon, Sumerian Liturgies and Psalms;

(1916), ע' 333.

62 ירירת עשתר שאולה, נרסמן, ע' 200: אאה יוצר את הנער הקרש הנואס

את עשתר.

אותו והקריבו לו זבחי מתים⁷⁴. זהו ספור מקביל לספור על בכויי תמוז, שעשתורת ערכה לאהובה. לפי אגדה כנענית אחרת העמיד האלהיצי "עשו" שתי מצבות לאש ולרוח ונסך לפניו את דם החיות שצד⁷⁵.

בקרבו, בלחש, בסגוף, בהגיון־קודש ובכלל ב"ריטה" משתמשים אלי הודו ביצירותיהם, במלחמותיהם ובכל מעשיהם. האלים בקשו לרכוש להם אלמות על יד קרבן ולא הצליחו עד שמצאו בעזרת פרג'פטי, האל הבורא, את ההרכב הנכון של המערכה. לפי נוסח אחר רכשו להם אלמות על ידי שתי סומה או על ידי סגופים. על ידי קרבן־החלב רפאו האלים את ווישנו, שכרתו את ראשו⁷⁶. אגני הוא הכהן־ההוטר האמתי⁷⁷. אינדרה מאיר את השמים ואת הארץ במזמוריו⁷⁸. במזמורי הסמדה יצר ברהמה את שמונת הפילים האלהיים של רוחות השמים. ווישנו מחזק את כח האלים בתפלותיו בשעה שהם בוחשים באוקינוס כדי למצוא את האמריטה. אינדרה הרג ברהמני, ודבר זה דכא את רוחו, ופחד תקף אותו. אז הקריב קרבן־סוסים לווישנו והתחטא, והפחד סר מעליו. ווישנו היה מוטל שקוע ביוגה (הגיון־קודש) על נחש האוקינוס. אז צץ לוטוס מטבורו, ומן הלוטוס עלה ברהמה. כשעברה תקופת הזהב הקריבו האלים קרבן על פי הוודה, אבל לא נתנו כלום לשיווה. שיווה הסתער על הקרבן, והקרבן נמלט השמימה⁷⁹. העולם נוצר, לפי נוסח־אגדה אחד, על ידי קרבן־הפורושה שהקריבו האלים (השוה למעלה). אגדות כאלו מצויות בכל הספרות ההודית. איונגי, האל היפני, בשונו מן השאול מחטא את עצמו מן הטומאה על ידי טבילה במים. אלילת השמש אמה טרוז זורעת בשמים שדות אורז קדושים, חוגגת את חג הבכורים, אורגת לבושים לאלים. אחיה זוזה מקניט אותה: הוא הורס או מטמא את כל מעשיה. האלה נסגרת במרתף השמים, והחושך בא לעולם. אז נאספו האלים. הביאו מנחות וערכו עבודת קודש. האלילה אמה נו אוזומה רקדה ריקוד קדוש ו"התנבאה". האלים השתמשו גם במראה כשפים. לבסוף יצאה האלה ממחבואה⁸⁰.

74 עיין: נינוברג, כתבי אגרות, ע' 53 ואילך. השוה ווירלו, XI, Syria, ע' 325

ואילך.

75 אצל אבסביוס, Praep. evangel., I, 10, 10. ע"ד השם Usus-עשו עיין מייאר,

Israeliten, ע' 278.

76 עיין: Keith, MAR: Indian, ע' 76, 18, 79 ואילך.

77 רינורה I, 1, 4.

78 שם I, 62, 7.

79 עיין פוסבול, Mythology, ע' 9, 80, 108, 163.

80 ניהונגי, ספר א', סעיפים 20 ואילך, 37 ואילך.

צָרְוֹן, האל הפרטי הקדמון, בסך נספים במשך אלף שנים עד שנולדו לו אהורמיו ואהורמין.⁸¹ אהורמיו הקריב קרבן לרוח והתפלל אליו, שיעזור לו להשמיד את יצירות הרוח הרעה.⁸² האלה הכוכב תישתריה שומר על ים-העולם השמימי ונלחם עם הדמון אֶפּוֹרְתָהּ החפץ לעצור את המים, שלא יפרו את האדמה. אבל הדמון מנצח את תישתריה, מפני שבני האדם לא הקריבו לו קרבנות לחזק כחו. אז אומר אהורמיו: „אני, אהורה מזוהה, עובד את תישתריה הנהדר והמזהיר בתפלה המזכירה בשמו ונותן לו כח של עשרה סוסים” וכי.⁸³ לארדווי סורה ענהיתה הקריב אהורמיו קרבן חלב עם האומה, כדי שתהפוך לב זרתושטרה להאמין בו.⁸⁴ בתפלה הקדושה אֶהוּנָה וריה (או אהונור) יצר אהורמיו את כ”א ספרי האוסטה.⁸⁵ בכחה הכריע בימי קדם את אהורמין והכריחו לשוב למקום החושך.⁸⁶ אהורמיו נחשב הוא גופו כהן.⁸⁷ באגדת-בריאה פרסית מאוחרת נאמר, שאהורמיו יצר מתוכו אהורמיו שני — כהן-האש, שברא את העולם על ידי קרבן.⁸⁸ זְרוּשָׁה (או זרוש) הוא אל-כחה הנלחם עם הדמונים, האל הראשון, שהקריב קרבן וקרא את הגתות של זרתושטרה.⁸⁹ לעתיד לבוא יופיע אהורמין ככהן-מקריב (זוֹתָה), זרוש יופיע ככהן-עוזר (רְסִפִּי), אזורי-הקודש בידם, ובתפלת-האזור הקדושה ינצחו את אהורמין ועוזריו.⁹⁰

תפלות ונימוסי-פולחן עורכים גם אלהי המנדעיים. כשנבראו „החיים הראשונים” מן „הפרי” הקדמון, התפללו החיים הראשונים תפלה לעצמם, ומן התפלה נבראו „החיים השניים”, הוא יושמין.⁹¹ סכנה נשקפת אחר כך לעולם האלים, וה„חיים הראשונים” עורכים תפלה ל„מאנה הגדול”, שממנו נברא, ואז נוצר מאנדא דהייא (מנדע דחיי), שיגן על העולם העליון.⁹² כשנשלח היביל זימא להלחם ברוחות החושך, הוא מסתתר שם אלפי רבבות

81 לפי תיאורו בר חוני, אצל פוניון, Inscriptions, ספר ב'.

82 ישת ט”ו, 4—2.

83 ישת ח', ביחור 25.

84 ישת ה', 17 ואילך.

85 עיין: אוסטה-דרמשטטר, ספר א', ע' 80.

86 בונדהיש, I, 21—22 (וסט, Texts, I, ע' 8).

87 Siroza I, עיין דרמשטטר, שם, ספר ב', ע' 306.

88 Siroza I, adistan I, LXIV, 8 (וסט, Texts, II, ע' 197—198).

89 יסנה נ”ו, 1 ואילך, עיין: אוסטה-לופל, ע' 86.

90 בונדהיש XXX, 29 ואילך (וסט, Texts, I, ע' 128—129).

91 הנינוא הימני, ספר ג', בראשיתו (לידורסקי, ע' 65 ואילך).

92 שם.

שנים, מתפלל ושר מזמורים לאלי השמים, ובאותו הזמן אביו קורא עליו את תפלת הנשמה בכל יום⁹³. וכשהיביל זיוא שב אחרי נצחונו על רוחות החושך השמימה, אלהי השמים מטבילים אותו ב"ירדנים" של מים לבנים ואומרים עליו "רזים נסתרים"⁹⁴. נצב זיוא מבטיח להתזיר למוטב בכח הטבילה את יושמין, שהתקומם נגד מלך האור⁹⁵. האלים טובלים איפוא ומתפללים, והמאמין עושה רק כמעשיהם. גם מטה הזית, התופס מקום חשוב בפולחן המנדעי, הוא כלי זיגם של יושבי השמים⁹⁶.

גם אלהי יון מופיעים כמיסדי נימוסים פולחניים וכמקיימי נימוסים פולחניים. את הקרבן המציא הרמס⁹⁷. הוא שחטא את העיר טנגרה ממגפה באיל, שהוליוכו מסביב לחומה, ומאז נקבע שם הנימוס הזה⁹⁸. את דיוניסוס למדה ריה את החטויים ואת המיסטריות של האם הגדולה⁹⁹. טומאת הרצח מסוכנת גם לאלים, וגם הם זקוקים לחטוי. מאי כרתים הובאו חטויים בשביל זיאוס¹⁰⁰. אחרי שהרג אפולון את פיתון הלך הוא וארטמיס אל קרמנור לכרתים להתחטא מן הרצח¹⁰¹. כשהרג הרמס את ארגוס, זרקו בו האלים אבנים, כדי להעביר מעליהם את טומאת הרצח¹⁰². אפולון הוא לא רק מנחש, נביא ורופא אלא גם מחטא: הוא מחטא בתיים, והוא שחטא את אורסטס בדם קרבן¹⁰³. אנשי אנטיוכיה האמינו, שאפולון טובל ומתחטא בנחלים שבסביבת דפנה¹⁰⁴. האלילות מתקדשות מטומאתן כבנות האדם: דמטר טובלת בנהר אחרי שפויסידון גזדווג אליה¹⁰⁵. וכן אפרודיטה וכן הרה הסורית, ובזה קשור המנהג להטביל את פסילי האלילות אחרי חג "החתונה הקדושה"¹⁰⁶. השוה הספור הגנוסטי ע"ד טומאת "אם החיים":

93 שם, ספר ה', קטע א' (פירוברסקי, ע' 155 ואילך, 106 ואילך).

94 שם (פירוברסקי, ע' 103).

95 ספר יוחנן המנדעי, ע' 36.

96 הנינוא הימני, ספר ג' (פירוברסקי, ע' 79).

97 הימנון הומרי להרמס, 108 ואילך.

98 פבסניאס IX, 22, 1.

99 אפולודור III, 33.

100 Orpheus, Rhapsod. fr. 183 100.

101 פבסניאס, II, 7, 7; 30, 2; X, 6, 7; 2.

102 עיין מראי המקומות אצל פרוור, The Scapegoat, ע' 24 הערה 2.

103 איסכילוס, אבבנידות, 63—67, 234, 282 ואילך, ועור.

104 Philostratus, Vita Apollonii III, 16.

105 פבסניאס VIII, 25, 5—6.

106 עיין: Hopding, Attis, seine Mythen und sein Kult, ע' 174 ואילך, 216 ואילך.

טבית, Religion, ע' 174 ואילך.

שבעה ימים היתה טמאה בנדתה ולא יכלה לבוא למשכן האלים¹⁰⁷.

באגדות הגרמנים אין פולחן אלים תופס מקום מרכזי. האלים מכשפים — וזוהו סוף סוף פולתנם. אבל את האידיאה אנו מוצאים גם כאן ודוקא בצורתה המובהקת ביותר, בסגנון האלילות היהודית: האידיאה של הקרבת תל לקרבן. אודין פצע את עצמו בחרב, תלה את עצמו בעץ העולם, הקריב את עצמו קרבן לעצמו. אז למד מתוך הסגוף את חכמת הרונות וקנה לו חכמת אלים ועצמת אלים¹⁰⁸.

לעומת זה תופסת האידיאה ההיא מקום מרכזי בדת האצטקית, שהיא מן הדתות האליליות המפותחות ביותר. בנוסחאות שונות אנו מוצאים כאן את האגדה, שהזכרנו כבר למעלה, שהאלים הקריבו את עצמם לקרבן בשעת בריאת העולם. כימי קדם נקהלו האלים והחליטו לברוא שמש מושל בעולם. הם לבשו בגדי שרת, צמו ארבעה ימים, ועמדו מסביב לאש המערכה. שני אלים הקריבו את עצמם, ומאפרם נבראו השמש והירח. אבל המאורות לא יכלו לנוע. אז החליטו האלים להקריב את עצמם, כדי להניע את המאורות. רק אחד מחם, תולוטל, לא חפץ למות, אבל הוא נתפס והעלה לקרבן. לפי נוסח אחר היה תולוטל הכהן, שהקריב את כל האלים ואחר כך את עצמו¹⁰⁹. לפי נוסח אחר הכריח השמש את כל האלים להקריב את עצמם לקרבן, ותולוטל הקריבם ועקר את לבם, ואחר כך הקריב את עצמו¹¹⁰. באגדות אחרות האלים מופיעים ככהנים וכמתקני נימוסי פולחן¹¹¹. — מפליא הדבר, שגם באלילות היהודית וגם באלילות האצטקית, שתיהן יצירות עליונות של המחשבה האלילית, נתגבשה האידיאה על דבר הערך הקוסמי של קרבן האל וסגוף האל.

האלילות יודעת איפוא לא רק את האל הסובל סבל גורל בגלגל ההתהוות והכליון; היא יודעת לא רק את האל החכם והאמן, את האל המכשף, את האל-המנחש, את האל-הנביא, אלא גם את האל-הכהן. מדה אחרונה זו היא חותמה. כמדומני, שבשום ענין לא נתבטא הצמצום היסודי, שצמצמה האלילות בהויה האלהית, באופן בולט כל

107 מאגדות כת הקוקיאנים אצל פוניון בספרו הנ"ל.

108 Hávamál, 130 ואילך, עיין אדה, הוצאת וולצונן, ע' 181.

109 עיין אלכסנדר, Latin-American Mythol. הנ"ל, ע' 88—89, 83.

110 שם, 80.

111 שם, 90—91: מצקטליפוקה; 88: קווצ'קואטל, אלהי הרוח, כהן גרוף;

86 ועוד.

כך כמו בענין זה. כי החכמה, הכשוף, הנחש, הנבואה הם גם כיווי יכולת וכו'. אולם הפולחן הוא ביסודו תלות, קבלת מלכות; הוא „עבודה“. האלהות מתחטאה, מקריבה, מסתגפת, עולה קרבן על המזבח. זהו סמל-סמלי האידיאה של שעבוד האלהות להויה העל-אלהית.

דרך האלילות אל הגאולה

השעבוד להויה העל-אלהית — זוהי שותפות הגורל של האלים ובני האדם. שותפות זו מסתמלת במיתוס ומתגבשת גבוש ממשי ועממי בפולחן. שותפות-גורל זו היא שנותנת לפולחן האלילי, המגי והאירציונלי ביסודו, את טעמו. נימוסי הפולחן האלילי אינם „חוקות“, אלא יש להם „טעמים“: טעמיהם מיתולוגיים. ההשתתפות בחיי האלים, החקוי למעשי האלים, זכר לקורות האלים — אלה הם הטעמים המיתולוגיים. שהפולחן האלילי שואף להעמיד את עצמו עליהם. אולם למרות כל הטעמים האלה שולטת באלילות האידיאה המגית, שהנימוסים חשובים מצד עצמם, שיש בהם כח מושיע וגואל „טבעי“, נצחי, בעטיה של ההויה הנצחית הקדמונה. ולפיכך גנוזה באלילות הנטיה לשתרר את האדם מן השעבוד לאלהות ולכוונו כלפי אותה ההויה, שגם האלהות עצמה תלויה בה. נטיה כזו מתגלה לא באינו „תקופה מגית“ מסויימת ואינה מיוחדת לדרגה של אמונה נמוכה דוקא. האידיאה ע"ד הערך העצמי של הנימוס והפולחן עשויה לכוון את לבו של האדם האלילי תמיד אל ההויה העל-אלהית ורזירזיה ולהביאו לידי כך, שיבקש בה את דרך גאולתו.

ולפיכך אנו מוצאים, שיש באלילות בגלוייה העליונים נטיה לראות את האדם כגואל העולם או, לפחות, כגואל עצמו בכחות עצמו. בגלויים אלה הפולחן האלילי מתרומם ויוצא מתחום חיי יום-יום וחדל להיות רק אמצעי להשיג טובות-עראי: גשם, יבול, בנים, נצחון וכו'. הוא עולה למעלת רעיון של גאולה: של גאולת העולם, האלהים, האדם מן הרע. ובדרגה זו יש שהוא רואה את האדם כעוזרה של האלהות במלחמתה עם כחות הרע, ובעצם — כגואלה של האלהות. דוגמה לזה היא דת זרתושטרה. ויש שהאלילות נוטה כלפי צירה המגי. פולחנה עומד על ידיעת סודות ההויה. הפולחן הוא שיטה של מעשים, שכת בהם להעלות את האדם למדרגה אלהית ולגאול אותו מן הרע. גאולת האדם היא תפקידו שלו ולא תפקיד האלהות. (לכל היותר האלהות רק מגלה לו את סוד הגאולה). דוגמה לזה היא הדת הברהמנית. אולם האלילות יכולה גם להגיע לדרגה פילוסופית-מטפיסית. בדרגה זו היא מעמידה את הגאולה לא על המעשה

הפולחני אלא על הדעת, דעת סוד ההתהוות והכליון, מקור החיים והמות. היא מלמדת את האדם איך להשתחרר מכבלי החומר ומגלגל ההתהוות והכליון, איך לגאול את הנפש ולהעלותה למעלת מצויים שמימיים נצחיים. זאת היא דרגתם של הגנוזים או של הבודיוזמוס. גבוהה הנאצל היא תורת אפלטון, המלמדת את האדם איך יוכל להציל את נפשו על ידי דבקות בעולם השכלי. הצד השוה שבכל גלויי האלילות הוא: האלילות תולה את עיניה תמיד אל ההויה הנצחית העל-אלהית ומבקשת בה את סוד גורל העולם ואת סוד גאולת האדם.

יב. האמונה הישראלית

האידיאה היסודית של האמונה הישראלית

על האידיאה היסודית, השרשית-הראשונה, של האמונה הישראלית לא נוכל לעמוד לא מתוך חקר שמות האלהים וכנויין (יהוה, שדי, אל וכו') ולא מתוך חקר פעולות מסוימות (טבעיות או "דימוניות") המיוחסות לאלהים במקרא והיכולות להראות, על יסוד השוואה עם הדתות האליליות, כמושרשות בהיותן הראשונות של אלהי ישראל. האמונה הישראלית לא נבראה בחלל תרבותי ריק. היא נחלה בלי ספק נחלה תרבותית מן העולם האלילי, שבתוכו נתהוו שבטי ישראל. היא נחלה צורות, סמלים, אפני-בטוי, הרגשות, הערכות, נימוסים, אגדות וכו', וגם שמות ותארים. עלה בה בדרך הטבע גם משהו, שיש בו משום אבק "אליליות". אבל אין יסוד לחשוב, שדוקא אבק-אליליות זה הוא מישותה הראשונית, ממהותה העצמית. האין הוא יכול להיות גם שריד-נחלה מלפני התהוות אמונת יהוה? האין הוא יכול להיות גם קלפה בלבד, בלי קשר עם התוך העצמי? שמות מתנחלים מדור לדור. הם משתמרים גם בשעה שהמהות כבר נשתנתה תכלית שנוי. הם נטפלים גם לתוכן חדש לגמרי. מה היינו יכולים לדעת על מהות בל, אנו, רע, אפולון וכו' מתוך חקר השמות? בתארים, בנימוסים, באגדות וכו' יכולים להתערב שרידים נושנים, שאין בהם כלל וכלל כדי עדות על החדש והראשוני-באמת. על כבשונה של אמונה, שהלכה בנתיב כל כך מיוחד, אי אפשר לעמוד מתוך מחקרים כאלה. הנסיגות, שנעשו בכיוון זה, אינם אלא פרי שלטון השבלונה, העדר הבחנה באפיה היחיד והמיוחד של האמונה הישראלית.

אולם יש באמונה המקראית תופעות מופלאות, שמתוך חקרן ופענוח עדותן מתבררת לנו האידיאה השרשית והראשונית האמתית של אמונה זו. את העדות על האידיאה ההיא אין אנו מוצאים בשם וכנוי זה או אחר בפסוקים אלו או אלו, באגדה פלוגית או אלמנטית אלא בכל גופי יצירותיה של האמונה המקראית. אנו עומדים עליה לא מתוך פרטים ארעיים ובודדים אלא מתוך חקר תופעותיה המונומנטליות: מתוך יחסה אל המיתוס האלילי, מתוך אופי הדמונולוגיה הישראלית והיהודית-המאוחרת,

מתוך מטבע אגדות המקרא על האלהים, מתוך השקפת האמונה הישראלית על החטא, מתוך יחסה אל הכשוף, מתוך אופי הפלא בסגנונו הישראלי, מתוך יחסה של האמונה המקראית אל הנחש ואל החלום, מתוך אופי הדרישה באלהים הישראלי, מתוך חקר אפים ותפקידם של הנביא והכהן בישראל, מתוך חקר ההשקפה המיוחדת במינה השלטת במקרא על הטומאה, מתוך חקר הפולחן, הקרבן והחג, וגם מתוך חקר חזון-אחרית-הימים בסגנונו הישראלי, מתוך מושג-התורה הישראלי ועוד ועוד. ההשוואה אל האלילות בכל הענינים האלה מגלה לנו, שהאמונה הישראלית שונה ממנה בעצם מהותה ושרשה, שהיא נבראה ב"מאמר" אחר, מיוחד לה. אידיאה יסודית, שרשית-ראשונית, מיוחדת נתגלמה בה. שרשית-ראשונית — מפני שאידיאה זו אינה רעיון מנוסח, אחד הרעיונות, שהביע מי שהוא מיוצרי האמונה המקראית, אלא טבועה היא בכל הויתה של אמונה זו, והיא העושה את כל גלויי-יצירתה חטיבה יחידה ומיוחדת בכל היצירה הדתית של האדם. היא מסוג אותן האידיאות המתגלמות בסגנון-תרבות, הכופות על יוצריה של תרבות במשך דורות צלם ודמות. את האידיאה הזאת, מכיון שהיא טבועה בכל יצירותיה של האמונה הישראלית, עלינו לראות כרעיון-בראשית שלה, כל השאר הוא מבע וסמל או — שריד וקלפה.

האידיאה היסודית של האמונה הישראלית היא הפכה המוחלט של האידיאה האלילית השרשית. מהותה של האלילות היא האידיאה, שהאלהות קבועה במסגרת הויה על-אלהית. מהות האמונה הישראלית היא האידיאה, שאין הויה על-אלהית, ואין חוק וגורל על-אלהיים. האלהות עליונה על כל, רצונה שולט בכל שלטון ללא גבול וצמצום. בינה ובין ההויה אין קשר טבעי (או טבעי-מגי). אין האלהות תלויה בחוקים נצחיים וכחות על-אלהיים הקובעים את גורלה במערכת היש. אין בשלטונו ובפעולת רצונו של האל כל צמצום מיתולוגי-מגי. או, בקצור: אלהי האמונה הישראלית הוא לא-מיתולוגי. אצל שום עם ושבת על פני כל האדמה, למקצה השמים ועד קצה השמים, אין אנו מוצאים אידיאה דתית כזאת. באידיאה זו מתבטא אפיה המיוחד של האמונה הישראלית, היא המפלה הפליה יסודית בינה ובין האלילות.

האידיאה הזאת לא נולדה בישראל כתורה מופשטת, פרי חקר מדעי-שכלי בסגנון יון או חקר הגיוני-מסתורי בסגנון הודו. השכל המסתכל והחוקר לא הגיע מעולם לידי אידיאה כזו, לא ביון ולא בהודו¹. היא היתה

1 עיין למעלה: "אפיה הכללי של האמונה הישראלית".

חזון, צפיה אינטואיטיבית ראשונית. ולא עוד אלא שאידיאה זו אף לא הובעה במפורש במקרא ולא נתנסחה נסוח מפורש. המקרא מנסח ומטעים הטעמה מרובה את אחדות האלהים ואת עליונותו. אבל אינו מנסח את האידיאה היסודית הגנוזה באלה: את שלילת התפיסה המיתולוגית של האל והעולם. המקרא אינו מביע את דעתו במפורש על המיתוס, כמו שראינו למעלה. אלא שכל האמונה המקראית היא גבושה של האינטואיציה הדתית הראשונית החדשה הזאת, שראתה את העולם ראייה לא-מיתולוגית, שצפתה באלהות מתוך אספקלריה לא-מיתולוגית. בטוי מושגי לא נתן לה. אבל היא יצרה לה סמלים. ראש-סמליה היה: חזון אל שליט, אדיר-מצוה, עליון על כל, אחד ואין עוד, קנא, אל שרצונו הוא חוק עליון, אל קדוש ונערץ. והחזון הזה בקש במשך דורות לגבש ולבטא את עצמו בחיי האומה וביצירתה. האידיאה החדשה הפכה משורש את הרגשת-העולם האלילית, ששלטה גם בישראל קודם לכן. היא לא היתה הגיון יחידי סגולה, שלמדתו במשך הזמן לעם כולו; היא לא היתה תורה „אוטורית“ נאצלה. היא נולדה בלבוש עממי, היא פעלה במעמקי נפש האומה וטבעה את כל ישותה במטבע חדש. כל היצירה הלאומית נעשתה לה ללבוש; אצבעה היה בכל. האידיאה הזאת נפתלה בישראל עם הרגשת-העולם המיתולוגית העתיקה-השרשית ויכלה לה. אולם מפני שהאידיאה ההיא לא נתפסה תפיסה עיונית-מושגית, מפני שלא נתנסחה נסוח מפורש ולא שמשה עיקר מופשט לבקורת שיטתית של האמונה והשקפת-העולם האלילית אלא פעלה במעמקי נפש האומה פעולת חזון-בראשית אינטר-איטיבי, לא יכלה להתגבר על כל סבל הירושה המיתולוגי ולבערו כולו. נשארו בספרות המקראית ובדת המקראית שרידי-מיתוס, שברים ושברי-שברים, זכר לעולם שתרב. בנדבכי הדת המקראית שוקעה פה ושם אבן או שבר אבן ממכתת-החורבן הזאת.

על כל אלה אנו רוצים לעמוד להלן.

1. מלחמות אלהים

אין מיתוס בישראל

באגדות המקרא אין אנו מוצאים את אגדת-היסוד האלילית: ספור על התהוות האל. לא היתה תיאוגוניה בישראל. אין ספור לא על התהוות האל מן החומר ולא על הולדת אל מאל. ועם זה נעדרו באגדות המקרא כל המוטיבים המובהקים של המיתוס האלילי. אין ברשות האלה

כזאת בעולם האלילי? ומלבד זה נשאלת השאלה: אחת היא מה היתה אמונת יהוה בראשיתה — בזמן מאוחר הרי לא היתה „פרימיטיבית“ כל עיקר, ומפני מה לא קלטה יסוד מיתולוגי בדרך הסינקרטיזמוס? את רשמי השפעתה של האגדה המיתולוגית העתיקה על ישראל הרי אנו מוצאים במקרא. „עבודת אלילים“ הרי היתה בישראל. ובכל זאת אין מדות מיתולורגיות באלהי המקרא. ברור, שדת זו היא לא לפני-מיתולוגית אלא על-מיתולוגית, לא-מיתולוגית, והיא יחידה ומיוחדת במינה.

וכן אין לראות את העדר היסוד המיתולוגי באגדת יהוה המקראית כפרי תפיסה שמית-כללית (או שמית-מערבית) של האלהות כמלך: האל-המלך, בנגוד לאלהבעל (הקשור במקום מסוים), הולך בראש השבט ונלחם את מלחמותיו; הוא „איש-מלחמה“, בודד, בלי בת-זוג ומשפחה. בבחינה זו דומה יהוה כביכול לכמוש או לאשור³. כי גם מתוך השקפה זו אין לבאר, מפני מה לא קלטה אגדת יהוה יסוד מיתולוגי בדרך הסינקרטיזמוס. במושג האל-המלך אין נגוד לא למיתוס-המשפחה וכל שכן לא לתיאוגוניה. אנו למדים דבר זה ביחוד מתולדות האל אשור: תחת השפעת המיתולוגיה הבבלית חדל אשור להיות איש-מלחמה בודד, והוא נספח על הפנתאון הבבלי. הוא מתמזג עם מרודך וממלא את תפקידיו. ואם בת-זוג נתנה לו באופן „מלאכותי“⁴, הרי מקומו בסדר-דורות האלים ובפנתאון של האלים המושלים נתיחד לו בדרך הטבעית של הסינקרטיזמוס והתיאור קרסיה. במה אפשר לבאר, שדוקא ליהוה „לא העזו“ גם עובדי האלילים בישראל בתקופת ה„סינקרטיזמוס“ לזווג בת-זוג⁵ ושדוקא עליו לא ספרו מעולם שום ספור תיאוגוני ומיתולוגי?

היה ישראלי מראשיתו) היה תחלה אל טבעי (ע' 242) אלא שנתקבל בישראל כאל ברית (ע' 127 ואילך, בעקבות בודה), ולפיכך לא היו לו לא בת זוג ולא בנים (ע' 148). אבל אל טבעי, שנעשה אל בריתי. וכן אל הנעבר בלי פסילים הם חזיון מצוי, ואילו דת יהוה היא יחידה ומיוחדת בעולם הבתאי-מיתולוגי.

3 עיין: Sayce, The Rel. of Ancient Egypt and Babylonia (1902), ע' 345 ואילך, 370 ואילך. השוה בוידיסין, Kyrios, III, בכמה מקומות; כובר, Kónigtum, 47 ואילך. 4 סיים, שם, 371.

5 בובה, שם, 65. אם האשרה של מנשה (מל"ב כ"א, ז) ומלכת השמים, שנזכרה בירמיה (ז', יח; י"ד, יז ואילך), נחשבו, כדעת קצת, לזווג האל (עיין על שאלה זו כובר, שם, 65, הערה 7, 94, הערה 16), הרי יש כאן בכל אופן תופעות מאוחרות ובודדות. ירמיה אינו מוכיח את העם על אמונה אפיקורית זו. (ע"ד האמונה העממית בכל עיין להלן בפרק מיוחד). — ולהויון, Geschichte, ע' 50, אומר, שעשיתור לא היתה מסוכנת לדת יהוה (בימי אליהו), סאחר שהיתה אליה ולא יכלו לערבב אותה ביהוה. ואינו

שהעדר היסוד המיתולוגי באגדות יהוה הוא פרי אינטואיציה ראשונית מיוחדת במינה, נמצאנו למדים ביחוד מן האגדות המקראיות על מלחמות האלהים. חקר אגדות אלה מלמד אותנו, שלא רק את יהוה מדמה לו המקרא דמוי לא-מיתולוגי אלא גם את הפמליה שלו ואפילו את „אויביו“. התמורה בתפיסת-העולם של תקופת המקרא היתה כל כך יסודית, שלא רק רשות-האלהות אלא גם הרשות-שכנגדה נתפסה תפיסה לא-מיתולוגית. לא רק אחרות כחות אלהיים אין, אלא אין גם נגוד של כחות אלהיים. לא רק האלהות אינה ישות מיתולוגית אלא גם ה„דמוני“ אינו נתפס כישות מיתולוגית. זוהי ודאי תופעה יחידה ומיוחדת בעולם, שאין דומה לה.

יהוה ואלהי הגויים

מלחמה קשה וארוכה בלחמה דת יהוה עד שכבשה את השלטון המוחלט בחיי העם הישראלי. המלחמה נמשכה מאות בשנים. היא היתה מכוננת גם כלפי האלילות הישראלית העתיקה, מלפני צמיחת אמונת יהוה, וגם נגד האלילות הנכריה, שהשפיעה על ישראל השפעה ידועה עד חורבן הבית הראשון. אלהי הדת החדשה צריך היה לכבוש את מקומם של ה„אלים“ הישראליים הקדמונים וצריך היה להלחם מלחמה תמידית עם בעל, עשתורת, מולך וכו', אלהי הגויים, שישראל ישבו בקרבם או הושפעו מהם. ולא עוד אלא שמלחמה זו שונה היתה באפיה מ„מלחמות אלהים“ הפורצות תמיד בשעה ששתי דתות מתנגשות זו בזו. כי באמונת יהוה היה מוטיב חדש ומיוחד: יהוה היה „אל קנא“, הוא דרש יחוד לעצמו. גם אם נגית, שאמונה זו היתה מתחלה רק מונולטרית ושיהיה היה מתחלה רק אל לאומי — הרי דרש, שישראל, לפחות, יעבדו רק אותו ולא שום אל אחר. מכל מקום היתה זו דרישת הנביאים ומחברי ספריה-מקורות של התורה. וכמה מלכים בישראל ויהודה מלאו אתרי הדרישה הזאת והשמידו את האלילים ואת עובדיהם מישראל. אמונת יהוה לא המליכה איפוא אל חדש סתם, אלא אל, שעמד לדחות מפניו כל אל אחר. זו היתה, לפחות בתקופת

פרניש, שהיתה „סכנה“ של זווני סיני בסגנון אֵלִילי: אם ערכבו באמת את יהוה בבעל, הרי נכלל בזה בהכרח הזווני עם עשתורת. ולזה אין וכו'. (על ה„סינקרטיזמוס“ והפרוזה עוד נעמוד להלן: „האמונה העממית“, תולדות האלילות בישראל). — השאלה, שאנו דנים בה כאן, היא בעצם לא שאלת האמונה העממית או שאלת עובדי האלילים בישראל אלא שאלת האמונה המקראית גופה: אם ירעיון ה„מלכות“ הוא שגורם, הרי לא היה בזווני סיני כל פנים ברעיון. זה ואף לא ברעיון המלך היחיד.

הנביאים, דת לוחמת במלוא מובן המלה. דוגמא למלחמה כזאת בעולם האלילי אפשר למצוא במקצת במלחמתה של דת זרתושטרה (עד כמה שהיא ידועה לנו מספרי הזנד אוסטה) בדתות האחרות, וביחוד בדת ההודית הקדומה, שאלהיה נעשו לה רוחות הרע והטומאה, פמליה של אהורמיז, איש מלחמתו של אהורמיז.

אולם מופלא ונפלא הדבר, שכל המלחמה הזאת בין יהוה ובין האלים לא נתגבשה בשום אגדה מיתולוגית ולא השאירה שום זכר מיתולוגי. יהוה אינו כובש את שלטונו במלחמה עם אי-אלו אלים שהם. זהו סימן גדול.

על העובדה, שבכל ספורי „מלחמות האלהים” שבמקרא אין אנו מוצאים ספור ע"ד מלחמה בין יהוה ובין מצוי אלהי איזה שהוא, כבר עמדנו למעלה. יהוה נלחם לעם ישראל, כובש לו ארץ, מנצח את אויביו. אויבי יהוה (שופ' ה', לא). אבל אין הוא נלחם עם אלהי הגוים. ולא שהאידיאה הזאת על-דבר מלחמת אל באל אינה מופיעה כלל במקרא. אדרבה, היא מופיעה, אבל בסגנון אפיני מאין כמותו: יהוה עושה „שפטים” בפסילים, שהעמים עובדים להם, שובר וגודע אותם⁶. המקרא אינו חש בשום ישות אלהית-ממש הפועלת בתחום האלילות פעולה עצמאית, שהאלהים צריך לנצח אותה במלחמה. ה„שפטים” הנעשים ב„אלילים” אינם נצחון אלהי מצד עצמם, אלא באים בעצם להראות לעובדי האלילים, שהפסילים הבל הם ואין בהם מועיל, אף על פי שהללו מדומים אולי גם כנושאי כח מגי ידוע⁷.

כמו כן לא נשתקפה המלחמה עם האלילות והשאיפה להשליט את יהוה בעולם גם באגדות-בראשית המקראיות.

אין אגדה על כבוש השלטון האלהי על ידי נצחון יהוה על רשות אלהית (או דמונית) קדמונה בסגנון המיתוס האלילי על מלחמת אלים צעירים בכחות אלהיים קדמונים. אין שום אגדה על תקופת בראשית, שבה נזכר אל מאלהי הגוים, היינו: מאותם האלילים, שבעבודתם המקרא נלחם. את אלהי הגוים אין המקרא מדמה לו כרשות של שלטון אלהי בשום בחינה.

ולא זו בלבד אלא שגם באותן האגדות המספרות על מלחמת יהוה

6 עיי' למעלה: „המקרא ואמונת האלים”, ע' 276—278. והשווה להלן ע"ד

ראש השנה.

7 עיי' למעלה, ע' 278.

עם חיות־אימים בימי קדם, ששיוריהן נשתמרו לנו בספרים הפיוטיים שבמקרא, אין באמת ספור על מלחמת־ש לטון אלהית. בשיורי האגדה על מלחמת יהוה ברהב, תנין, לויתן, נחש, ים, תהום מוצאים ברגיל את רשמי השפעתו של המיתוס הבבלי על מלחמת מרודך עם תיאמת בתקופת בראשית, מלחמה, שבה תפס מרודך את השלטון האלהי⁸. אין ספק, שיש כאן השפעה מיתולוגית. אלא שכתבי אוגרית (ראש שמרה) גלו לנו, שההשפעה באה ממקור כנעני. בכתבים אלה נזכרה מלחמת בעל ב„לתן בתן ברח“ (לויתן, נחש ברח) „בתן עקלתן“ (נחש עקלתן), ובים ונהר, שהוא מטריד אותם ממלכותם⁹. המגע בין האגדה המקראית ובין אגדה זו היא חלק מן הנחלה התרבותית, שירשו שבטי ישראל מכנען בתקופה שלפני צמיחת האמונה הישראלית. אולם בישראל נשתנתה מהותה תכלית שנוי.

מתוך האגדה הכנענית נראה קודם כל, שהנחת גונקל וחבריו, שאגדות רהב, תנין וכר' הן מאגדות־בראשית הישראלית, אינה מבוססת. האגדה הכנענית אינה קובעת, כנראה, את המלחמה בתקופת בריאת העולם. וגם האגדה המקראית אינה רומזת, שהמלחמה היתה לפני בריאת העולם, כמו במיתוס הבבלי. המלחמה היתה ב„ימי קדם“, והיא רק נסמכה למעשה בראשית. ובאיוב כ"ו היא נזכרת בפירוש אחר בריאת העולם. לא היה איפוא באגדות־רהב מוטיב של מלחמת־שלטון אלהית בסגנון הבבלי.

אולם אין אנו מוצאים בהן גם מוטיב של מלחמת־שלטון בסגנון כנעני. באגדה הכנענית בעל גלחם על שלטונו ומקומו בין האלים. האגדה הזאת מקבילה לאגדה על מלחמתו עם האל מת, על מותו ותחייתו. האלים

8 עיין ע"ד רהב: יש' נ"א, ט; תה' פ"ט, יא; איוב ט', יג; כ"ו, יב; תנין: יש' נ"א, ט; כ"ו, א; השוה איוב ז', יב; תנינים: תה' ע"ד, יג—יד; לויתן: תה' ע"ד, יג—יד; יש' כ"ו, א; נחש: איוב כ"ו, יג; יש' כ"ו, א. בתה' ק"ד ו—ט אנו מוצאים רמז „נערת“ אלהים בים ולמנוסתו מפני רעמו. אלהים פורר אותו בעזו (תה' ע"ד, יג), סגר אותו ב„בריה ודלתים“ (איוב ל"ח, י), רגע אותו בכחו (שם כ"ו, יב) ושם עליו „משמר“ (שם ז', יב). בקצת מן המקראות האלה אנו מוצאים חזון על מלחמות עם תנין, נחש, לויתן באחרית הימים. על הביאור המיתולוגי של המקראות האלה עיין: גונקל, Schöpfung, במקומות שונים; הנ"ל, ביאורו לבראשית (בפרקי הבריאה); ציפרו, אצל גונקל, Schöpfung, וגם KAT, ע' 500 ואילך; ירמייאס, ATO, ע' 58 ואילך; בוסה־נרסמן, Rel. d. Jud. ע' 516 ואילך; מובינקל, Psalmenstudien, II, ע' 45 ואילך ובכמה מקומות (השוה: „המקרא ואמונת האלים“, הערה 12).

9 גינזברג, כתבי אוגרית, ע' 47—48, 74—76.

מעודדים אותו ועוזרים לו במלחמה. הליתן-הדרקון הוא, כנראה, סכנה לעולם האלים. זוהי מלחמה בין כחות אלהיים ממש. ואילו באגדה המקראית אין כל רמז, שהמלחמה ברהב, תנין וכר' היא ראשית שלטון יהוה¹⁰. המלחמה היא רק אחד ממפעליו בימי קדם. ולא זו בלבד אלא שהאגדה המקראית אינה מדמה לה את נחש, תנין, ליתן, ים (ובודאי גם לא את רהב) כהויות קדמונות, "אלהיות", שיש להן שורש עצמאי בהויה הנצחית. כולם נזכרו כברייתו של אלהים וכמשועבדים לו. אלהים ברא את התנינים (בר' א', כא), תנינים ו"כל תהמות" יהללחו (תה' קמ"ח, ז). נחש-היבשה הקדמוני הוא חיה מחיות השדה (בר' ג', א), ונחש-הים נשמע ליהוה (עמ' ט', ג). את ליתן יצר אלהים (תה' ק"ד, כו), וכן את בהמות, רעו באגדה המאוחרת (איוב מ', טו ואילך)¹¹. באותם הספרים והפרקים שנזכרה בהם אגדת רהב, יהוה מופיע כיוצר הכל. האגדה המקראית אינה תופסת איפוא את המלחמה כמלחמה בין כחות אלהיים קדמונים הנלחמים זה עם זה על השלטון בעולם, אלא כמלחמה בין האלהים ובין ברייתו, שמרדו בו והסתערו על עולמו להחריבו. ומעין דוגמא למרד כזה הוא מרד ה"נחש" בבר' ג' או מזימת האדם לעלות השמימה בבר' י"א. האידיאה הזאת ע"ד מרד באל היצר היא גם יסוד כל האגדה המאוחרת על המלאכים-הנפילים והשטן (עיין בסמוך). ואמנם, במקום "תנין", היחיד והמיוחד, מופיעים באגדה המקראית גם "תנינים" (תה' ע"ד, ג), וה"ליתן" נתן למאכל לעם (שם, יד).

באגדה הכנענית (או הבבלית) חלה איפוא על אדמת ישראל תמורה עמוקה. "אויבי" האלהים נהפכו מהויות מיתולוגיות, מושרשות בהויה קדמונה, דמות לאלהות במהותן ושואפות לשלטון-עולם כמותה, לבריות אלהים המתקוממות נגדו. התמורה הזאת אינה פרט בודד. היא מושרשת בתפיסה המיוחדת, שתפסה האמונה הישראלית את ההויה ה"דמונית" בכלל.

אלים ורוחות רעות

מן התופעות המופלאות ביותר של תולדות האמונה הישראלית היא התופעה, שלא האלים הכנענים-הישראלים הקדמונים ולא אלהי הגויים,

10 השוה בפרק זה להלן ע"ד ראש השנה.

11 בהמות וליתן הם בריות אלהים, זכר ונקבה, שאֵלהים הפריד ביניהם או יפריד ביניהם לעתיד לבוא (עיין ס' חנוך הכושי ס', ז ואילך; עזרא הרביעי ו', מט ואילך; חזון ברוך הסורי כ"ט, ד). וכן גם באגדה התלמודית. — בספור יונה הדגה, שם היא אולי דמות מרטויות "התנין" הקבנו, נשמעת ליהוה.

שישראל עבדו להם בימי בית ראשון, לא נהפכו בישראל לרוחות רעות.

הדעה הרווחת בין החוקרים היא, שאלהי הגוים נהפכו בישראל למלאכים הממונים על חזיונות הטבע, לשרים הממונים על הגוים, וביחוד — לשדים ורוחות רעות. השקפתו של ישעיה השני, שהאלים אינם קיימים, לא נצחה. האמונה בהם נשארה חיה בנפש העם, ומאמונה זו צמחה האמונה במלאכים ובשטן ורוחותיו. למלאכים נתן השלטון על חזיונות הטבע, היינו בעצם: תפקיד אלהי הטבע. אלהי הגוים נעשו „שרים“, והשלטון על העמים נתן להם. מלבד זה נולדה על קרקע האלילות העתיקה האמונה בשדים ורוחות האויבים לאלהים, שהביאה בימי בית שני כמעט לידי אמונה דואליסטית¹².

אולם הדעה הזאת גם היא אינה אלא פרי התפיסה השבלונית של תולדות האמונה הישראלית, המתעלמת מאפיה המיוחד. כלל גדול הוא בתולדות הדתות, שאלהי דת, שנדחתה מפני חברתה, משתמרים באמונה העממית, אם גם בצורה חדשה. אבל איה אנו מוצאים בעולם האילולי דוגמא לכך, שאלים יהפכו ל„מלאכים“? אלים ישנים נהפכים ל„אבות“, זקני הפנתיאון, שאינם תופסים מקום בפולחן, וזכר להם רק בסדר-הדורות של האלים. יש שהם נדחים ונעשים אלהי-שבת-ומשפחה קטנים, הבטלים בפני עדת אלהי המדינה. ויש שהם נעשים רוחות רעות הנלחמים באלהי הדת החדשה ותופסים מקום בכשוף המזיק. אבל אין שום דוגמא לכך, שאלים ירדו למדרגת „מלאכים“, היינו, שיחשבו שליחים וממלאי מקום של אלים אחרים. וביחוד — שינתנו בידיהם התפקידים של האלים הגדולים (תפקידי אלהי השמש, הירח וכו'), על מנת שימלאו אותם כ„שליחים“. האלילות יודעת „מלאכים“. יש לאלים הגדולים שליחים ומשרתים: שומרים, אמנים, שרי אופים, שרי משקים, סופרים וכו'. אבל תפקידים אלה אינם מתמלאים על ידי אלים-יורדים אלא על ידי אלים מיוחדים, שאומנותם בכך. מעולם לא נעשה פנתיאון ישן קהל „מלאכים“ הממונה על כל תופעות הטבע.

אם אמונת-המלאכים הישראלית מושרשת באמונת האלים הקדומה, הרי מוכיחה לנו התמורה הזאת עצמה באיזו מדה היתה השקפת-העולם של

12 עיין שטרה, *Geschichte*, II, 221 ואילך; סמית, *Religion*, 120; מונטנומרי,

Incantation, 70 ואילך; מובינקל, *Psalmstudien*, II, 51 ואילך; בוסה-נרסמן, *Rel. d. Jud.* 320 ואילך; Langdon, MAR: *Semitic*, 376 ואילך. וכן אחרים.

[illegible]

ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ԱՆՏՐԱԿԱՆ ԿՈՄՄՈՒՆԻՍՏԻԿԱՆ ԿՈՆԳՐԵՍՍԻ ՄԱՍԻՆ

הרוחות הרעות אין אנו מוצאים אף שם אחד משמות אלהי הגויים. במקרא אנו מוצאים שני סוגים של רוחות : מלאכים רעים ושדים (או שעירים).

לפי תפיסת המקרא הרע הוא פעולת יהוה עצמו או פעולת מלאכיו. אנו מוצאים במקרא כמה וכמה כנויים לכתות רעים או למצויים הגורמים רע, שאפשר לתפוס אותם כשמות פרטיים של מזיקים: נגף, משחית (שמ' י"ב, יג, כג), קטב מריני (דב' ל"ב, כד), רשף (שם; חב' ג', ה) ועוד ועוד. אבל הכחות המזיקים האלה אינם מדומים ככחות הנלחמים באל אלא כמלאכים רעים (השוה תה' ע"ה, מט) המופיעים בין בני ליתיו והפועלים בשליחותו. גם השטן המשטין ומביא צרה וחליים על האדם מופיע בין „בני האלהים” ופועל בשליחות אלהים (איוב א', ו—ב', ז).

מלבד מלאכי תבלה אלה אנו מוצאים במקרא סוג של רוחות טומאה ממש הנקראים בשם שדים או שעירים. הרוחות האלה מדומות כרוחות השדה (ויק' י"ג, ה, ז), החרבות (יש' י"ג, כא; ל"ד, יד) או המדבר (ויק' ט"ז, כב). שנים מהם נזכרו בשם: לילית (יש', שם) ועזאול (ויק' ט"ז, ח ואילך). אבל הרוחות האלה אינן מדומות במקרא כסמלי כחות הרע. העם היה זוכה לשעירים על פני השדה, וכנראה דמה אותם כרוחות קטנים, שיכולים אף להביא טובה. מכל מקום אין המקרא מיחס להם שום פעולה. כל שכן שאין הם תופסים במקרא אותו המקום, שהרוחות הרעות תופסות באמונות האליליות: הם אינם מקור רעה „אהורמיני”, גורמי מחלה ומות, שונאי אדם ואל. השעירים הם מיני ג'ין ערביים, סוג אחד בלי הבדלי־פרצוף אישיים, וכג'ין הערביים אינם, בעצם, מצויים „אלהיים”. הם „מרקדים” בחרבות או במדבר יחד עם חיות הבר ועופות הלילה. הם קרובים איפוא לסוג בעלי החי, ודמותם דמות תישים. המקרא אינו מיחס להם שום תפקיד בחיי הטבע והאדם. (ע"ד מושג הטומאה במקרא עיין להלן: „הפולחן”).

מהו היחס שבין מלאכי החבלה והשעירים ובין אלהי הגויים?

בשם „רשף” נשאר אולי זכר לפנתיאון הישראלי הקדמון, מאחר שרשף הוא שם אל ארמי וכנעני. אבל בלי ספק יש כאן זכר לשוני ולא מיתולוגי, מאחר שהמלה רשף נשתמרה כשם עצם כללי בלשון העברית הפיוטית (איוב ה', ז; שה"ש ח', ו ועוד). במקרא לא נזכר רשף כשם אל. מכל מקום כל מלאכי החבלה, ורשף בכללם, אינם רשות של כחות המתנגדים לאל, כאמור, אלא הם מלאכיו ושליחיו, וכל מה שאמרנו למעלה על המלאכים בכלל מתייחס גם אליהם.

ולעומת זה מדומים השדים והשעירים במקרא כרשות נגודית

בבחינה ידועה לרשות האל: הם שייכים לרשות „הטומאה“; משכנם מחוץ לישוב. בשמות „שדים“ ו„לילית“ נשתמר גם זכר לאלילות עתיקה, מאחר שהשמות האלה מקורם בבלי. אין ספק, שהשדים תפסו מקום מיוחד באמונה העברית העתיקה, שלפני התהוות אמונת יהוה, ליד האלים. שכן אנו מוצאים, שגם בבבל השדים הם מין מיוחד של היות דמוניות, נבדל מן האלים. אבל יש להניח, שגם האלים הקדמונים נבלעו בהם. ועם זה אנו רואים מה היה טיב התמורה הזאת: האלים לא נהפכו לרוחות רעות הנלחמות ביהוה אלא לצללים בלי כל פעולה. את רהב, תנין, נחש, לויתן, המופיעים כנלחמים ביהוה, אין אנו מוצאים כאן. הדמויות נטשטשו ונעלמו. כל עולם האלים הקדמון נהפך ל„שעירים“ מרקדים המתלוננים עם חיות הבר. ניטל מהם כל כח אלהי וגם דמוני. התפקידים הדמוניים נתנו למלאכי יהוה¹³.

זו היתה איפוא שורת ההתפתחות המיוחדת במינה של האמונה העתיקה בישראל: הכתות האלהיים הקדמונים (רהב, תנין וכו') הנלחמים באלהים ירדו למדרגת בריות אימים; האלים הקדמונים נהפכו לצללי תהו בלי כל פעולה. לא נשאר מקום לשום כח אלהי אהורימיני הנלחם באל האחד. גם מן „דמוני“ ניטל אפיו המיתולוגי. את המסקנה הזאת מאשרת גם התפתחותה של הדמונולוגיה היהודית המאוחרת.

האופי המיוחד של הדמונולוגיה היהודית

בימי בית שני התחילה אמונת השדים (והמלאכים) תופסת מקום חשוב יותר ויותר בדת היהודית. אמונה זו בצורתה הקדומה נתגבשה בספרות החיצונית. השטן נעשה ראש למחנה של רוחות רעות, שניתן להן השלטון בעולם. המלאכים הרעים חדלו להיות בני הפמליה של מעלה ונעשו בני לויה לשטן. השטן והשדים הם כמין מלכות בפני עצמה הנלחמת באלהים. בין החוקרים רווחת הדעה, ששדים אלה הם גלגולם של האלילים, שישראל היו עובדים להם בימי בית ראשון ושעבודתם נדחתה עם נצחון המונותיאיזמוס בישראל.

13 ולפי זה יש להבין אותם המראות המעטים, שבהם נאמר, שאֱלֹהֵי הַגּוֹיִּים הֵם „שדים“: לא שהם „רוחות רעות“, אלא שהם רוחות לאֱלֹהֵיִים, בלי כל תפקיד „אלהי“ או „דמוני“, צִלִּים, „מתים“, שאין בהם ממש.

היש קשר בין אמונת השדים המאוחרת ובין אמונת האלים? מאלפת מאין כמותה העובדה, שגם בין שמות השדים הרוחות של ימי בית שני אין אנו מצאים אף שם אחד לא משמות האלים הישראליים הקדמונים ולא משמות אלהי הגויים, שישראל עבדו להם ושהמקרא נלחם בעבודתם. אין כאן לא בעל ולא עשתורת, לא כמוש ולא מלך, לא דגון, לא בל, לא נבו, לא תמוז וכו' וכו'. כמו כן אין כאן לא נרגל ולא ארשכיגל, אלהי השאול הבבליים, ולא מי שהוא מבני לזיתם. כמו כן אין כאן לא רהב ולא תנין ולא לזיתן ולא נחש בריח או נחש עקלתון¹⁴. השדים

השדים
האלים
האלים
האלים

14 עיין רשימות שמות המלאכים והנפילים בס' חנוך הכושי ו' ואילך; ס"ט ועוד. קוהן במאמרו על ס' חנוך, עיין: ZAW 1921, ע' 241 ואילך, מתאמץ לגלות באחדים מן השמות האלה את השמות האליים של שבעת כוכבי הלכת (ע' 247 ואילך). אבל הצירופים, שהוא משתמש בהם, הם דחוקים מאד. ואין כל זה יוצא מכלל השערה. ומלבד זה אין צירוף זה של כוכבי הלכת מושג מקראי, ומכל מקום יש כאן איפוא השפעה מאוחרת. השמות נמסרו לנו בספרי חנוך במסורסים רבים. אבל יש לשער, שאילו היו כאן שמות האליים המצויים במקרא, לא היו מסתרסים כל כך. — לשמן נחננו בספרות החיצונית ובאנדה התלמודית שמות שונים: משמטה, בלעז, סמאל, אשמדאי, עזאזל, אבל לא גתו לו שם משמות האלים, שנוכרו במקרא. סמאל הוא אולי השם שמאל, שם אל צפוני, שהחרנים הכשדיים עבדו לו, עיין: חבולסון, Seabier, ח"א, ע' 217—221, 297; ח"ב, ע' 24 ואילך; Brandt, Mandäische Religion, ע' 177; Beer אצל קויטש, Pseudepigraphen, ע' 239. אבל השפעה זו היא בכל אופן מאוחרת ("שמאל" לא נזכר במקרא). השם אשמדאי נזכר בס' טוביה (ג', ת, יז), אבל גם הוא בכל אופן פרי השפעה פרסית מאוחרת (אשמדאי של האנדה היהודית שונה עם זה תכלית שנוי מאהורמין הפרסי). בכלל יש להטעים, שדוקא בזמן מאוחר (בסוף בית שני ובתקופה התלמודית) האלילות מתחילה להשפיע במקצת על הדמונולוגיה היהודית, וזו היא השפעה הבאה מתוך הפגע עם האלילות כארצות הגולה אחרי תקופת "עבודת האליים" בישראל. דוקא בדמונולוגיה התלמודית יש יסוד פרסי מובהק. וכן אנו מוצאים יסודות בבליים, מנדעיים, יונים בדמונולוגיה הסינקרטיסטית, שהיתה רווחת גם בין יהודי בבל, כמו שנראה מן הכתובת, שפרסס מונטנומרי, Incantation. מצד שני אנו מוצאים שמות אליים מקראיים דוקא בין שמות מלאכים ושדים מוזמן מאוחר ביותר, עיין שוב, Vocabulaire: כמשו, נבואל ועוד. ההשפעה היא, כמובן, ספרותית בלבד. מכל זה ברור, שדוקא בתקופת "עבודת האליים" לא השפיעה האלילות הנכריה על דמיון העם. — במתאי י"ב, כד—כו; מרקוס ג', כב—כו; לוקס י"א, טו—יט נקרא שר השדים, "בעל זבול". אבל לא מסתבר, שיש שייכות בין שם זה ובין הבעל שבמקרא. "בעל זבול" הוא השם ה, ובדמות השמן אין שום שרטוט מדמותו של הבעל (שבמקרא לא נקרא כלל בשם "בעל זבול"). את מקור הכנוי הזה לשמן לא נוכל לדעת, אולי על שום היותו שלים, לפי אנדה בלתי ידועה לנו, במקום הנקרא זבול (שהוא שם אחד הרקיעים). ואולי יש כאן השפעה מאוחרת של האלילות הסורית, כמו בשם סמאל. מכל מקום אין כאן השפעה, שבאה מן האמונה העממית העתיקה בבעל.

הם בני היבשה ולא ילידי המים. זהו לא דבר ריק. העדר השמות אינו אלא בטוי להעדר קשר פנימי בין הדמונולוגיה היהודית ובין אמונת האלים. השדים אינם אלים, שנהפכו לאויבי אלהים, או כחות דמוניים עתיקים. אמונת השדים המאוחרת נתרצה מסביב לאידיאה מיוחדת במינה, שיש בה כדי ללמד על יחוד-אפיה של האמונה הישראלית כולה.

הדמונולוגיה היהודית לא נאחזה לא בשרידי המיתוס הכנעני-הישראלי הקדום ולא באלילות של ימי בית ראשון אלא נשתרשה ונסתרכה מסביב לדמות השטן המקראית, לאגדת הנחש ולאגדת הנפילים. האידיאה היסודית המיוחדת שלה היא: השדים והרוחות הרעות הם לא פרי רע קדמוני, „אלהי“, אהורמיני, אלא נולדו מן החטא. סימן וסמל גדול הוא, שנחש-היבשה דוקא (נחש גן העדן) משמש לדמונולוגיה זו דמות מרכזית. נחש היבשה נחשב לבוש לשטן, ולא נחש-הים, תנין הים, או רהב, חית הים של המיתוס הישראלי הקדמון. באגדה המקראית ירדו רהב ותנין למדרגת בריות-אימים, סמלי כחות כבירים, שהסתערו על יצירת אלהים ושדוכאו על ידי האלהיוצר. אבל עדיין הם באגדה זו כחות האל נלחם בהם. אולם האידיאה היסודית של האמונה המקראית לא יכולה לסבול במחיצתה את הרעיון, שיש בעולם איזה כח שהוא, שהאל אינו יכול להתגבר עליו ושממשמש מפני זה מקור תמידי של הרע. כי ברעיון זה יש משום הודאה ברבוי כחות-הויה קדמונים-אלהיים, בסגנון האלילות. ולפיכך בקשה אמונת יהוה בכח חזונה היסודי לאחז את הרע לא ברשות כחות ההויה אלא — בממד המוסרי, היינו: בחטא. נחש-הגן אינו „איש מלחמה“ ליהוה. הוא חיה מחיות השדה. דמות ג'ין ערבי מציצה מתוך אגדת הנחש, מאחר שהנחש נחשב לבעל חי דמוני אצל הערבים (כמו גם אצל עמים רבים אחרים). אבל הנחש ממלא באגדה זו תפקיד של מסית לחטא ולמרד במצוות אלהים, ולפיכך נעשה דוקא הוא דמות מרכזית בדמונולוגיה המאוחרת¹⁵. וגם השטן נעשה ראש הרוחות הרעות, לא מפני

15 ירמאס סבור, שהנחש הזה הוא רעו של התנין ושהתהפכות התנין הקדמוני לנחש באגדת הגן כרוכה בתמורה הכללית של הרקע הקוסמי באגדה זו כלפי הפשטות (ATAO, ע' 94). אבל אף על פי שנתון הרבר, שהנחש והתנין כרוכים יחד בסימבוליקה המורחית, הרי ברור, שיש כאן יותר מאשר תמורה לצד הפשטות. הנחש המקראי אינו מסמל שום כח פיסית קדמון, ואינו מופיע בכלל כגבור מלחמה. הוא „ערום“ ומסית. כמל הנחש שונה איפוא מסמל התנין תכלית שנוי. הנגוד לאלהים מופיע כאן בשטח אחר לנמרי, בשטח המוסרי ורק בשטח זה הנגוד הוא סתם יד וקיים. סמל-התנין הוא

שהוא מסמל איזה כח-הויה רע, אלא מפני שהוא ממלא כבר במקרא תפקיד של מסיח (לא רק של משטין). גם הוא אינו איש מלחמה ליהוה, אלא הוא „מלאך“, מ„בני האלהים“. הדמיונולוגיה המאוחרת מתבררת אותו עם הנפילים, המלאכים הנפולים, והוא נחשב „ראשון לחוטאים“¹⁶. אנשי צבאו הם המלאכים, שחטאו בבנות האדם, או בני המלאכים ההם, שנולדו מן החטא. הם הם המסיתים את האדם לחטא, הם שהדיחו אותו לעבוד לפסילים או לעבוד להם עצמם, לנחש ולכשף וכו', הם מקור כל הרע. עד כמה שרוחות רעות אלה נחשבות לא רק למסיתות לאלילות אלא לאלילים נעבדים, אין לראות אותן איפוא כגלגולי אלים קדמונים אלא כסמלי חטא האדם המורד באלהים ועובד ליצוריו.

בשכבת הספורים הקדומה על דבר הרוחות הרעות האלה (בספרים החיצוניים) אין אנו מוצאים שום ציור על דבר פילוג מיני ביניהן. הזנות, שממנה נולדה, אינה זנות בין שדים ושדות אלא זנות המלאכים עם בנות האדם; החטא הוא — התערבות מלאכים קדושים בבנות תמותה. (רק בזמן מאוחר נעשתה לילית, הנזכרת כבר במקרא, מלכת השדים). לא נשתקפה איפוא גם כאן ההפרדה האלילית היסודית בין יסוד-זכרות ויסוד-נקבות בעולם האלהי והדמוני. בין מצויים אלה ובין אלהי הגויים אין איפוא ממילא כל קשר.

עולם הרוחות הרעות של היהדות נברא איפוא מכוח של החטא, אבל אין לו שורש בהויה קדמונית אויבת לאלהים. אין כאן לא תיאמת וקיננו של הבבלים ולא סת או אפופיס של המצרים ולא רוחא וצבאה של המנדעים וכו' וכו'. אין כאן מצויים, שכה בהם לעשות מלחמה עם האלהים ולנסות לכבוש את שלטון העולם. הם רק מסיתים את האדם לחטא ומביאים על ידי זה רעה לעולם.

תפיסה זו עצמה של ה„דמוני“ אנו מוצאים גם באמונה בשרי הגויים¹⁷.

אליזי, סמל-הנחש הנא ישראלי. למרות הקרבה החיצונית יש כאן פירוד נוסב ויורד עד התהום. — בהתאם לתמורה היסודית, שכאה באנדרת-התנין הספראית, יש להבין גם את החזונו האסכטולוגיים, שבהם ה„תנין“ מופיע. גם ב„חזון יוחנן“ שבכרית החדשה אין מלחמת-דרקונים ממש בסגנון-אליזי, כמו שדרשו גונקל וסיעתו. על כל זה נעמוד כשנניע לפרשת האסכטולוגיה המאוחרת.

16 הראשונה ליוחנן ג', ה. השקפת-יסוד זו שלטת גם בספרות הנוצרית הקדומה, ומפני זה אין לפצנא גם כאן „דואליזמוס“ אמתי, כמו שדמו חוקרים רבים.

17 עין: דנ' י', יג-כא; י"ב, א; אולי גם תה' נ"ה, ב; פ"ב, א ואילך; דב'

היא יש לה שורש מיוחד, לא־מיתולוגי. אין האמונה הישראלית יודעת כח דמוני, אהורמיני, במובנה של האלילות. העובדות ההיסטוריות האלה מעידות עדות חשובה מאין כמותה על טיב האידיאה היסודית של האמונה הישראלית. העדר האמונה בדמוניאלילי קשור קשר פנימי בהעדר אגדה תיאוגונית.

כי זאת היא כוונתן הפנימית של האגדות האליליות על הגיגנטור מכיה לכל צורתיה, היינו — על מלחמת האלים הטובים והרעים, או על נצחון האל הצעיר על התוהו־ובוהו, שממנו נולד, או על מעבר השלטון מידי דור־אלים קדמון לידי דור־אלים צעיר: הכחות האלהיים זרועים בהויה העל־אלהית, הקודמת להם והעליונה עליהם, בהויה זו הם מושרשים כולם, ולפיכך אינם תלויים בישותם זה בזה; השלטון בעולם תלוי בהתגלמות הכחות האלהיים האלה ובמלחמה שביניהם. התיאומכיה כרוכה בתיאוגוניה. האל הנולד מן ההויה הוא רק כח אחד מן הכחות האלהיים, והוא נתקל בכחות אלהיים עצמיים אחרים, שגם הם נולדו מן ההויה, והוא נלחם עמם או משלים עמם. וגם כשהוא כובש אותם — „אלהותם” אינה תלויה בו ואין בידו לבטלה. האלים „אחים” הם, בני „אם” אחת — בני ההויה הקדמונה. הרע והטוב, קיננו ומרודך, אהורמינו ואהורמין, סת ואוסיר, אחים הם, בני שורש אחד. הרע, הדמוני, הוא קדמון־נצחי כטוב; הרע נלחם בטוב בכחו הקדמון ומתעצם להתגבר עליו. מלחמת „אחים” היא מלחמה זו. האלים נולדים מן הזרעים האלהיים הקדמונים, ולפיכך יש להם יח־משפחה: יש בהם אבהות ובנות ואחיה וזווג. סדר העולם נקבע על ידי היחסים האלה.

ולעומת זה צמצמה האמונה המקראית את מדת האלהות ברצון אחד שליט ועליון על כל, בלתי תלוי בהויה קדמונה. האלהות אינה נובעת ממקור הויה זרה לה, אלא עצמית היא, ואין אלהות מבלעדיה. אידיאה זו הרחיקה גם את ציור התיאוגוניה וגם את ציור הגיגנטומכיה. אין שרשים רבים לאלהי. אין ההויה הקדמונה „אם” לאל, אין לאל „אחים” אלהיים או דמוניים, אין כח אלהי או דמוני גנוז ב„זרעו”, שיוכל להביא לעולם דור של אלים או דמונים, שיאסרו מלחמה עליו. ממילא אין לאל אויבים אלהיים־דמוניים.

התמורה היסודית בתפיסת ה„דמוני” מוכיחה, שהעדר אגדה תיאור־גונית באמונה המקראית אינו מקרה ואינו פרי דרגה דתית פרימיטיבית. באמונה הישראלית נתגבשה אידיאה דתית חדשה שונה בשרשה מן

האידיאה היסודית של כל הדתות האליליות כולן. ב"יהוה" נכלל מלכתחלה כל האלהי כולו. אמונת יהוה לא הכריזה על אל שליט חדש, אל מושל בין האלים או על האלים. היא סמלה והגתה ראשונה את האידיאה של אלוהות בלתי תלויה בהווה הקדמונה, של רצון אלהי עליון על כל ומקור הכל. האידיאה הזאת תקקה לה את נתיבה המיוחד.

תולדות הדמונולוגיה הישראלית יש בהן משום השלמה לאותה התופעה, שעמדנו עליה למעלה, והיינו, שהמקרא אינו פוקד את אמונת האלים המיתולוגית.

האלילות הישראלית-הכנענית העתיקה השאירה זכר כל שהוא: רהב, לויתן, נחש מצד אחד ועזאול מצד שני. אולם עבודת האלילים של ימי בית ראשון לא השפיעה שום השפעה על תורת השדים המאוחרת. דוקא את שמות האלילים, שישראל עבדו להם בימי בית ראשון, אין אנו מוצאים בין שמות הרוחות הרעות בימי בית שני. כל שכן שלא נקלטה שום דמות מיתולוגית ושום אגדה מיתולוגית. את התופעה הזאת אפשר לבאר רק מתוך ההנחה, שזו היתה תקופה אי-מיתולוגית; תקופה של מונותאיזמוס שרשי. המיתוס הקדמון נדחה בראשית התהוות האמונה הישראלית מתוך התודעה העממית. נשתיירו ממנו רק שיורים. ואילו "עבודת האלילים" המאוחרת היתה פטישיסטית ביסודה. השפעת האלילות הנכריה היתה טטחית ולא פעלה במעמקי הנפש העממית. מפני זה לא יכלה גם להשפיע על הדמונולוגיה. — הנחה זו תתאשר לנו להלן יותר ויותר.

2. אגדות אלהים

מעשה בראשית

באגדות-הבריאה המקראיות אנו מוצאים כמה וכמה שיורי-מוטיבים מיתולוגיים. אולם המגע עם השקפת-העולם המיתולוגית מתבטא לא באותן ההזכרות המפורשות והסתומות של אגדות הגיגנטומכיה האליליות, שהיו ענין לגונקל וחבריו לדרוש אותן כמין חומר, אלא בתחומה של שאלת-היסוד: שאלת ההווה הקדמונה ויחסה אל האלוהות. היהדות המאוחרת קבעה את האמונה בבריאת יש מאין עיקר ויסוד, וחלקה בזה על השקפת העולם האלילית כולה וגם על השקפת העולם היונית הפילוסופית. אבל במקרא לא הובעה עדיין אמונה זו בפירוש.

[illegible]

בראשית העולם במאמר אלהים אחד. אפשר לומר: לא נבראו עצמים מחומר, אלא הקשר הטבעי ביניהם ובין החומר הוא שנברא ונקבע. כמו כן אין „החושך“ משמש חומר לשום דבר. כיוצא בזה בר' ב', ד—ג', כד. גם שם לא מצינו בריאה מחומר בתופעות קוסמיות: „שמים ובארץ עצמם (ב', ד). הבריאות מחומר כוללות שיטה של קשרים „טבעיים“ מתמידים: האד, העצים, הנהרות עולים מן האדמה, האדם והחיה הם „עפר“, כי מן העפר לוקחו, האשה לוקחה מן האיש, ולפיכך הם „בשר אחד“, את הכתנות עשה אלהים מעור, כדי ללמד את מלאכתן לדורות. גם כאן לא הצורך בחומר הוא המכריע, אלא הענין האתילוגי הוא שהניע את המספר לספר על דבר יצירה מחומר.

ומפני שלא מצינו בשום מקום במקרא את הציור על דבר בריאת יסוד מן היסודות או תופעה מן התופעות הקוסמיות מחומר קדמון, הדעת נותנת, שפירוש המקראות הקשים בבר' א', א—ב הוא, שאלהים ברא את התהו ובהו בראשית: את החלל העליון, את החושך, את המים ואת הארץ, שהיתה מכוסה מים¹. ואמנם, אנו מוצאים במקומות אחרים במקרא את הדעה, שיהיה ברא את החושך (יש' מ"ה ז), את התהום (מש' ג', כ; ח', כד), את הים ואת היבשה (תה' צ"ה, ז; יונה א', ט; נח' ט', ו)². דעה זו, שהאדמה והמים הם לא קדמונים אלא בראים, מונחת גם ביסוד הנוסח המקראי השני של אגדת הבריאה, שלפיו נבראה האדמה תחלה, וממנו יצאו המים. וזה, כנראה, השקפת בר' ב', ד ואילך. אדמת בראשית היא יבשה. מים יש באוצרות השמים (ה) ובבטן האדמה (ו). משם יוצאים ארבעת הנהרות (י—יד). מקוה מי הנהרות האלה הם, כנראה, הים (השוה קה' א', ז). אולם בבר' ב', ד נאמר, שהשמים והארץ, מקורות המים, נבראו על ידי יהוה אלהים. השקפה מעין זו אנו מוצאים גם באיוב ל"ח, ד ואילך: אלהים ייסד את הארץ תחלה, ומ„רחם“ הארץ יוצא הים הנסגר

1 שמוש הלשון בכתובים אלה רופף וסתום, ומאז נחלבו בהם המפרשים „הארץ“ בפסוק ב היא תהו ובהו, ובפסוק י היא היבשה. יתכן איפוא, שגם „השמים“ ו„הארץ“ בפסוק א יש להם סובן מיוחד: החלל העליון והתהום, שכסתה את האדמה. „הרקיע“ נקבע אחר כך כנבול השמים ולפיכך נקרא „שמים“, והאדמה שנתגלתה נקראה „ארץ“ (פירוש מעין זה נתפרשו כתובים אלה בס' הובלות ב', ב). — השקפה כזו יש למצוא גם בתה' ק"ד, ה—ט: אלהים יסד את הארץ על מכוניה וכסה אותה („כסיתו“, צ"ל „כסיתח“) מי תהום „כלבוש“, אחר כך הניס את המים ושם להם גבול. 2 וכבר חרגנו בזה בחוש נכון קרטונינו, עיין בראשית רבה א', ח (תשובת רבן נטלאל ל„פילוסופוס“).

ב„ברית ודלתים“. (השוה מש' ג', יט—כ). ובאיוב כ"ז, ז נאמר, שאלהים נטה „צפון“ (את הר העולם הצפוני) „על תהו“ ותלה את הארץ „על בלימה“. הוא לא העלה איפוא את הארץ ממי בראשית. אלהים יוצר את עולמו בתוך „תהו“ ו„בלימה“. רעיון הבריאה מאין נסתמל כאן בסמל פיוטי בהיר.

ומפני זה רשאים אנו לומר: האידיאה של ההויה הקדמונה מנצנצת באגדות הבריאה שבמקרא, אבל רק כאידיאה גרורה, שנוצחה ונדחתה בכח האידיאה החדשה של האלהות. מכריע הדבר, שהאגדה המקראית אינה מרגישה הכרח בחומר קדמון, אף על פי שאינה מנסחת בפירוש את הבריאה מן האין. קדמות החומר היא הנחה מיתולוגית הכרחית (שקדמה להנחה הפילוסופית *ex nihilo nihil fit*: אין דבר מתהוה מאין) מנקודת ראות התיאוגוניה. האלילות חושבת את ההויה הקדמונה למקור הישות האלהית וכל כחותיה, ולפיכך היא רואה ממילא גם את העולם כמושרש בהויה ההיא. אגדות הבריאה שבמקרא אינן יודעות תיאוגוניה. הן אינן מרגישות צורך לבאר את מציאות או את התהוות האלהות, ולפיכך בטל כאן ממילא הצורך המיתולוגי בחומר קדמון. אלהים יוצר גם מן החומר. אבל מן החומר ניטל כל כח אלהי, אין בו זרעי האלהים, אין בו עצמאות, אין הוא נלחם ואין הוא עוזר. הוא רק „חומר“. רצון האלהים בא כאן במקום ההויה הקדמונה. וגם בשעה שחומר קדמון מופיע אין זה אלא פליטת דמיון תמים ואין זה נובע מתוך הכרח פנימי של האגדה.

להלן אנו רואים, שבאגדות הבריאה המקראיות נעדר המומנט האילי היסודי: המגע הטבעי בין האל ובין חומר העולם. עם בטול האידיאה על דבר הולדת האל מן החומר בטלה גם האידיאה ע"ד הולדת החומר מן האל. אין באגדות הבריאה המקראיות כל מוטיב של בריאה על ידי הזדווגות, הפראה, דגירה³, פריה; אין העולם, הצמח והחי מתהוים מזרע אלהי, מדם, רוק, דמע, זיעה או גוף אלהי כמו שמספרת הקוסמוגוניה האלילית. למקרא זר כל רעיון של „אצילות“ חמרית. את המקראות

3 במלה „מרחפת“ בבר' א', ב מוצאים גונקל ואחרים זכר לדגירה ולביצת העולם של הקוסמוגוניה האלילית, שכן הפעל רחף משמעותו דגור בסורית. (וכן מבאר היירונימוס משמעותה של מלה זו: *incubabat*). אבל דב' ל"ב, יא („על גוזליו יוחף“) מוכיח, שבעברית אין למלה זו משמעות של דגירה, שהרי אין דגירה בגוזלים. מכל מקום אין בספור להלן כל זכר לפעולת דגירה ולביצת העולם. ועיין: Jacob, Das erste Buch der Tora (1934) לפסוק זה.

המשתמשים בציור הלידה לתאר בו את בריאת העולם יש לראות כמליצות פיוטיות בלבד, מאחר שבאגדה המקראית אין כל מצע לציורים אלה.⁴ את השריד המיתולוגי האמתי היחידי אנו מוצאים בבר' ו', א—ד: „בני האלהים” באים אל בנות האדם ומולידים את הגבורים „אנשי השם”. אבל אין כל יסוד לומר, שזהו שריד מתיאוגוניה ישראלית. שהרי אין אנו מוצאים שום זכר ושארית למוטיב הפריה בספורים על דבר האל עצמו. זהו פירור של ספור מיתולוגי על דבר הגבורים ויחשם על בני האלהים, שאמונת יהוה לא הרגישה בורותו, מאחר שהוא דן בברואים ולא באל עצמו. אגדת הבריאה הישראלית אינה יודעת כל שותפות-חומר בין העולם ובין האלהות, גם לא דרך איזו דרגה שהיא של „אצילות”. אין לשער, שהמוטיב הזה של אצילות חמרית הורחק מן האגדות מתוך כוונה מכוונת ובאופן מלאכותי. התמימות העממית, שבחותמה טבועות האגדות בבר' ב—י”א, מרתיקה רעיון זה. אלא שהאינטואיציה הראשונית של אמונת יהוה לא כללה את המוטיבים הללו ולא יכלה לקלוט אותם. היא שאפה להביע את האידיאה של אל שליט עליון, אל, שהכל משועבד לרצונו בלבד, שהעולם אינו קשור קשר „טבעי” עמו. את הסמל מצאה בבר' א': אל יוצר במאמר.

בטוי אחר לאידיאה היסודית של האמונה הישראלית אתה מוצא באגדות בראשית באותו המונח יאזמוס הממשי והשרשי השולט כאן למרות קליפות הסגנון ורסיסי הדמיונות המיתולוגיים, שנשתקעו דוקא בפרקים אלה. קודם כל אין כאן, כמו שראינו, גיגנטומכיה, מלחמת אלים. מלבד זה לא נזכר בכלל גם שום כח דמוני כרשות מיוחדת ליד הרשות האלהית. לפרט זה יש ערך מכריע. תופעה זו ודאי אי אפשר להסביר על ידי עיקר-האחדות הפורמלי, שבו מבקש גונקל לבאר את העדר מיתולוגיה אמיתית במקרא: אגדה מיתולוגית דורשת „לכל הפחות שני אלים”.⁵ שהרי מיתוס אמתי יכול להברא גם מתוך המתח שבין

4 עיין תה' צ', ב: איוב ט"ו, ז: „מש' ח', כד—כה. אין יסוד לראות מליצות אלה כזכר לאגדות שנשתכחו. אין בהן אלא שמוש פיוטי של הפעלים „יָדָה” ו „חולֵּץ”, מאחר שבאגדת יהוה אין כל יסוד ארוטי ולא מצינו גם רמז ליצירה מחומר, שנאצל מאֱלֹהִים. וכן מצינו: צור יִלְדֵּךְ תְּשִׁי וְגו' (דב' ל"ב, יח), וכן נקראו ישראל הרבה פעמים „בנים” לֵאלֹהִים, אף על פי שאין באגדה כל רמז למוצא אֱלֹהֵי שֵׁל הַנּוֹעַ הישראלי. השוה שמוש לשון „תחולֵּץ” במש' כ"ה, כג. ולעומת זה נאמר באיוב ל"ח, ח, בציור המיתולוגי על דבר צִירַת הַיָּם, בפירוש: בניהו מרתם ונו'.
5 ביאורו לבראשית, ע' XIV.

הטוב והרע, האלהי והדמוני. אבל באגדות־בראשית המקראיות אין מתח כזה. כאן יש כרובים, בני אלהים; אנו מוצאים כאן אפילו סגנון של רבוי: נעשה אדם וכו'. אבל דמונים אין. הנחש הוא כאן עדיין רק חיה בין „חיות השדה“. וגם רע איננו: הוא רק „ערום“. האיבה שבינו ובין האדם היא פרי קללת יהוה. ולהלן אתה מוצא, שכל הרע הפיסי מתבאר בפרקים אלה לא כגזרת גורל עליון ולא כפעולה דמונית אלא כמעשה יהוה. יהוה שם איבה בין האדם ובין החיה הרעה, הוא המביא את המחלה (את חבלי הלידה) לעולם, הוא המקלל את האדמה, הוא הגורר גזרת מות על האדם, הוא המקצר את ימיו של האדם, הוא המביא את המבול (באגדה הבבלית המבול הוא מעשה האל שונא האדם), הוא המפלג את לשון האדם ומפיץ אותו על פני האדמה. העדר הכחות הדמוניים אינו איפוא פרט מקרי, אלא הוא נובע מן האידיאה היסודית השלטת בפרקים אלה.⁶ כמו כן אתה מוצא בפרקים אלה, שאף על פי שבני האלהים קיימים, יהוה הוא העושה ובורא הכל לבדו. גם זה בודאי לא מקרה. להלן אנו רואים, שהפרקים האלה אינם פוקדים את האילנות כלל. כל הבריאה כולה יודעת רק את האל האחד. לא נזכרו כאן איפוא אלים או שעירים אפילו כגורמי חטא, מה שבודאי לא היה פוגע במונותיאזמוס הפורמלי. בני האלהים ישנם, אבל הם רק בני לוויה לאל האחד. ובשיר בריאה עתיק גם הם מופיעים כעובדי יהוה: הם רנים ומריעים למראה נפלאות הבריאה (איוב ל"ח, ז).

המונותיאזמוס אינו איפוא כאן אידיאה, שחומר אלילי סוגל לה בקושי, אלא טבוע הוא בתוך תוכן של האגדות האלה. גם בהגשמותיהן התמימות מביעות האגדות האלה את האידיאה היסודית: אל, שהוא מקור הכל, בורא הכל לבדו, מקור הטוב והרע, ללא סבל־גורל של מלחמה עם כחות דמוניים־אזרומיניים, וכל הבריאה, האדם והחיה ובני האלהים, משתחווים רק לו לבדו.⁷

האל והעולם

האגדה המקראית משתמשת בכל הצבעים התיים של הדמיון, ובה שוה היא למיתוס. היא מדמה דמות לאלהיה. אלהיה מתגלה לאדם. השכבה העתיקה של האגדה המקראית (בס' בראשית ובס' שופטים) מביאה את האל במגע קרוב מאד עם האדם. אולם נפלה היא האגדה המקראית מן האגדה האלילית כולה בזה, שאין היא מספרת כלום על דבר

6 בענין השקפת המקרא על הרע ועל הסומא עיין עוד להלן: „הפולחן“.

7 על אגדות בראשית עיין גם להלן: „האמונה העממית“.

חיי האלהות כשהם לעצמם. בכל האגדה הזאת יהוה מופיע אך ורק מצד יחסייו אל העולם וברואיו. ההתגלות היא יסוד חיה של האגדה המקראית. יהוה מופיע בדמויות שונות, במראות יום ובמראות לילה, בדמות אש בוערת, בדמות הלך תומך משענת, בענן וערפל וכו'. נביאיו רואים אותו בהיכלו, בין מלאכי מעלה. אבל שטח התיאורים האלה הוא תמיד שטח היחסים שבין האל ובין בראיו, יש בהם תמיד משום סמלי התגלות. אבל אין תיאורים המתארים את חיי האלהים עצמם באינו בחינה שהיא.

האגדה האלילית מספרת על דבר הולדת האלים, על דבר גידולם, מיתתם, תחייתם, מלחמותיהם, אהבותיהם, שנאותיהם, מאכלם ומשקם, משתאותיהם, תענוגותיהם, מרחצאותיהם, תכשיטיהם וכו'. באגדה המקראית אין אנו מוצאים אף אחד מן המוטיבים האלה. שברי גבישים של אגדה אלילית מאובנת עלו בה פה ושם, אבל אין הללו יכולים לשנות את אפיה. בגן עדן אלהים מתהלך ל"רוח חיים" (בר' ג', ח), ועל יסוד פרט זה אפשר לחשוב, שאלהים נטע את הגן למשכן לו. אלהים יש לו קשת (ט', יג), נמרוד הוא "גבור ציד לפני יהוה" (י', ט). אספות אלהים ב"הר מועד", מעין מועדי האלים, נרמזו ביש' י"ד, יג; יחז' כ"ח יג—טז. אבל גם במקום שאנו מוצאים גבישים מיתולוגיים כאלה — התיאור כולו מכון כלפי סמול הופעת אלהים לאדם ולא כלפי ספור חיי האלהים.

בהרבה מקומות במקרא יהוה מופיע באספת "בני האלהים" או אבא השמים (מל"א כ"ב, יט—כג; יש' ו'; זכ' ג', א ואילך; איוב א', ו ואילך, ב', א ואילך; דנ' ז', ט ואילך; השוה יחז' א'; ח—י; וכן יש' י"ד, יג; יחז' כ"ח, יג—טז). אבל אין כאן אספות משתה ותענוגות, כמועדי אלי הגויים, אלא הופעות האלהים לשפוט את האדם, להנהיג את עולמו, לשלוח את מלאכיו אל בני תמותה לתכלית מוסרית. גם במקומות שמדובר בהם על מצביה הנפשיים של האלהות ("וינחם יהוה... ויתעצב אל לבר", בר' ו'; "וחרה אפי", שמ' כ"ב, כג ועוד), אין זה אלא בשטח היחסים שבין האלהים ובין האדם. גם התארים המתארים את אלהים כאיש מלחמה (שמ' ט"ו, ג), נושא קשת (חב' ג', ט וגם בר' ט', יג) וחרב (דב' ל"ב, מא; יש' כ"ו, א; ל"ד, ה, ז), זורק תצים וחניתות (חב' ג', יא), עובר בים במרכבתו וסוסיו (שם, ת, טו) ותארים דומים לאלה הנמצאים בכל רחבי הספרות המקראית מתארים את האלהים כשופט ומנהיג העולם. אבל אין אנו מוצאים תענוגות, אכילה ושתיה וכו' במחיצת אלהים. הבטוי "תירושי המשמח אלהים ואנשים" (שופ' ט', יג) הוא גבוש לשוני עתיק. בבר' י"ח,

ח: י"ט, ג מסופר על האלהים, שאכלו מלחם האדם. אבל האלהים מופיע כאן כאורח ונוהג במדת האורח. לעומת זה עיין שופ' י"ג, טז ואילך; ו', יח ואילך⁸. רק מדת ההרחה נתלית ביהוה: יהוה מריח את הריח הניחוח של הקרבן ומתרצה לאדם (בר' ח', כא; ש"א כ"ה, יט וכן הרבה פעמים בס"כ: ויק' א', ט ואילך). אולם גם מדה זו נזכרת במקרא רק ביחס אל הקרבן ולא בשום צירוף ענינים אחר, וגם היא מסמלת איפוא סוף סוף יחס אלהים אל האדם.

כמו כן אנו מוצאים, שגם התופעות הטבעיות המשמשות לפיוט המקראי סממנים לתאר בהם את הופעת האלהים אינן נחשבות לגלויי חיי האלהים אלא לאפני התגלותו לברואיו בעולמו. יהוה אינו חי את חיי הטבע אלא שולט בו ומגלה על ידו את כחו לאדם. וכמו שאגדת הבריאה המקראית אינה קובעת חבור טבעי בין האלהים ובין העולם, כך אין המקרא בכלל מודה בחבור כזה. העולם הוא לא רק יצירת אלהים אלא אלהים גם מתגלה בתופעות הטבע הגדולות. רעש הארץ והתפרצות הרי געש הם אצבע יהוה (עמ' ט', ה; יש' ה', כה; תה' ק"ד, לב; קמ"ד, ד ועוד). יהוה מופיע בענן או רוכב על העבים (שם' י"ט, ט ואילך וכן כמעט בכל ההופעות במדבר; ש"ב כ"ב, י ואילך; יש' י"ט א ועוד), הוא מתגלה בסערה (נחום א', ג; חב' ג', א ואילך; תה' כ"ט, ג ואילך ועוד), הברקים הם חציו, הרעם — קולו (ש"ב כ"ב, יד—טו; חב' ג', יא; תה' כ"ט, ג; ק"ד, ז; איוב ל"ז, ד—ה ועוד), הרוח — נשמת אפו (שם' ט"ו, ה; י; ש"ב כ"ב, טז; איוב ל"ז, י ועוד), בעננים הוא תולה את קשתו (בר' ט', יג). בציורים אלה ע"ד הרעם בתור קול אלהים והרוח בתור נשמת אף אלהים המקרא מגיע עד גבול האליליות. אבל רק עד הגבול. כי הציורים האלה הם סוף פיוטיים. אנו מוצאים גם את הדעה, שאלהים ברא את הרוח (עמ' ד', יג) ושהוא מהלך על כנפי רוח (תה' ק"ד, ג) ושהרוחות הם מלאכיו ושליחיו (שם, ד; מ"ח, ח ועוד). הרעם נחשב גם לקול השחקים (תה' ע"ז, יח) או ענני הסערה ("חזיון קלות", איוב כ"ח, כו; ל"ח, כה). במעמד הר

8 עיין על ספורים אלה עוד להלן: "האמונה העממית", "לחם אבירים", תה' ע"ה, כה, תרנ"ו השבעים: לחם המלאכים (השוה: חכמת שלמה ט"ו, כ), והוא, כנראה, פשטו של מקרא, וכך דרש ר' עקיבא (יומא ע"ה, ע"ב). יתכן, שגם הבטוי בשופ' ט', יג נשתמר, מפני שבמלה "אלהים" נכללים במקרא גם המלאכים, ולא חששו ליחס למלאכים אכילה, כמו שיחסו להם תאוה מינית (בר' ו', א—ד). אבל לא מצינו מדת אכילה כאל אפילו בתור מליצה פיוטית. ע"ד הבטוי "לחם אלהים" (ויק' כ"א, ו—כה) עיין למטה, "הפולחן".

סיני ה"קולות" נשמעים לפני הופעת אלהים, יחד עם קול השופר (שמי"ט, טז). גם הקולות בשמי"ט, כג ואילך; ש"א י"ב, יז ואילך אינם נחשבים להתגלות אלהים אלא למעשה אלהים. מכל מקום ברור, שאין המקרא מדמה לו את היחס שבין יהוה ובין אותם החזיונות הטבעיים, שבהם הוא מופיע, דמוי אלילי באמת, מאחר שאינו תולה שום מדה של קדושה בחזיונות אלה. האש, האור, הענן, הסערה, הערפל, חשרת המים הם חזיונות-לואי של הופעת יהוה. אבל בכל אלה מצד עצמם, בתור חזיונות הטבע, אין לפי המקרא משהו של קדושה או משהו מן הישות האלהית. הם רק מודיעים את כחו של האל השולט בהם. אבל אין ביניהם ובין האלהות קשר של טבע וגורל-חיים. האידאיה תואת נסתמלה באותו הספור הנפלא על דבר הופעת יהוה לאלהיו, שבו נאמר, שהרוח, הרעש והאש עוברים לפני יהוה, אבל — "לא ברוח יהוה... לא ברעש יהוה... לא באש יהוה..." (מל"א י"ט, יא—יב).

ואמנם הסימן המובהק של החבור האלילי בין האל ובין הטבע הוא, שבחבור הזה גלום איזה צמצום או חולשה בהיות האל. לכל חזיון טבעי יש חוק וגבול. כל חזון טבעי הוא רק חלק מן ההווה, ובינו ובין החזיונות האחרים יש מעין "יחסי-גבול". כל חזיון טבעי מוגבל בתחום שלו. הוא כפוף למערכה כולה, למשטר ההווה כולה. הצמצום הזה והשעבוד הזה למערכה הוא המשתקף בעולם האלים האלילי. מכאן החולשה המיתולוגית של כל אל אלילי. כל אל פועל, אבל הוא גם נפעל, סובל, כפוף לתהליכים (לידה, חמדה, פריה, התאבקות וכו'), שאינם תלויים ברצונו. זהו מטבע האלילות. אולם ביהוה אין כל חולשה מיתולוגית. כל התיאורים, שבהם מתאר המקרא את יהוה, גם אלה שעלה בהם אבק דמיון מיתולוגי, מכוונים להטעים את העדר כל צמצום ברצונו ושלטונו, את האין-סוף של יכלתו, את היותו בלתי משועבד לשום גורל עליון עליו. האידאיה הזאת של העליונות מוצאת לה את בטויה בשאיפה לתלות ביהוה את כל חזיונות העולם, גם את חזיונות יום וגם את הנשגב והנפלא ואף את המחריד. רבוי החזיונות עוקר הוא עצמו כל רעיון של צמצום וקשר טבעי-אלילי. ולפיכך אין טעם בנסינות לעמוד מתוך תיאורייהוה שבמקרא על מהותו "הטבעית" הראשונית, ואין יסוד לשער, שיהוה היה אלהי הר-געש או אלהי הסער והרעם בראשיתו.

באגדות סיני-חורב, שבהן נועץ המקרא את ראשית האמונה הישראלית, יהוה מופיע ברעם ורעש בראש הר עטוף ענן אש וערפל. כמו כן אנו מוצאים, שעוד בזמן מאוחר דמה לו העם את יהוה שוכן בהר סיני

ובא משם לעזרת העם (שופ' ה', ד—ה; תה' ס"ח, ח—ט; דב' לג, ב, טז; חב' ג', ג; מל"א י"ט, ח ואילך), ובכל התיאורים האלה הוא מופיע באש ורעם ורעש. על יסוד זה משערים חוקרים רבים, שיהיה היה אלהי הר געש, ששם היה מקום עבודתו, שגם שבטיישראל קבלוה, ורק בזמן מאוחר נעשה לאל עליזן⁹.

אולם כשאנו בוחנים, קודם כל, את תיאורי הופעת יהוה בסינייחורב, אנו רואים, שאין בהם כל רמז אמתי להרגעש. אלהי הר געש מדומה כשוכן בתוך ההר, והאלמנט שלו היא אש-האדמה, אש תחתיות ארץ, המרעידה את ההר. אולם האש, הענן, הערפל, הרעמים שבאגדות סינייחורב מדומים לא כבאים מפנים האדמה אלא כחזיונות-לואי של הופעת אל היורד מן השמים. הקולות והברקים הם, "על ההר", וההר עשן, "מפני אשר ירד עליו יהוה באש" (שם' י"ט, טז—יט; כ', יח). יהוה מדבר "מן השמים" (שם' כ', כב; דב' ד', לו)¹⁰. יהוה אינו מרעיד את ההר אלא את הארץ והשמים (שופ' ה', ד; תה' ס"ח, ח—ט). ובהופיעו מהר פארן הודו מכסה שמים ותהלתו מלאה הארץ (חב' ג', ג). אפיני הדבר, שבחב' ג', ב, שבו מתוארת הופעת יהוה מן המדבר, מתימן ומהר פארן, אנו מוצאים גם תיאור יהוה כאלהי הים, העובר במרכבתו על פני הים ומגעיש מי תהום (ח, י, טו). כמו כן מתואר יהוה כאלהי הים בכמה מקומות אחרים (תה' כ"ט, ג; ע"ד, יג—טו; ע"ז, יז—כ; צ"ג, ג—ד). באגדת גן-עדן (בר' ב'—ג'), שהיא ודאי עתיקה מאד, יהוה מתואר כאלהי העצים והמעיינות. הכנוי, "יהוה צבאות" רמזו על קשר עתיק בין יהוה ובין צבא השמים. יהוה הוא איפוא גם אלהי המדבר, גם אלהי הים, גם אלהי הצמחים, גם אלהי צבא השמים. אין זה אלא מפני שמצד מהותו אינו קשור קשר טבעי אף באחד מן החזיונות האלה.

9 עיין: מייאר, *Israeliten*, 82, 186; הנ"ל, *Geschichte des Altertums*, ח"א, § 205; נרממן, *Mose*, ע' 112 ואילך, 432—442; זורבלום, *Gottesglauben*, ע' 309 ואילך, 316 ועוד; מיינהולר, *Einführung*, ע' 53; קיטל, *Geschichte*, ח"א, ע' 591 ואילך; זליין, *Geschichte*, ע' 81 ואילך; טורטשינר, *Bundeslade*, ע' 38 ואילך; ונדל, *Opfer*, ע' 49, 60; *Alt, Der Gott der Väter* (1929), ע' 5 ואילך. וכן אחרים.

10 טורטשינר, *Bundeslade*, ע' 38, אומר, שבתיאורי הר סיני שבמקרא עמוד העשן עולה, "מתוך ההר" עד לב השמים. ואין הדבר כן. מתוארים רק האש והענן שעל ההר. גם כתה' כ"ט (עיין שם, ע' 42) מדומה יהוה כפועל מן החוץ כשהוא מרעיש ים וארץ ומרעיד לבנון ושריון. יהוה נוגע בהרים — "ויעשנו" (תה' ק"ד, לב; קמ"ד, ה), בארץ — "ותמוג" (עמ' ט, ח). הוא מרעיד ארץ גם במבטו (תה' ק"ד, 5ג). או: ההרים והנבעות, "ירקרו" מפיח אלהים (שם קי"ד, ו—ז).

קשרו המיוחד עם סיני ותימן יכול להתבאר כל צרכו גם מתוך תולדות התהוות אמונת יהוה בישראל.

כמו כן אין יסוד לחשוב את יהוה לאלהי הסערה והרעם. אמנם, בתיאורי הופעתו במקרא אנו מוצאים הרבה מדמות אלהי הסערה והרעם. אבל אין דבר שורה על צמצומו הראשוני בתחום התופעות האלה. באגדות על מלחמות יהוה ב"ימי קדם" אין יהוה משתמש בברק וברעם. הוא מדכא את "אויביו" בזרוע עזו, בכחו, בתבונתו (יש' נ"א, ט; תה' ע"ד, יג—יד; פ"ט, יא; איוב כ"ו, יב—יד). וכן בציורים האסכטולוגיים הקשורים באגדות אלה: יהוה יפקוד על "נחש ברח" ועל "נחש עקלתון" בחרבו הקשה והגדולה (יש' כ"ו, א). אבל לא נזכרו ברק ורעם. הברק והרעם לא נחשבו איפוא אף בתקופה קדומה ביותר למקור כחו ושלטונו בעולם. טבעי הדבר, שתופעות הסערה הלהיבו את דמיון האדם המקראי ושהוא ראה בהן בטוי לגבורת אלהיו. אבל גם התופעות הללו הן לו רק גלויי כח אלהים, ואין הוא מדמה אותן כקשורות באלהים קשר טבעי.

ולא עוד אלא שדוקא בספורי ס' בראשית, המספרים על תקופה, שבה נקרא האלהים לפי ס"כ (שם' ז, ג; השוה בר' י"ו, א; כ"ה, ג; ל"ה, יא; מ"ג, יד; מ"ה, ג) בשם "אל שדי" (שיש מזהים אותו עם שם האל האמורי אילור־שי, אלהי הר הצפון, הוא הדד, אלהי הסערה והרעם)¹¹ ושבהם כאילו נזכרה עבודה לגיטימית של האל "בית אל" (הוא הדד, שסמלוהו בדמות שור, ולו כאילו עשו ישראל את ה"עגל")¹², אין יהוה מופיע כלל לא כאלהי הסערה והרעם ולא כאלהי ענן הגשם. כאלהי הסערה והרעם והגשם מתואר יהוה בכמה מפרקי תהלים (י"ח, ח—טז; כ"ט, ג ואילך; ע"ז, יח—יט; צ"ז, ב—ה) ופרקי איוב (ל"ו, כט—לג; ל"ז, ד—יב) ועוד, אבל לא בס'

11 עיין טורטשינר, Bundeslade, ע' 65 ואילך; Albright, The Names Shaddai and Abram (1893—193), ע' 182 ואילך. לדעת טורטשינר עלו בדמות יהוה שרטוטים מדמות אלהי הר סיני הוולקני ומדמות שדי־הדד אלהי הסערה, שישראל עברו לו לפני כואם למצרים. לשדי נעשה העגל. עיין גם לנגדון, MAR: Semitic, ע' 41 ואילך; פולץ, Das Dämonische, ע' 11 (הערה 4).

12 עיין: דיסו, Sacrifice, ע' 69 ואילך, 231 ואילך; Jirku, Neues keilinschriftliches Material zum A. T., ע' 150—158; ARW 1890, Eissfeldt, Der Gott Bethel, ע' 1 ואילך. (עיין שם סקירה על המחלוקת בעניין זה). דיסו נסמך ביהוד על בר' ל"א, יג; ל"ה, ז. דיסו ואייספלדט, "מוצאים" מלבד זה את האל בית אל בכמה מקראות — אהרי שהכניסו אותו לשם. נגד דיסו עיין: Baudissin, El Bet-el (ספר היוכל למרטי, 1925, ע' 1 ואילך).

בראשית ולא בספרי התורה בכלל. בס' בראשית האל מופיע כאל יוצר ובורא ומנהיג של, המעורב עם בריותיו והמתגלה ביניהן בלי סערה ורעם ומורא־הור, בלי לואי של תופעות־טבע מרעישות¹³. אף בספור המבול אין הופעת יהוה בסערה: האל מביא את המבול על ידי שהוא פותח את מעינות התהום ואת ארבות השמים. ענן אף לא נזכר. (רק בבר' ט', יד—טז ובשאר זכר לענן¹⁴). בשאר ספורי התורה יהוה מופיע ברעם וביחוד בענן, אבל לא בענן־הגשם. דבר זה מוכיח בבירור, שאין לעמוד על אפיו הראשוני של אלהי המקרא מתוך השמות ומתוך תיאורי הופעותיו. סמלים, שהיו מראשיתם סמלי יחסים טבעיים, הופרדו באגדה המקראית לגמרי ממשמעותם הראשונית ונעשו לבוש לאידיאה חדשה.

ולפיכך אתה מוצא, שדוקא התקופה הקדומה ביותר מאחדת ביהוה רשויות־הויה ניגודיות, המשמשות באלילות תמיד תחומי־שלטון של אלים שונים. יהוה הוא לא רק אלהי החיים והטוב אלא גם אלהי המות והרע. הוא לא רק אל גואל ומציל אלא יש בהיותו גם משהו מן הדמוני והמחריד. במלון במדבר הוא „פוגש“ את משה ומבקש להמיתו (שמ' ד', כד—כו). במצרים הוא יוצא בעצמו לנגוף את הבכורות (שמ' י"א, ד ואילך; י"ב, כא ואילך). דבר ורשף הם בין בני לזיתו (חב' ג', ד). כל מגפה ומחלה באות מידו. הוא ממלא אפילו תפקיד של מסית לחטא הגורם מיתה ומגפה (ש"א ב', כה; ש"ב כ"ד, א ואילך, השוה דה"א כ"א, א). דבר זה מלמד

13 זדרבלום, Gottesglauben, ע' 305 ואילך, מטעים את ההבדל הזה שבין תיאורי האלהים האירי־ליים שבס' בראשית ובין תיאורי הופעות האלהים באש וענן שבשאר ספרי המקרא. זדרבלום מוצא כאן שתי דמויות־אלהות שונות זו מזו באפיו: אֵל־אב או אֵל־בורא שאנו ושל, ואֵל־טבע „דמוני“, פועל גבורות בכח ועוז. הדמות הראשונה היא נחלת קדומים. השניה מוצאה מימי משה, ומקורה בהתנלות אלהי הר סיני הגועש. אולם יש לציון, שגם ביהוה המופיע באש אנו מוצאים מדמות האל השאנו והשל: בסנה הוא מופיע באש, שאינה אוכלת. הוא מופיע בענן לפני אהל משה ויהושע ומדבר עם משה „כאשר ידבר איש אל רעהו“ (שמ' ל"ג, ט—יא). הוא מדבר מעל הכפורת שכאחל מועד. הוא מופיע במראה ובחלום. הוא „נקרה“ לקראת בלעם בלכתו „שפי“ (בס' כ"ב—כ"ד). זה מראה על רבוי הדמויות השרשי של האל האחד. ובעצם: האש, הענן, והערפל הם בעיקרם טראו־ת־לואי של הופעת יהוה לעם או לעולם כולו (בסערה ורעש הארץ וכו'). מפני זה הם תופסים מקום נכר כל כך בספורים ע"ד זמן הסדר. ואילו בס' בראשית חסר עוד מושג ההתנלות לעם, כמו שנברר להלן („הנבואה וראשית האמונה הישראלית“).

14 לעומת זה מתואר המבול בספור הבבלי (בשירת גילגמש, קוה י"א) כסערת רעמים וגשמים: הדר מענן ענן ומשמיע קולו, האלים מאירים בלפידים וכו', מפחד הסערה האלים נמלטים לשמי אנו

אותנו כמה קדומה וראשונית היא הנטיה להשליט את יהוה על כל רשויות התוויה. אחד תפקידים שונים אלה באלהות אחת אפשרית רק על רקע האידיאה, שאין חבור „טבעי“ בינה ובין שום תפקיד מן התפקידים האלה¹⁵.

האל והחומר

האידיאה האלילית היסודית על דבר שעבודה של האלהות להויה מערכת כחותיה וחוקיה הנצחיים מתבטאת, כמו שראינו, גם בציורים המיתולוגיים על דבר זיקת האלים לעצמים חמריים ידועים, שהם מקור כחם או חכמתם. האלים לא רק זקוקים למאכל ולמשקה סתם, אלא שאלהותם תלויה במאכל או משקה מיוחד רבי-כשפים. האלים זקוקים לסמי מרפא. ולא עוד אלא שהמיתולוגיה תולה גם את תפקידם האלהי או גם את עצם שלטונם בעולם בכח עצמים רבי כשפים, שבאו לידם: ב„לוחות הגורל“ ב„חותם החיים“, באזור פלאים וכו' וכו'.

לכל התלות הזאת של האלהות בהויה בבחינותיה השונות אין זכר

באגדה המקראית.

היא מנצנצת, כמו שראינו, באגדת גן-עדן. אבל גם שם לא נרמז, שהאלהים עצמו אכל מפרי הגן. אלהי המקרא אינו שואב כחו משום עצם חמרי. האידיאה הזאת נפלטה גם היא יחד עם האידיאה התיאוגונית, התולה את האלהות בכח חומר הזרע. המקרא שואף, לפחות, לראות את החומר כנברא או כהויה משוללת כל כח „אלהי“. המקרא אינו יודע לספר כלום על דבר מקור כחו או ראשית כחו של האל, כמו שאינו קובע שום גבול לכחו. האל הוא מקור כל כח וכל פעולה. יהוה לא „קבל“ ממי שהוא או ממה שהוא את שלטונו. אין לו לא לוחות גורל ולא חותם חיים ולא אזור ולא עצם פלאי אחר, שבו שלטון העולם תלוי. וגם אין פעולתו בעולם תלויה בעצמים מעין אלה. באגדה המקראית יהוה פועל לא רק על ידי איתני הטבע (הרוח, האש, הברק, המים, הברד וכו') אלא באמצעות כלים מסוימים: בקשת, בחצים, בחרב, במרכבה או בענני-רכב. כמו כן יש לו

15 פולץ, Das Dämonische, סבור, בעקבות זורבלום, שהיסוד ה„דמוני“ הוא ראשוני באלהי המקרא (עיין ביחוד ע' 5, 38), ומכאן הקנאה וכח הסער שבאמונת יהוה. אבל אינו מבאר, מה נרמז, שאמונת אל זה לא קלטה כל יסוד מיתולוגי. האלימות דמתה כל דמיון וכל אל, גם האדיר ביותר, דמוי מיתולוגי. כאמת הקנאת והסער מקורם לא במהות „דמונית“ אלא בתפיסת העולם כגלוי רצון עליון ומוחלט. — ע"ד ה„דמוני“ באלהי המקרא עיין עוד בפרק זה: „האל והמוסר“ ולחץ: „הפולחן“.

סוסיס, כרובים וחיות קודש, שעליהם הוא דואה בעולמו. אולם כל אלה הם כלי שרת, אמצעים לגלוי רצון או סמלי כח ופעולה. אולם לא נזכר עצם, שכח אלהים תלוי בו, עצם שבו גופו גנוז כח־כשפים אלהי. „מטה אלהים” יש בידי איש האלהים (עיין על זה להלן), אבל לא בידי אלהים עצמו. אמנם, בשופ' ו', כא מסופר, שיהוה שרף את קרבן גדעון במגע המשענת. אבל בספור זה יהוה מופיע בדמות הלך תומך משענת. וגם פועל הוא כאן כמלאך יהוה. אבל לא מצינו ספור אגדה, שבו פועל האל עצמו בתור אל בסיוע עצם חמרי נושא כח־כשפים.

האל והגורל

יכשם שאין המקרא מדמה את האלהות כתלויה בשום בחינה — לא בבחינה גנטית ולא בבחינה דינמית — בחומר יהוה קדמונה, כך אינו מדמה אותה כתלויה בחוקה קדמונה של ההווה, במערכה או בגורל עליון שליט בעולם ובאלהים.

אין המקרא יודע את מושג הריטה, האשה, המוריה, הפטום וכו'. חפשי הוא האל המקראי מכל חוק עליון עליו. כשם שאין הוא תלוי לא בטבעו של זרע, לא בטבעו של יסוד מן היסודות או כח מן הכחות של הויה קדמונה, כך אין הוא תלוי לא בגורל הפלוג המיני והחמדה המינית, לא בחוקי ההתהוות והגדול, החיים והמות, הפריה והכליון או איזה גורל וחוק אחר השולטים בעולם. לפי מושגי המקרא חוק אחד יש לעולם: רצון האלהים. את גורל העולם קובע אך ורק האל ולא שום כח ריאלי אחר. (הכח המצטרף לכח האלהים הוא אי־ריאלי, מוסרי: החטא). יהוה לבדו קבע חוק לכל יש ולכל חי. את העמל, את היסורים ואת המות הביא האדם לעולם בחטאו, אבל — בגזרת יהוה (בר' א'—ג'). אין כל מקור אחר לסדרי העולם, לא בתקופת־עולם זו וגם לא בתקופת־עולם אחרת. הוא יוצר אור ובורא חושך, עושה טוב ובורא רע (יש' מ"ה, ז). את חקות שמים וארץ, חק שמי השמים, חקות תבל וכל מלואה קבע אלהים לבדו (יר' ל"א, לד; ל"ג, כה; תה' קמ"ח, ו; איוב ל"ח, לג ועוד). אפיני מאין כמותו הוא הציור, שחוקי העולם וסדריו הם ברייתו, שכרת אלהים לעולם (יר' ל"ג, כ, כה). ההפרדה, שהפריד אלהים בימי בראשית בין המים ובין היבשה (בר' א', ו—ז, ט—י), נתחזקה על ידי הברית, שכרת לגח ולבניו, או על ידי השבועה שנשבע, שהמים לא יצאו עוד ממקומם להציף את היבשה (שם ט', ט—י; יש' נ"ד, ט). ברכת האדמה, חיי כל חי, סדרי עתות השנים והימים תלויים בהבטחת אלהים (בר' ח', כא—כב). כי מלכות אלהים „בכל משלה” (תה'

ק"ג, יט). אלהים לא קבל עולה של הויה קודמת לו, לא נחל ברכה או קללה מתקופת-עולם קודמת לו או מדורות אליים-אבות שקדמו לו. הוא ראשון והוא גם אחרון (יש' מ"א, ד; מ"ד, ו; מ"ה, יב), לפניו "לא נוצר אל", ואחריו לא יהיה (מ"ג, י). הוא קדם לעולם, והוא יהיה גם אחרי חורבן העולם, הוא ברא את העולם והוא גם יתריבו (תה' צ', ב; ק"ב, כו—כו). אין הוא כפוף לשום גזרה וגורל.

זמנים ותקופות

וכשם שאין כל חוק וגורל-הויה שליט בעולם, לפי השקפת המקרא, מלבד רצון-האלהים העליון כך אין העולם כפוף לסדר זמנים ותקופות.

בספר בראשית, בספורים ע"ד דורות-העולם הראשונים ושנות חייהם, בקשו למצוא את ההשקפה האלילית, שתולדות העולם מתגלמות בתוך מסגרת קבועה של סדרי תקופות ויובלות. בס"כ מצאו חלוקת ההיסטוריה הקדומה לארבע תקופות, שבראשית כל אחת מהן נכרתה "ברית" בין האלהים ובין האדם (אדם — נח — אברהם — משה). בס' דניאל (ז') אנו מוצאים את הדעה, שארבע מלכויות תשלוטנה בעולם לפני הקץ. התורה הזאת ע"ד סדרי-תקופות קבוע של ההיסטוריה מפותחת ביחוד בספרות המאוחרת. היא תורה שלמה, למשל, בס' היובלות.

הנהגה מבלי לדון כאן בשאלה, אם יש באמת זכר לרעיון התקופות בתורה עצמה ואם שמשה באמת סכמה מסוימת של סדרי-זמנים למחברי ספרי ההיסטוריה המקראיים לספר על פיה את המאורעות, נטעים, שמכל מקום יש הבדל יסודי בין תורת הזמנים והתקופות האלילית ובין תורת הזמנים הישראלית. אם יש כאן השפעה מן החוץ, אין כאן (כמו גם בהרבה ענינים אחרים) באמת אלא קבלת קלפה חיצונית. וההבדל נוקב גם כאן ויורד עד השורש: עד התיאוגוניה. האלילות המספרת על דבר התהוות האלים כוללת ממילא את האלהות עצמה בתוך אותה ההתרחשות העולמית הכפופה לסדר הזמנים. לא האלהות קבעה את הזמנים; הללו הם חוק וגורל המושלים גם באלהות. אולם במקרא אין האלהות נתונה בזרם ההתהוות. האלהות מושלת בכל, והיא הקובעת גם זמנים ומועדים.

ולפיכך אתה מוצא, שהאידיאה השלטת של קבע הזמנים במקרא ובספרים החיצונים אינה אחוזה ברעיון של הכרח-גורל אלא בדרישה המוסרית: במדת הצדקה או במדת החטא. מדת הזכות קובעת זמן הגמול הטוב, סאת החטא קובעת זמן העונש, מירוק החטא קובע זמן

החנינה. זמן נקבע לאבדן האמורי: כאשר ישלם עוונו ינחלו ישראל את ארצו (בר' ט"ו, טז). ארבעים שנה נגזרו על ישראל להיות במדבר במספר הימים אשר תרו את הארץ (במ' י"ד, לג—לד). ארץ ישראל תהיה שוממה כמספר „השבתות“ אשר לא שבתה (ויק' כ"ו, לד—לה). זכויות דוד קבעו זמן התפלגות הממלכה (מל"א י"א, לד—לה). תשובת אחאב קבעה את זמן אבדן ביתו (שם כ"א, כט). לבית יהוא נקבעו ארבעה דורות על שהשמיד את בית אחאב עובדי הבעל (מל"ב י', ל). שבעים שנה יעבדו הגויים את בבל עד אשר אלהים יפקוד עליה את עוונה (יר' כ"ה, יא—יד). ירושלים תנחם, „כי מלאה צבאה, כי גרצה עונה“ (יש' מ', ב). העתים קבועות בכל אופן אך ורק על ידי אלהים (שם ס', כב; כ"ג, טו—יז; יח' כ"ט, יא, יג ועוד).

בטוי בהיר ביותר לאידיאה המוסרית של קביעת הזמנים המקראית אנו מוצאים בס' דניאל, זה הספר הקלסי של „מחשבי קצים“ בישראל. דניאל חוקר בספרים, כדי לעמוד על סוד גבואת ירמיה על דבר גלות שבעים השנה (דנ' ט', ב), וגבריאל מבאר לו: שבעים שבעים נחתך על עמך ועל עיר קדשך לכלא הפשע ולחתם חטאות (קרי: ולהתם חטאת) ולכפר עון וגו' (כד). סוד הזמנים הוא איפוא מירוק העון — זהו היסוד המוסרי, והשאר נתון לחשבון. הרעיון הזה שולט גם בספרות החיצונית ובכל הספרות היהודית המאוחרת¹⁶. „הקץ“ תלוי בחטא ובתשובה. כל החשבונות וכל דרשת הסימנים והמספרים לא באו אלא להתאים את הנבואות לזמנים האמיתיים של המאורעות ולזמנים המשוערים של התקוות. ולפיכך נתנה רשות לומר, שדבר אין לחשבון הזמנים המקראי והיהודי-המאוחר ולחשבון הזמנים האלילי, למרות המגע הידוע שביניהם. הזמנים והעתים שבמקרא מסמלים גם הם את שלטונו העליון של האל ואת צמצומו היחיד הבל מתוך הממד המוסרי.

16 בס' חנוך הכוזבי (לד הסכימה של „השבועות“ : צ"ג, א—י; צ"א, יב—יט) : כי ימים קבע הקדוש הגדול לכל דבר (צ"ב, ב). גם לפי תפיסת ס' היובלות אלהים הוא הקובע את העתים והיובלות. מלכר זה : פירוש החטא קובע זמן (נ', ה). לפי עזרא הרביעי ד', לו ואילך טבע אלהים עתים וסודות לעולם. ומלכר זה : צמיחת פרי זרע החטא תקבע את זמן העולם הזה (שם, כח ואילך). את הרעיון, שאנו מוצאים בבר' ט"ו, טז, שהזמנים תלויים בסאת החטא, אנו מוצאים שם י', מד (לפי נוסח הולנדה, עיון קסינקא, חזונות אסיר שאלתיאל, ט' (י'), מד וההערה שם). אלהים מושל בעתים (י"ג, נח). לפי חזון ברוך הסורי קבע אלהים עתים ופורענויותיהן (כ"ו : ט"א, ה, ו : ט"ב, ו).

האל והמוסר

בספרות המקראית מיוחסות לאלהים פעולות, שאין למצוא להן נימוק מוסרי, לפי הכרתנו, או שיש בהן משום סתירה להכרתנו המוסרית. פעולות אלה נראות כאילו הן גובעות לא מרצון מוסרי אלא מהויה „דמונית“, נוראה, לאין צדק וחמלה.

יסוד הגמול המוסרי היא ההנחה, שהאדם פועל מתוך בחירה חפשית. אבל במקומות אחדים במקרא אנו מוצאים, שהאל מכשיל את האדם בחטא למען האבידו. יהוה מכביד את לב פרעה, שלא ישלח את ישראל (שם' ד' ג ואילך), מקשה לב בני עלי להמיתם (ש"א ב', כה), מקשיח לב ישראל שלא יחזרו בתשובה (יש' ו', ט—י; ס"ג, יז), מסב לבם אחורנית (מל"א י"ח, לו), מסית את דוד לחטוא ומכה את העם במגפה (ש"ב כ"ד, א ואילך).

אין אנו יכולים להתאים לאמונה בריצון מוסרי עליון את הציורים, שאנו מוצאים במקרא על דבר סכנת הקרבה לאלהים ולכל הקדוש לאלהים. כל הרואה באלהים אחת דתו למות (שם' ל"ג, כ, עיין בר' ל"ב, לא; שופ' ו', כב—כד; י"ג, כב—כג ועוד), סכנת מות צפויה לכל הקרב למקדש אלהים וקדשיו, גם לכהנים גם לעם. נורא היה הארון. מגפה ומות היו בו (ש"א ה'—ו'). את עזה הכה האלהים ברגע ששלח ידו אל הארון (ש"ב ו', ו—ז)¹⁷. כמו כן נזכרו במקרא חובות דתיות וענשים קשים, שהכרתנו המוסרית סולדת בהם. חרם אדם מות יומת (ויק' כ"ז, כט). יפתח מקריב את בתו בנדרו (שופ' י"א, לט). העם היה מקריב ליהוה את הבכורות (עיין יחי' כ', ה). לאברהם יהוה מצוה להקריב את בנו, ואברהם הולך לקיים את המצוה (בר' כ"ב). משה מוקיע את ראשי העם „ליהוה“ (במ' כ"ה, ד). דוד מוסר את שבעת בני שאול להוקעה אכזרית, כדי להסיר חרון אף יהוה (ש"א כ"א, א—ג). מגפה רעה באה על ישראל על שמנה אותם דוד (שם כ"ד). על המעילה בחרם נהרג לא עכן לבדו אלא גם בניו ובנותיו (יהושע ז', כד). משה מצוה להרוג את הטף בבני מדין (במ' ל"א, יז). קשה מאד הוא היחס לאויבי ישראל. ישראל נצטוו להשמיד את כל יושבי כנען (דב' כ', טז—יז ועוד). זלפי ספורי ס' יהושע אמנם התרימו והשמידו אותם. שומאל מצוה להחרים את עמלק, „מעולל ועד יונק“ (ש"א ט"ו, ג). את אגג הוא משסף „לפני יהוה“ (שם ט"ו, לד). יונתן נתחייב מיתה על שהפר את שבועת אביו (ש"א י"ד, כד—מה).

בקצת מן הדברים האלה כבר נתקשו קדמונים. סגורים תרצו מה שתוצו. מצד ההערכה המוסרית מתישבים לנו כמה מן הדברים מתוך הבחנת ההתפתחות: מה שאינו מתאים להכרה המוסרית של הזמן הזה (כגון המתת בנים בעוון אבותיהם) נחשב מוסרי וטוב בעיני הדורות ההם. אבל אנו דנים כאן בעצם לא בהערכה המוסרית של הדברים ההם אלא בהערכה הדתית: היש בהם כאמת, כמו שסבורים רבים מן החוקרים, וזכר לתפיסה לפני-מונותיאיסטית של אלהי ישראל, לתפיסה „דמוניסטית“? ההנחה היא, שהמונותיאזמוס נבע מן התפיסה המוסרית המתלטת של האלהות. אבל ההנחה אינה נכונה.

במונותיאזמוס כבושה השאיפה להעלות את המוסר למדרגת חוק עליון ולתפוס את העולם תפיסה מוסרית. מכיון שהמונותיאזמוס פורש מן התפיסה ה„טבעית“ של המגיה הוא עולה לתפיסה העל-טבעית של סדר-עולם מוסרי. המוסר הוא חוק הרצון האלהי העליון, שעל פיו הוא מנהיג את העולם. אבל השקפה זו נובעת מן המונותיאזמוס, ולא להפך. ולפיכך אתה מוצא, שיש בדתות המונותיאיסטיות יסוד זולת-מוסרי או על-מוסרי: הרצון המוחלט של האלהים. מה שהאל רוצה ומצוה הוא טוב, „מוסרי“. בתורת „הגזרה המוקדמת“, שגברה בכנסייה הנוצרית, הגיע רעיון זה לידי בטוי המובהק ביותר. האל קובע מראש מי מבריותיו מזומן לחיי עולם ומי מזומן לגיהנום עולם. רצון-האלהים המוחלט והעליון נעשה כאן בעצם לכה לא-מוסרי. המונותיאזמוס מתקרב בקיצוניותו זו עד גבול האלימות מכל מקום פתחה הערצת האחד-העליון פתח גם לאכזריות דתית. האל, קדושתו, כבודו, שמו, קדשו היו ערכים עליונים מצד עצמם. הפגיעה באלה נחשבה פשע עליון והצדיקה כל עונש. ישראל „החרים“ את אויביו, אויבי יהוה. הנצרות השמידה את עובדי האלילים, ענתה ושרפה באכזריות מחרידה כופרים, לכבוד אלהים. האישלם נלחם מלחמות אלהים בחרב. המונותיאזמוס יכול איפוא להיות קשה ואכזרי, ודוקא כאשר הוא מונותיאזמוס. חוקי החרם הקשים או האמונה בסכנה הנוראה של הקדושה, שאנו מוצאים במקרא, אינם צריכים איפוא להחשב כלל וכלל לשרידים מתקופה לפני-מונותיאיסטית. לא „דמוניות“, אלא — בטויים מיוחדים במינם להערצה הנלהבת, ללא גבול, של האחד.

כמו כן יש לראות כמה מן האגדות המיחסות לאל פעולות „דמוניות“ (כגון אגדת המלך, שם' ד', כד) כפרי הנטיה המונותיאיסטית-השרשית לתלות באל כל פעולה, גם פעולה, שאגדה קדומה היתה מיחסת אותה לרוח מזיק. המונותיאזמוס העממי לא הרגיש בזה פגם, ומשהו מתפיסה זו נשתקע

גם בספרות המקראית. שהדבר היה באמת כך, אנו למדים בבירור מוחלט מאותם המקראות המיחסים לאל את הכשלת האדם בחטא. ברעיון זה האמונה הישראלית כאילו מתקרבת ביותר אל האלילות, שתלתה את החטא לפעמים באלים או בגורל והוציאה אותו על ידי זה מתוך הספירה המוסרית.¹⁸ אבל דוקא הרעיון הזה נסמך במקרא למונותיאזמוס מוחלט ומוסרי. האל הכביד לא רק את לב פרעה, אלא הוא כאילו מחטיא גם את עם ישראל. רעיון זה מביע ישעיהו הראשון (ר', ט—י), נביא המונותיאיזמוס המוסרי, שכל פעולתו סותרת באמת ביסודה לרעיון זה. הוא מביע אותו בתיאור התקדשותו לנביא, היינו: עם שהוא מתאר איך נשלח להטיף לעם ולדרוש ממנו בשם האל לחזור בתשובה. איוו סתירה פנימית עמוקה! מביע את הרעיון ישעיהו השני (ס"ג, יז), נביא המונותיאזמוס המוסרי גם הוא. מביעה אותו האגדה על אליהו (מל"א י"ח, לו), הנביא המקנא והעומד על משמר הדרישה המוסרית. במקראות אלה מופיע הרעיון לא כגרר של אגדה עממית על פעולה „דמונית“ אלא כרעיון מופשט. והנה ברור, שמקור הרעיון הזה אינו אלא בעצמת השאיפה המונותיאיסטית: הכול מאלהים, וגם הקשחת הלב אצבע אלהים היא. יסוד מוסד הוא, שהחטא אינו מאלהים. אבל התודעה הדתית כאילו אינה יכולה להשלים עם צמצום זה בשלטון האל. יש כאן כמין תנועה בין הדרישה המוסרית המצמצמת את רשות האל ובין הדרישה הדתית המשעבדת לו את הכל. התנועה הזאת נתבטאה גם בחזון האסכטולוגי על הלב החדש, שהאל יברא לאדם באחרית הימים (יר' ל"א, לב; ל"ב, לט—מ; יחז' י"א, יט; ל"ו, כו—כו).

ולא עוד אלא שלמרות הדמיון החיצוני יש הבדל תהומי בין האידיאה הישראלית ע"ד החטאת האדם על ידי אלהים ובין האידיאה האלילית המקבילה.

האמונה הישראלית קבעה, כמו שאמרנו¹⁹, את הדרמה העולמית בממד המוסרי: במתח שבין רצון האל ומצותו ובין רצון האדם, שנתנה לו רשות למרוד ולחטוא. מתח זה בא במקום המתח המיתולוגי בין כחות אלהיים־שרשיים של האלילות. האמונה הישראלית רואה איפוא את החטא כענין לא־אלהי במהותו. הוא גובע כולו מרצון האדם. ולפיכך אתה מוצא, שאף־על־פי שהמקרא מיחס לפעמים לאל את החטאת האדם, אינו עושה

18 עיין למעלה, ע' 345 ואילך.

19 עיין למעלה, ע' 481 ואילך, השוה ע' 247.

אותו גרם ראשון לחטא: האל מכביד את לב החוטא, שלא ישוב מחטאו, אבל אינו מחטיא אותו מלכתחילה. פרעה, בני עלי, ישראל בימי ישעיה חטאו, ואלהים מקשיח את לבם, שלא ישובו²⁰. זאת היא גם הפרובלמה של ספר יונה: (אלא שכאן הנביא אינו רוצה בתשובת ניונה התוטאת). אף בש"ב כ"ד, א נאמר "ויסוף אף יהוה לחרות בישראל", והוא רמז על חטא שחטאו קודם לכן, וזהו, כנראה, המשך הספור בכ"א. להלן. לפי תפיסת האלילות החטא מושרש ברע מטפסי. הרע הבא בעקב החטא קשור בו קשר "טבעי". החטא הוא הרע עצמו, הוא הטומאה המזיקה, ומי שנאחז בו נאחז גם ברע. החטא שולט גם באלים, וגם הם יראים מפניו, נענשים עליו, זקוקים לחטוי כאדם. האל המחטיא את האדם משתמש בחטא בתור כח מזיק עצמי. עם החטא בא הרע בהכרח טבעי. באגדת אדיפוס הגורל מטיל על האדם את סבל החטא כחלק מן הרע הפיסי, מחוץ לספירה המוסרית.

שונה בהחלט היא תפיסת המקרא. אין כל יסוד לומר, שבמקרא פועל החטא לפעמים פעולה "פיסית"²¹. בין החטא ובין העונש פועל תמיד רצון יהוה. לא החטא מביא את העונש אלא רצון האלהים. גם בספורים "הדמוניים" חרון אף יהוה וקצפו מביאים את הרעה בשעת החטא או אחריו (במ' י"א, א, לג; י"ד, יב, לו; ט"ז, כא ואילך; י"ז, ט ואילך; כ"ה, ג ואילך; יהושע ז', א ועוד). גם פעולת הארון היא פעולת "יד יהוה" (ש"א ה', ג, ה, ט; ו', ג ואילך, יט). גם את עזה הכה יהוה (ש"ב ו', ז). חטא יונתן גם הוא לא פעל פעולה "פיסית"²². יונתן זלזל בשבועת אביו גם אחרי שנודע לו דבר השבועה (ש"א י"ד, כט—ל), וזה גרם לחרון אף אלהים. אך לא הוא ולא העם לא נענשו: האל נעתר בפדיון נפש יונתן (מה). אף בש"ב כ"ד יהוה מודיע את גזרת העונש על ידי הנביא, ואף נותן הוא את ברידת העונש לדוד.

זאת אומרת: החטא אינו אמצעי בידי האל. אין הוא כח "אהורמיני", וזהמה מזיקה, ארס אריניות, שהאל משתמש בו לתכליתו.

20 הסברו של הרמב"ם (משנה תורה, הלכות תשובה ג') על יסוד מאמרו של ריש לקיש (שמות רבה י"ג, השוה שבת ק"ה, ע"א), שאלהים רק מונע את התשובה מן החוטא בתור עונש, אינו אפוא המצאה סנוורית סתם אלא מיוסד הוא על הסתכלות מעמיקה.

21 ונדל, Opfer, 60; השוה פולץ, Das Dämonische, 9; זדרבלום, Gottesglauben.

311.

22 ונדל, שם.

כל שכן שאין הוא גזרת גורל עור, לא-מוסרי. גם אם האל מחטיא, הוא מחטיא, כדי למלא את „הסאה“, להשלים עוון החוטא, כאילו ל„הצדיק“ את העונש. הרע בא לא מן החטא אלא מרצון האל; הוא תמיד עונש; ההבדל נוקב עד הנהוג.

ומפני שהחטא אינו מושרש ברע „אלהי“, שרשי „אהורמיני“, זר למקרא לגמרי מושג האל החוטא. המקרא מיחס לאל פעולות, שהכרה מוסרית מאותרת חשה בהן פגם. אבל אין הוא מיחס לו חטא בסגנון האלילות, היינו: פעולה, שהוא חושב אותה לחטא, הזוקקת חטוי האל „תשובתו“. החטא הוא כולו לא-אלהי. מתותו — מרד באל ורצונו. אין המקרא יודע חטא אלהים.

האל והחכמה

האלהות המקראית, שלא בולדה מהויה קדמונה, שאין לה „אבות“, שלא נחלה גבורה ושלטון משום ישות קודמת לה, לא נחלה גם חכמה משום עצם אחר. חכמת האל המקראי היא בו בעצמו, הוא מקורה הראשון. אלהי המקרא לא „למד“ חכמה. חכמתו אינה שפע יסוד מן היסודות, אין היא גובעת ממקור תמים או האדמה. החכמה היא „קדם מפעליו“, היא נולדה לו „באין ההמות“ ו„לפני גבעות“ (מש' ח', כב ואילך). החכמה אינה לא בים ולא בתיהום, לא בארץ החיים ולא בשאול, היא קנין אלהים לבדו (איוב כ"ח; י"ב, יג). חכמת אלהי המקרא אינה מחקר והסתכלות בתוקיה וטבעה של הויה שמחוצה לו, אינה ידיעת סודות של יש קדמון. הרוב המכריע של המקראות המדברים בחכמת אלהים דנים באל היוצר והמנהיג את עולמו. חכמת אלהים אינה ידיעת היש אלא מקור יצירת היש ומשטרו הנפלא והתכליתי (יש' מ', יב—יד, כח; יר' י', יב; נ"א, טו; תה' ק"ד, כד; קמ"ו, ה; מש' ג', יט; איוב ל"ח—מ"א). לבני אדם אין חלק בחכמה זו; ראשית חכמה להם היא יראת ה' (תה' קי"א, י; מש' ט', י; ט"ז, לג; איוב כ"ח, כח). אבל אלהים חונן דעת לברואי, שחכמה ב„סחות“ (איוב ל"ח, לו; ל"ט, יז) וגם נתן רוח חכמה יתרה בלב יחידי סגולה מבני אדם (בר' מ"א, לח; שמ' כ"ח, ג; ל"א, ג—ה, מל"א, ג', ט, יב, כח; ה', ט, כו; דב' א', יז; ב', כ—כג, כח). אבל אין המקרא יודע דמויות כגון הו"ש של ההודים, הפורדו של הבבלים, כשר-חסיס של הכנענים, פרומי-גיאוס של היוונים, מימיר של הגרמנים. אין הוא יודע מקור חכמה שמחוץ לאלהים. את גאות-החכמה של האדם האלילי הנותן לבי כלב האלהים הוא חושב למרי ולחטא מות (יש' י', יב—יט; מ"ז, י ואילך; יחז' כ"ח, ג ואילך).

האל והאדם

יחד עם האידיאה על דבר התהוות האלהים מן ההווה הקדמונה ויחד עם האידיאה על דבר קשר טבעי בין האלהים ובין ההווה דחה המקרא גם את האידיאה על דבר האפוזיאוזת, על דבר אפשרות עליה למעלת אלהים. האלהי אינו התגלמות כח גנוז בטבע היש, האלהי לא נתהווה ואינו יכול להתהוות, ולפיכך אי אפשר „ליעשות“ אל. עם התיאוגוניה נפלטה גם האפוזיאוזת. אין גשר בין ההווה ובין האלהי. אין חבור בין האלהי ובין העולם החמרי לא על ידי זווג ופריה ולא על ידי תמורה וגלגול. גם מרעיון-האפוזיאוזת האלילי נשארו, לכאורה, שרידים במקרא. את חנוך לקח האלהים (בר' ה' / כד), אליהו עלה בסערה השמימה (מל"ב ב' / יא), ושניהם תופסים מקום חשוב בעולם המלאכים של היהדות המאוחרת. זכר להאלהת המתים אנו מוצאים בכנוי „אלהים“ לנפש מת (ש"א כ"ח, יג), בבטוי „זבחי מתים“ (תה' ק"ו, כח) ובמנהג העממי לדרוש אל המתים (ש"א כ"ח, ג ואילך; דב' י"ח, יא; יש' ח' / יט). אולם אמונת המקרא תוחמת תחום בין יהוה-האלהים, האחד, אשר לו לבדו השלטון, ובין המצויים האלהיים-המלאכיים, „בני האלהים“ או „בני עליון“. אחד הוא האל. אבל רבים הם ה„אלהים“, המצויים שאינם מעולם החומר, הרוחות הטובות והרעות (ובין אלה גם נפשות המתים)²³. ההבדל היסודי מסתמל בדרישת הפולחן: מותר לעבוד רק לאחד, אבל לא לצבא בני האלהים או לאיזה מצוי אחר. זבח לאלהים יחרם (ש"מ כ"ב, יט). לפיכך אתה מוצא, שלפי אמונת המקרא אין חבור טבעי בין האל ובין ההווה החמרית, אבל יתכן חבור כזה בין עולם ה„אלהים“ ובין ההווה ההיא. אין חמדה ופריה ברשות האל, אבל יש להן מקום ברשות „בני האלהים“ (בר' ו' / א—ד). לא תתכן עליית בן-תמותה למדרגת האל, אבל תתכן עליה למדרגת בן-אלהים (חנוך ואליהו). זהו גבול „האפוזיאוזת“ באמונה המקראית.

לפי אמונת המקרא אין „אלהות“ לא רק בעצמים דוממים או בבעלי חי אלא גם לא בבני אדם. זכר ל„גבורים“, „אנשי השם“ האליליים אנו מוצאים כאן (בר' ו' / ד; י' / ח—ט). אבל אין תקופת המקרא יודעת עבודת גבורים ומלכים. אין כל זכר לדבר, שעבדו בישראל בזמן מן הזמנים לאבות או לאנשי-אלהים קדמונים. כמו כן אין זכר לעבודת-מלכים, בתייהם או במותם. המלך נחשב לקדוש, קללת מלך או נשיא היא פשע לא קל מקללת

אלהים (ש' כ"ב, כו; מל"א כ"א, י, יג). המלך נקרא במליצה "בן־אלהים (תה' ב, ז) במובן מושאל; אלהים הוא אביו (ש"ב ו, יד), המלך הוא בכור־אלהים (תה' פ"ט, כח), זאת אומרת: אלהים מגן על המלך ועומד לימינו. המלך נקרא במליצה אולי גם בשם "אלהים" (תה' מ"ה, ז) ²⁴. אבל שהיתה פעם בישראל עבודת מלכים, אין שום זכר, ולא מצינו, שמי שהוא מסופרי המקרא יוכיח את ישראל על עוון כזה. ולעומת זה נזכרת במקרא האלהת המלכים כאמונה אלילית (יש' י"ד, יג—יד; יחז' כ"ה, ב ואילך; כ"ט, ג, ט; דנ' ו, ח ואילך; י"א, לו ואילך).

לזה מתאים הדבר, שאין המקרא יודע גם את האפותיאווה כשאיפה לגאולת הנפש במובנם של המסתורין האליליים. למקרא זר רעיון הדבקות המיסטית באלהים. המקרא יודע את יראת אלהים ואת אהבת האלהים, את הכסופים והגעגועים לחסד אלהים, להתגלות אור אלהים, אבל אינו יודע את האידיאל של דבקות ממשית באלהות. אין כל דרך מן ההווה האנושית אל האלהית. אולם יש דרך מן ההווה האנושית אל המלאכית. האסכטולוגיה היהודית המאוחרת יודעת את השאיפה הזאת, שבני האדם יקיצו באחרית הימים לחיי עולם ויזהירו ככוכבים (דנ' י"ב, ב—ג) ויהיו "כמלאכי אלהים בשמים" (מתיא כ"ב, ל והמקבילות). את השאיפה הזאת לדרגת מלאכי השרת אנו מוצאים בספרות החיצונית ובספרות האגדה היהודית המאוחרת. זהו גבול ה"אפותיאווה" האסכטולוגית של היהדות השונה ביסודה מן האפותיאווה האלילית. עליה זו למדרגה מלאכית אינה פרי תמורה טבעית־מסתורית של הנפש, אלא מתנת האל השליט לצדיקים ולשומרי מצותיו. אמונה זו היא איפוא ההפך הגמור מאותה האמונה היהודית והבזויה טבעית בקשר ה"טבעי" שבין האלהי והאנושי, שאפשר לחשוב אותה, כמו שראינו, לאפינית ביותר לכל האלילות כולה.

24 עיין גונקל, ביאורו לתה' מ"ה, ז (ע' 190); גרסמן, Messias, ע' 43. אולם פירוש זה, ש"אלהים" מוסב על המלך, מפוקפק. מכל מקום באותו פרק עצמו אנו מוצאים את התארים הרגילים של המלך: ברוך אלהים, משיח אלהים (ג, ח), ופסוק ז אינו יכול להיות אלא מליצה. מלבד זה יש למלה "אלהים" במקרא מובן רחב, עיין בפנים למעלה. שכסא שלמה הוא דמות כסא שלמעלה (גונקל, שם; גרסמן, שם), לא מסתבר. ובכל אופן אין זה מוכיח כלום.

3. כשפים ונפלאות

איסור הכשוף

המקרא אוסר את הכשוף¹ וחושב אותו לחטא משפט מות (שם' כ"ב, יג, השוה דב' י"ח, י). הנביאים שוללים את הכשוף ומסמיכים אותו לעבודת אלילים (מיכה ה', יא) או לזנות (מל' ג', ה; נחום ג', ד; השוה מל"ב ט', כב)². הכשוף נחשב, כמו עבודת האלילים והנחש, לדרך מדרכי הגויים, שישראל למדהו מהם (בר' מ"א, ח; שם' ז', יא ואילך; יש' מ"ו, ט ואילך; יר' כ"ו, ט; דנ' ב' ב ואילך; דה"ב ל"ג, ו). יהוא פוקד על איזבל הצידונית גם את עוון „כשפיה הרבים” (מל"ב ט', כב).

את יחס המקרא אל הכשוף נוהגים החוקרים להסמין אל היחס השלילי אל הכשוף, שאנו מוצאים אצל העמים האליליים. אצל כל העמים נחשב הכשוף לתועבה, והחוקים אוסרים אותו איסור חמור. המכשף הוא שונא אל ואדם. כהני הדת רודפים אותו. כמה מנימוסי הדת מכוונים להגן

1 הכשוף (המניה) כולל כל מעשה, שתכליתו לפעול בדרך על־טבעית והכרחית פעולה טובה או רעה, בין באמצעות רוח או אל בין בלי אמצעותם של אלה. המכשף נקרא במקרא גם כשף (יר' כ"ו, כט), חרטום (שם' ט', ג ואילך ועוד), אשף (דנ' א', כ; ב', ב ואילך), נבון לחש (יש' ג', ג), חובר חבר (דב' י"ח, י; תה' נ"ח, ו). מעשי המכשף הם הלטים (שם' ז', כב; ח', ג, יד) או הלחטים (שם' ז', יא), הלחש (יש' ג', ג; יר' ח', יו; קח' י', יא), התכרים (דב' י"ח, י; יש' מ"ו, ט, יב; תה' נ"ח, ו), תמירת „כסתות” ועשית „מספחות” (יחז' י"ג, יח ואילך). הנחש (המנטיקה) כולל כל מעשה, שתכליתו לגלות עתידות בדרך על־טבעית. עד כמה שהוא דרישה באלהים אינו כשוף, אבל עד כמה שהוא בא להכרית את האל או את הרוח לגלות עתידות או עד כמה שהוא מכוון לגלות עתידות בלי אמצעות אל או רוח הרי הוא נכנס בתחום הכשוף. ולפיכך יש לראות את הדרישה במתים או עשית אוב וידעוני (דב' י"ח, יא ועוד) כנחש כשפני. ובעצם יש לראות את הנחש בתפיסה המקראית כולו כסוג מסוגי הכשוף, מאחר שהמקרא אינו תופס את הנחש כדרישה באלהות כלל, עיין להלן. אבל בכל זאת נבחנו בין כשוף ונחש, מפני שהאלימות מבחינה ביניהן. אותות הנחש נקראים נחשים (במ' כ"ד, א). המנחש נקרא במקרא גם מעונן (דב' י"ח, י, יד) או עונן (יש' ב', ו; נ"ו, ג; יר' כ"ו, ט), קוסם (רב' י"ח, י, יד ועוד). החרטום הוא גם מנחש, מאחר שאומנותו הוא גם פתרון חלומות (בר' מ"א, ח; דנ' א', יו—ב', ב ואילך). קסם ונחש ענינם אחד (במ' כ"ג, כג), ונסמכו בהרבה מקראות זה אצל זה. אבל מכיון שבנחש יש גם יסוד של כשוף מסמנות המלים „קסם” ו„קוסם” לפעמים גם כשוף ומכשף (במ' כ"ב, ז; יהושע י"ג, כב), ולפעמים נגררנו אחרי שמושילשון זה. — השוה למעלה: „האלימות: הכשוף”, הערה 1.

2 וכן נסמכו בשם' כ"ב, יז כשפים למשכב בהמה. בלעם המכשף הוא גם המריץ ית ישראל אחרי בנות סדין (במ' ל"א, טז, השוה כ"ה, ג ואילך).

על החברה ועל קדשיה מפני נכליו הרעים של המכשף, איש בריתן של הרוחות הרעות³. הדת המקראית האוסרת את הכשוף שוה, לדעת החוקרים, בזה לדתות האליליות.

אולם באמת אין הדבר כך: יחס המקרא אל הכשוף הוא תופעה מיוחדת במינה, ואינו דומה כלל ליחס האלילות אל הכשוף.

על שאלות היחס שבין המגיה ובין הדת כבר עמדנו למעלה⁴. הדעה, ש"המגיה" היא מזיקה ואי-חברותית ביסודה, שהיא עומדת על שמוש לרעה בכחות מסתוריים, נכונה היא ביחס לאותה המגיה, שהאלילות אסרה אותה ורדפה את נושאייה. האלילות אוסרת את הכשוף המזיק. היא נלחמת במכשף העושה במחשך מעשיו, ה"חובר חברים" להביא צרה ומחלה על האדם. המכשף הוא חברן של הרוחות הרעות. ואם הוא כהנה של דת דחוייה ומנוצחת — הרי ירד למדרגת כהן לאלים, שנהפכו לרוחות רעות. גודיאה מטהר את העיר מן המכשפים הרעים ומן השדים הרעים גם יחד. ההשבעות הבבליות מכוונות כלפי המכשף והמכשפה המביאים רעה על בני האדם ועל האלים⁵. "מכשפים" הם עובדי אהורמין, שונאי אלהי הטוב. ואם הדת הפרסית רואה את כהני הדתות האחרות כ"מכשפים", הרי היא תופסת אותם כעושי דברו של אהורמין, כפורעי חוקיו של אהורמין, כמגבירי הכח הדמוני בעולם. זוהי תפיסתו של העולם האלילי כולו: הכשוף הוא פעולה רעה-דמונית.

שונה מזה תכלית שנוי היא תפיסת האמונה המקראית.

המקרא אינו תופס את הכשוף לא כפעולה מזיקה ולא כפעולה הקשורה ברשות הכחות הדמוניים. השקפת הספרים החיצונים והיהדות המאוחרת על הכשוף היא פרשה בפני עצמה, ובשום פנים אין לפרש על פי אלה את תפיסת המקרא. במקרא הכשוף הוא לא מזיק ולא דמוני. זהו סימן גדול.

3 לפי חוקי המורכי המכשף חייב סיתה, ואף המעליל על חברו עלולת כשפים חייב סיתה (סעיה ב'). לפי חוקי אשור (מ"ו) המכשף חייב סיתה. המלך גודיאה של גנש גירש את המכשפים מן העיר וסיהר אותה מן השדים הרעים. הכשוף נמנה בין ההטאים ב"על חטא" בבלי (צימרו, שורפו, II, 5 ואילך). בספרות הדת הפרסית נוכר המכשף תמיד לרעה. הוא עבד אהורמין (למשל: בהמנישת, II, 20). הכשוף נחשב לפשע כבד בחוקי מנו (י"א, 64, השוה 198 ועוד). וכן להלן. ועיין זדרבבאום, Gottesglauben 210 ואילך.

4 "האלילות: דת ומנייה".

5 עיין למעלה, ע' 355 ואילך.

בשום מקום לא נתן במקרא לשלילת הכשוף טעם זה, שהכשוף מזיק. יהוה יכרית לא את המכשף הרע ואת המכשפה הרעה אלא את ה"כשפים" בכלל מן העם (מיכה ה', יא). הכשפים הם מעשה הגויים, תועבת יהוה מצד עצמם ולא באשר הם מזיקים (דב' י"ח, יב). המקרא כולל בכלל המכשפים והקוסמים גם את הכהנים וה"חכמים" המשמשים לפני מלכי הגויים, נושאי הדתות הפומביות והרשמיות: קוסמי פלשתים (ש"א ו', ב), חרטומי מצרים (בר' מ"א, ח; שמ' ז', יא ואילך) ואטיה (יש' י"ט, ג), אשפי בבל (יש' מ"ו, ט ואילך; דנ' ב', ב ואילך), קוסמי מלכי אדום, מואב וכו' (יר' כ"ז, ט). תפקידם של כל אלה הוא צבורי-מועיל, לפי תפיסת האלילות, ואינו נתפס גם במקרא כמזיק. הקוסם ונבון הלחש נזכר גם ביש' ג', ב—ג כממלאים תפקידים צבוריים. גם חובר החברים נזכר כממלא תפקיד מועיל: כמשיבע נחשים, שלא יזיקו (תה' נ"ח, ה—ו; השוה יר' ח', יז; קה' י', יא). בלעם הקוסם אינו פועל בסתר, אלא הוא קוסם "בין לאומי", נכבד על פני שרים ומלכים. הוא מקלל, אבל הוא גם מברך. תפקידו — מדיני. הכשוף הנאסר ונשלל במקרא שונה איפוא לגמרי מן ה"מגיה השחורה", שאסרה האלילות⁶.

וראיה מכרעת לדבר: המקרא אוסר עם הכשפים גם את הנחש האלילי, ובנחש הרי אין שום דבר מזיק מצד עצמו. ולא עוד אלא שלא יסור הנחש אין אנו מוצאים שום דוגמא בכל העולם כולו. נמצאנו למדים ממילא, שגם איסור הכשוף המקראי הוא ענין מיוחד במינו, שונה ביסודו מאיסור הכשוף המזיק של האלילות⁷.

6 לרעת מובינקל און משמעותו בכמה מפרקי תהלים כשוף, ו"פעלי און" הם המכשפים. לפי הסבר זה נזכרו במקראות אלה המכשפים הרעים. אבל השם "מכשפים" לא נתן להם בשום מקום. אולם כל הסברה הזאת של מובינקל אין לה שום יסוד, עיין על זה להלן: "הפולחן".

7 אפיני הדבר מאין כמותו שסמית, Religion, ע' 55, מבליע את הסרת האובות והידעונים של שאול (ש"א כ"ח, ג ואילך) במעשי "ביעור נימוסים מניים" של מיסדי מסלכות אחרים (כגון נודיאה מלך לגש). סמית לשיטתו, שהדת היא מעצם יסודה ענין תחברת, ואילו המגיה היא אינואיסמית ואייתברותית, ומפני זה התייחסו אליה כמכונני המדינות באיבה. אבל הלא האובות והידעונים לא היו מוסר מני כלא אלא מני 1 ושום ענין אייתברותי לא היה בהם. שהרי שאול עצמו פונה אחר כך לבעלת האוב בשאלה הנוגעת למדינה כולה, וכן אתה מוצא, שהדרישה אל הסתים היתה מותרת בכל העולם האלילי. נלגמש מעלה את ידידו אננירו משאול בעזרת האלים עצמם (נלגמש לוה י"ב). בבבל היו כהנים מיוחדים, שאומנותם היתה לשאול בפתים (מייסנר, Baby, II, 06). בספרו של תות היה כתוב, כיצר פעלים מתים ומדוכבים

כמו כן אנו מוצאים, שהמקרא אינו תופס את הכשוף כקשור בפעולת שדים ורוחות או אלים. הנגוד לכשוף אינו נגוד לעבודת רוחות או אלים. אין הכשוף נתפס כתופעה המושרשת ברשות הויה „דמונית“, שדים או אלים, שנהפכו לשדים, בשום מקום אין אנו מוצאים במקרא רמז כל שהוא, שהמכשף (וכן המנחש, עיין להלן) פועל בעזרת אל או רוח. הכשוף הוא „אלילי“, אבל אינו נתפס כפעולת „אלילים“. לא חרטומי מצרים ולא אשפי בבל ולא בלעם הקוסם אינם פועלים בעזרת כחות דמוניים או בשם אלהיהם. התחרות בין משה ואהרן ובין חרטומי מצרים אינה תחרות בין אנשי אלהים „המציגים כל אחד את אלהיו“, מעין אותה התחרות המצויה בין קוסמי או כהני אלים שונים⁸. חרטומי מצרים אינם פועלים בשם שום אל, כשאין הם יכולים להוציא את הכנים בלהטיהם, הם אומרים אל פרעה: „אצבע אלהים הוא“ (בר' ז', יד—טו), אבל לא: גדולים אלהיהם מאלהינו. וכן אין אנו מוצאים בכל הספורים והשירים על בלעם רמז לדבר, שבלעם בא במגע עם איזה רוח או אל, אויב יהוה־האלהים, שבכחו הוא עושה את מעשיו. זקני מואב ומדין יוצאים אל בלעם „וקסמים בידם“ (במ' כ"ב, ז), בלעם בונה שבעה מזבחות ומעלה שבעה פרים ושבעה אילים, הוא הולך „שפי“, „לקראת נחשים“, מכוון את המקום, שמשם יוכל לראות את ישראל ולקללם (שם כ"ג, א—כ"ד, ב), זאת אומרת: הוא עושה מעשה קוסם ומכשף. אבל בכל הספור אין שום רוח או אל מופיע על הבמה. המזבחות והקרבנות לא נועדו לשום אל, לפי כוונת הספור. בלעם בא במגע רק עם יהוה ומלאכיו. יהוה (או אלהים) מתגלה אליו בלילה (שם כ"ב, ח—יב, כ), מלאכו יוצא לקראתו (שם, כב ואילך), יהוה שם דברו בפיו (שם כ"ג, ג ואילך), בלעם שומע „אמרי אל“ ויודע „דעת עליון“ (כ"ד, ד, טו), ואין הוא יכול לעבור פי יהוה אל הו' (כ"ב, יח). אין כל טעם לראות את בלעם המקראי כסמל „הכח האויב“, „הדרקון“ הנלחם באלהים ועמו⁹. בלעם הוא קוסם „מקצועי“ המברך ומקלל בשכר

אותם (עיין פטרי, *Tales*, ח"ב, ע' 102 ואילך). אודין בעצמו שואל בן־ה המתה אודיסיאוס מעלה את אכילס. אצל היוונים היו מנחשות של נבורים מתים מוסדות של הרת העממית הרשמית, וכן ה־עלן. ברור, שמעשהו של שאול הוא יחיד במינו, ואין להשוותו כלל לביעור הכשפים של מלכים א־לִיִּים.

8 פדרבו, *ZAW* 1934, ע' 173 (במאמרו על חג הפסח); ועיין מוספסון, *Magie*, ע' XVIII, ביחוד בהערה; גונקל, *Elias*, ע' 74; ובר, *Religionssoziologie*, III, ע' 178, 180, 187, 193, 235 ואילך; ונדרף, *Opfer*, ע' 14. השקפה זו היא השלטת בין חוקרי המקרא.

9 ירמיאס *ATAO*, ע' 404. באין ברירה מסתיע ירמיאס כאגדות מאוחרות על בלעם. במקרא אין כל רמז לקשר בין בלעם ובין איזה כח דמוני.

לכל השוכר אותו, אף על פי שהוא מופיע גם כשונא עם ישראל ודורש רעתו. לפי הספור שבס"כ הוא גם המדיח את ישראל אחרי בנות מדין ואחרי בעל פעור (במ' ל"א, טז, השוה כ"ה, ג ואילך), כי הכשוף קשור בזנות ובאלילות. אבל בלעם אינו מיצג כאן שום כח אלהי-דמוני הנלחם ביהוה. — כמו כן אנו רואים, שבשעה שהנביא מלגלג על כשפיה וחבריה של בבל, שלא יכלו להצילה ביום פקודה, אינו מזכיר את אלהי בבל כלל (יש' מ"ז, ט, יב).

ואמנם אתה מוצא, שהמקרא השולל את ממשותם של „אלילי“ הגויים אינו שולל את ממשותם הכשוף. חרטומי מצרים עושים נפלאות בלהטיהם (שמ' ז', יא—יב, כב; ח', ג). בלעם גדול כחו לברך ולקלל (במ' כ"ב, ו), וחסד עשה יהוה עם ישראל, שהפך את קללתו לברכה (דב' כ"ג, ה—ו; יהושע כ"ד, ט; מיכה ו', ה; נח' י"ג, ב). בעלת האוב כחה גדול להעלות את שמואל מקברו (ש"א כ"ח). ההודאה הזאת מלמדת אותנו, שההתנגדות לכשוף אין לה בסיס רציונליסטי: אין היא נובעת מן ההכרה, שהכשוף הוא סכלות ובערות. ועם זה מפליא ומאלף הדבר, שהכח הלא־אלהי הפועל בכשוף אינו נתפס ככח דמוני ושאינו כל קשר בינו ובין השדים והשעירים או רהב־תנין או אלהי הגויים. מכאן אנו עומדים על משמעות העובדה, שאין המקרא תופס את הכשוף ככח מזיק: הכשוף אינו גלוי כחה של הויה דמונית, אהורמינית, הנלחמת באלהים. לפי תפיסת האלילות הכשוף המזיק הוא גם סכנה לאלים. הכהן הנלחם במכשף נלחם סוף סוף גם את מלחמת אלהיו. אולם המקרא אינו יודע פלוג זה ברשות ההויה האלהית. הכשוף אינו „אלהי“ כלל, גם לא דמוני. ולפיכך ברור, שאיסור הכשוף המקראי נובע מטעם מיוחד. לאלילות לא היה טעם אחר לאסור את הכשוף מלבד זה, שהוא רע־דמוני. אבל מכיון שהאיסור המקראי אינו עומד על טעם זה, הרי שהוא בהכרח תופעה מיוחדת במינה. ואמנם יש בתופעה זו כדי להפיץ אור בהיר על אפיה ושרשה של האמונה הישראלית.

הכשוף לפי תפיסת המקרא

הכשוף הוא, לפי תפיסת המקרא, מין „חכמה“ המכשירה את יודעיה להשתמש בכחות טמירים, על־טבעיים, להשפיע באמצעותם על מהלך העולם, להיות „כאלהים“ המכלכל עולם בחביון עוז. הכשוף נסמך במקרא הרבה פעמים לחכמה, והמכשפים נמנים בין החכמים. החרטומים והמכשפים במצרים ובבבל הם חכמים היודעים לפתור

חלומות ולעשות נפלאות והיודעים „כל דבר חכמת בינה“ (בר' מ"א, ח ואילך; שם' ז', יא ואילך; דנ' א', כ; ב', ב ואילך). המכשף הוא „גבון לחש“ (יש' ג', ג), וחבר החברים הוא „מחכם“ (תה' נ"ח, ה, השוה יר' ח', יז; קה' י', יא). בבל הבוטחת ברוב כשפיה ובעצמת חבריה בוטחת בחכמתה ודעתה וברוב עצותיה (יש' מ"ז, ט, י, יב, יג). המכשף יודע לצרף מלים (ללחש), הוא יודע סוד המספרים (שבעה מזבחות וכר' של בלעם), הוא מבין באותות ו„נחשים“, יודע לקשור קשרים („חברים“, השוה יחד' י"ג, יח ואילך), הוא יודע לעשות „בלטים“. הנגוד בין יהוה ובין המכשף אינו נגוד בין רשויות אלהיות־דמוניות אלא נגוד בין האלהים ובין חכמת אנוש. הכשוף הוא אחת מצורות „החכמה“ האלילית, המדיחה את האדם להאמין בכח עצמו ולפרוק עול אלהים. (להלן נראה, שגם את הנחש תופס המקרא תפיסה כזאת). החרטומים עושים „בלהטיהם“, ורק כשהם נכשלים, הם מודים ב„אצבע אלהים“ (בר' ח', יד—טו). בבל הבוטחת בכשפיה בוטחת בחכמתה ודעתה ולא בכח אלהים. הבטחון בכשוף ובחכמה מקביל לבטחון האיללי בגבורה. גם בספורים על בלעם אנו רואים את שתי הרשויות הללו. מצד אחד כחו של בלעם, הקסמים, הנחשים, המזבחות, „העין הרעה“ של המכשף; מצד שני האלהים ודברו. נצחון משה על החרטומים הוא נצחון „אצבע האלהים“ על חכמת הלהטים. הנצחון על בלעם הוא נצחון דבר אלהים על „נחשי“ האדם: הקוסם רוצה לקלל, אבל הוא מוכרח להכנע לכח האלהי. מפלת בבל היא אות לגבורת אלהים ולכשלונו ה„חכמה“ האנושית (יש' מ"ז, השוה המשא על מצרים: שם' י"ט, ג ואילך). אלהים „מפר אתות בדים וקסמים יהולל, משיב חכמים אחור ודעתם יסכל“ (שם' מ"ד, כה). זהו גם המכוון בכל הספורים ע"ד נצחונות אנשי האלהים הישראלים על חכמי הגויים (עיין להלן).

מה אנו למדים מן התפיסה הזאת של הכשוף?

אין לומר, שתפיסה זו היא מוטעה, מאחר שהמגיה האלילית היתה ביסודה באמת, כמו שראינו, מין חכמה טמירה, „מדע“ נסתר. אולם גם זאת ראינו, שהמגיה האלילית היתה מעורה באמונת הרוחות והאלים. המגיה היתה מיתולוגית; האלים, שמותיהם וקורות חייהם תפסו בה מקום חשוב. כך היה הדבר, לפחות, באותו התחום התרבותי, שבו חיו שבטי ישראל. (עיין על זה עוד להלן). אולם על האופי המיתולוגי של המגיה אין במקרא כל רמז.

ברור, שאין זה מקרה. כמו כן אין זה יכול להיות פרי עבוד מכוון של המסורת האגדית מתוך תורת האחדות ומתוך שלילת מציאות האלים.

שהרי שלילה זו היתה צריכה להביא גם לידי שלילת ממשותו של הכשוף, הנתלה באלים. ואילו בממשות הכשוף הלא המקרא מודה. ואם המקרא מספר בתמימות עממית על מעשי הנפלאות של חרטומי מצרים ועל כחו הגדול של בלעם ועל נצחון דבר יהוה עליהם — מה מנע אותו מלספר גם על נצחון דבר יהוה על אל-מכשף מאלי הגויים? לא היתה בזה סתירה לרעיון האחדות.

משפט המקרא על הכשוף יכול להתבאר רק מתוך התמורה העמוקה, שהביאה האידיאה הישראלית ברוח העם: אידיאה זו השכיחה מן התודעה העממית את האמונה באלים וצמצמה את כל האלהי ברשות אחת — יהוה. האלים לא נהפכו לדמונים, לאנשי מלחמתו של האל, וממילא גם לא נעשה „כחם” לכשוף דמוני, אהורמיני. האלים נהפכו לצללים, חדלי מעש. ועם זה לא הביאה התמורה לידי שלילת ממשותו של הכשוף. היא באה מתוך אידיאה אינטואיטיבית, עממית, ולא מתוך עיון מושגי-מושכל. בהודאת המקרא בממשות הכשוף נשאר זכר להרגשת-העולם האלילית הקדומה: לאותה האמונה בהויה הלא-אלהית, שהיא יסוד ושרש האלילות. אבל נשאר רק — זכר. בנתוק הקשר בין המגיה ובין המיתולוגיה נתבטאה האידיאה, שאין ישות אלהית זולת יהוה; שאין ישות אלהית-דמונית, אהורמינית, הפועלת בכח של כשפים, כמו שדמתה לה האלילות תמיד את הנגוד בין האלים ובין הדמונים. הכשוף הוצא מתוך הספירה המיתור-לוגית. תמורה עמוקה זו הביאה לידי כך, שהכשוף ירד בתודעה העממית של התקופה המקראית למדרגת חכמת-אנוש. ירידה זו נבעה מירידת ההויה האלילית הקדמונה ממדרגת „אלהותה”. אלילי הוא הכשוף, לא מפני שהוא נובע ממקור אויב דמוני לאלהות, אלא מפני שהוא אחת מצורות מרד האדם באלהים. המקרא אינו שולל את החכמה והמדע בכלל (כי החכמה היא מאלהים), אבל הוא שולל את החכמה ה„על טבעית” של המגיה המסגלת את האדם לעשות נפלאות בכח הלהטים, בלי זיקה לאלהים, המסיתה אותו „להיות כאלהים”.

ואף על פי שתפיסה זו איננה נכונה כולה, מאחר שהכשוף תלה את עצמו באמת באלים ורוחות, הרי יש כאן אינטואיציה עמוקה ונכונה בשרשה. כי המגיה האלילית מגלה לאדם את סודות-ההויה, מסתרי האלים, ומשווה את האדם לאלהות: אל ואדם יחד זקוקים לכשפים. היא גותנת לאדם אף את הכח להכריח את האלהות ולשעבדה לרצונו. ואת מהותה זאת ביסודה תפס המקרא: המגיה האלילית מצמצמת את רשות האלהות. אלא שבמקרא נעלמה ההויה הקדמונה עם זרעיה האלהים, נעלמו האלים

והדמונים, שרי הכשוף הגדולים. אין עוד אל-מכשף. נשאר האדם המתנשא להיות כאלהים ב"חכמתו" וב"עצתו". ומפני זה הכשוף הוא אלילות, רע, תועבה. גם הוא אין לו מקור אלהי-קדמון, אלא חטא הוא הוא מקורו.

ההבדל בין האלילות ובין האמונה המקראית ביחסן השלילי אל הכשוף הוא איפוא יסודי: האלילות אוסרת רק את הכשוף הדמוני-המזיק, המסכן אל ואדם; המקרא אוסר את הכשוף בכלל, מפני שהוא חושב אותו לחטא אנושי — לפרי גאותו האלילית של האדם, למרד באלהים. גם כאן בא המתח המוסרי במקום המתח המיתולוגי בין כחות אלהיים קדמונים. תפיסה כזו של הכשוף, שהיא תפיסת התקופה המקראית כולה, היתה אפשרית רק על רקע הרגשת-עולם לא-אלילית. ההודאה התמימה בממשות הכשוף, מצד אחד, והורדת הכשוף מן הספירה המיתולוגית, מצד שני, הן גלויים מיוחדים במינם של הרגשת-עולם, שלא ידעה שום מתח בין כחות אלהיים, אם כי לא יכלה לפסול לגמרי כמה ערכים עתיקים, וביניהם גם את הכשוף. אלה הם סימניה המיוחדים של תקופת המקרא. (להלן נראה תופעה מעין זו בהשקפת המקרא על הטומאה). היהדות המאוחרת פתרה את שאלת הכשוף באופן אחר, אבל נשארה נאמנה לקו, שהתוותה התקופה המקראית: הספרות החיצונית תולה את הכשוף בשדים, בני הנפילים, שחטאו ומרדו באלהים. גם ביהדות לא נעשה איפוא הכשוף לגלוי של כח "אהורמיני". על כל זה עוד נעמוד להלן.

הפלא המגי והפלא המקראי

האלילות, האוסרת את הכשוף הדמוני המזיק, מודה במגיה המועילה. ולא עוד אלא שהמגיה המועילה היא יסוד מוכר מיסודות האלילות. הכהן האילי פועל פעולות מגיות. הוא משתמש באותם האמצעים, שהמכשף משתמש בהם: בלחשים, בסממנים, בתנועות וכו'. יש יסוד מגי או "שכבה" מגית גם בדתות האליליות העליונות. היש למצוא הבחנה כזו, מפורשת או לפחות, סתומה, בין מגיה אסורה ובין מגיה מותרת גם באמונה המקראית? או: היש שכבה מגית אמיתית, במובנה של האלילות, גם באמונה המקראית?

בדת המקראית אנו מוצאים ציורים ודמיונות ונימוסים, שיש בהם בבחינה ידועה מטבע "מגי". אפשר איפוא, לכאורה, להבחין גם כאן "שכבה מגית". אבל כיצד עלינו לתפוס ולהעריך שכבה זו? מכיון שבאסור-הכשוף

ԻՆԼՀ ԱՌԿՆԻՍ ՄԶԻ ԵՍԻ՝ ԱՌԿՆԻՍ ՀԱՐԻՍ ԶԵՄԵՐԵՐ ԵՍԻ Ե՛"ԱՐԵՍԻՍ" ԻՄ ԲԼ
 ԱԶ-ԱԶԻՍ՝ ԱՌԿՆԻՍ ՄԵՐԻՍ ԵՍԻ ԵՍԻ՝ ԻՆԼՀ ԵՍԻ ԵՐԱ ԱՌԿՆԻՍ՝ ՄԵԶԻ
 ՄԵՐԻՍ՝ ՄԵՐԵՐԱՍ ԱՐԵՐԱ ԱՌԿՆԻՍ ԱՌԿՆԻՍ ԱՌԿՆԻՍ՝ ՄԵՐԵՐԱՍ ՄԶԻՍ ԵՍԻՍ
 ԱՐԼ ԵՐԱ ՄԵՐԱ ՄԵՐԱ ԱԶ-ԱԶԻՍ՝ ԵՐԵՐԻՍ՝ ՄԵՐԵՐԱՍ ԵՄԵՐԵՐԱ ԵՐԵՐԻՍ
 ԱՌԿՆ ԵՐԵՐԱ ԵՐԵՐԱ ԵՐԱՍ Ե՛ ԱՌԿՆԻՍ ԵՐԵՐԱՍ՝ Ե՛ ԱՌԿՆԻՍ ԵՐԼ
 ՄԵՐԱՍ ԵՐԵՐԱ ԱԶ ՄԵՐԱՍ՝ ՄԵՐԵՐԱՍ ՄԵՐԱՍ ԱՌԿՆ ՄԶԻՍ ԵՐԵՐԻՍ ՄԶ ԱՌԿՆ
 ԵՐԵՐԻՍ ԱԶ Ե՛ ԱՌԿՆԻՍ ԵՐԵՐԱՍ՝ ՄԵՐԱ ՄԵՐԱ ՄԵՐԵՐԱ ԱՌԿՆ՝ Ե՛ ԱՌԿՆ
 ԵՐԵՐԱՍ ԵՐԼԻՍ Զ՛"ՄԵՐԱՍ" ԵՐԵՐԱՍ՝ ԱՌԿՆՍ ՄԵՐԱՍ՝ ՄԵՐԵՐԱՍ ԵՐԵՐԻՍ
 ԵՍԻՍ՝ ԻՆԼՀ ՄԶԻ ԵՍԻ՝ ՄԵՐ ԵՐԵՐԱՍ ՄԵՐ ԵՐԱ ԵՐԱՍ ԱԶ՝ ՄԵՐ ԵՐԵՐԱՍ
 ԲԼ ԱՌԿՆ ՄԵՐԵՐԱՍ Զ՛ ԱՌԿՆԻՍ ԵՐԱՍ ՄԵՐԻՍ ԱՌԿՆ ԻՄ ԵՐԵՐԻՍ
 ԵՐԵՐԻՍ ԵՐԻՍ: ԵՐԵՐԱՍ՝ ԵՐԵՐԱՍ՝ ԵՐԵՐԱՍ ԵՐԻՍ ԵՐԵՐԱՍ ԵՐ ԵՐԻՍ՝ Զ՛

ԵՐԶ ԱՐԼԻՍ ԱՌԿՆԻՍ՝ ԱՍԱ ԵՐԵՐԱ ՄԵՐ ԱՌԿՆՍ՝ ՄԵՐԵՐԱՍ ԵՄԵՐԵՐԱ
 ՄԵՐ ՄԵՐԱ ԱԶ-ԱԶԻՍ՝ ՄԵՐԵՐԱՍ ՄԶԻՍ Ե՛ ԵՐԱՍՍԱՍ ԵՐԱՐԻՍ՝
 ԱՌԿՆԻՍ-ԵՐԵՐԱՍ՝ ԵՐԱՍ ԱՌԿՆՍ Ե՛ ԱՌԿՆԱՍ ԱՌԿՆԻՍ-ԱՌԿՆԱՍ՝
 ԵՄԵՐԵՐԱ ԵՍԻ՝ ՄԵՐԱ ԵՐԼԻՍ Զ՛ ԱՌԿՆԱՍ ԱՌԿՆԻՍ-ԱՌԿՆԱՍ՝
 ԵՐԵՐԻՍ ԵՐԵՐԻՍ ԱՌԿՆ ԶԵՄԵՐԵՐ ԵՐԱՍ ԵՐԵՐԻՍ՝ ԱՌԿՆ ԵՐԵՐԻՍ՝
 ՄԵՐ ԵՐԶ
 ՄԵՐԱՍ ՄԶ ԱՌԿՆԻՍ՝ ՄԵՐԱ ԱՌԿՆԻՍ ՄԵՐԵՐԱՍ ՄԶ ՄԵՐԱՍ ՄԵՐԵՐԱՍ Զ՛
 ԱՌԿՆ ԵՐԵՐԱՍ ԱՌԿՆԻՍ՝ ՄԵՐԱ Ե՛ ՄԵՐԱՍ ԵՐԼ ՄԵՐԱՍ — ՄԵՐ

ԱՌԿՆ ԵՐԵՐԱՍ Ե՛ ԵՐԵՐԱՍ ԵՐԵՐԻՍ՝

ԶԼԵՐԱՍ՝ Ե՛ ՄԵՐ ԵՐԵՐԱՍ ՄԵՐԱՍ ՄԵՐԵՐԱՍ ԱՌԿՆ ԵՐ ԵՐԼԻՍ ԱՌԿՆ ԱՌԿՆ
 "ԱՌԿՆ ԱՌԿՆԻՍ" ԱՌԿՆԻՍ Ե՛ ԱՌԿՆԻՍ ԱՌԿՆԻՍ՝ ՄԵՐԼԻՍ ՄԵՐ՝
 Ե՛ ԱՌԿՆԻՍ ՄԵՐԵՐԱՍ՝ ԵՐԼԻՍ ԱՌԿՆԻՍ ՄԵՐԱՍ ՄԶ ԱՌԿՆԻՍ՝ Ե՛
 Ե՛ ԱՌԿՆԻՍ ՄԵՐԵՐԱՍ՝ ԵՐԼԻՍ ԱՌԿՆԻՍ ՄԵՐԱՍ ՄԶ ԱՌԿՆԻՍ՝
 ԱՌԿՆ՝ ԵՐԼԻՍ ԵՐԵՐԱՍ ԶԵՐ ԵՐԼ ԶԵՐԱՍ ՄԵՐԱՍ ԵՐԶԻ՝ ՄԵՐ ԱՌԿՆ ԵՐԵՐԻՍ
 ԶԼԵՐԱ ՄԵՐԱՍ ԵՐԼԻՍ՝ ԵՐԼԻՍ ԱՌԿՆԻՍ ԱՌԿՆԻՍ ՄԵՐ ԶԵՐ ԵՐԼԵՐ
 ԵՐԼԻՍ ԵՐԼԻՍ ԱՌԿՆԻՍ ԱՌԿՆԻՍ ՄԵՐԱՍ՝ ՄԵՐ ԱՌԿՆԻՍ Ե՛ ԱՌԿՆԻՍ ՄԵՐ
 ԵՐԱՍ ԵՐԼԻՍ ԱՌԿՆ Ե՛ ԵՐԼ ԶԵՐ ԶԵՐԱՍ ԵՐԱՍ ԵՐԶԻ՝ ԵՐԶ Ե՛ ԱՌԿՆ
 ԵՐԼԻՍ ԵՐԼԻՍ՝ ՄԵՐԱՍ ԱՌԿՆԻՍ ԱՌԿՆ ԵՐԼԻՍ Ե՛ ԵՐԱՍ ԵՐԼԻՍ Ե՛
 ԱՌԿՆԱՍ ԵՐԼԻՍ ԱՌԿՆ ԵՐԼԻՍ ԱՌԿՆ ԵՐԼԻՍ ԱՌԿՆ ԵՐԶԻ՝ ԱՌԿՆ ԵՐԼԻՍ ԶԼԵՐԱ

כמה שהאלים עצמם מדומים כנושאי כח מגי — אין זה אלא כח מגי על-אלהי. האל נוחל כחו מן הזרע או מן האלמנט שלו. כח יש בבשרו, בדמו, ברוקו וכד'. כחותיו המגיים הם פועלים ונפעלים. הם רק חלק מן הכחות המגיים הזרועים בהויה העל-אלהית. גם הם בבחינה ידועה „אמצעים מגיים“, שנתנו לאל ממקור עליון עליו. ולפיכך מופיעים האלים במיתוס כרבי-מגים, כמכשפים גדולים. מכשפים הם לא באשר הם פועלים פעולות „באופן טמיר“¹¹ או באשר פעולתם היא „אירציונלית“¹². אלא מפני שפעולתם תלויה ב„אמצעים“, שכתם על-אלהי ושנתן להם השלטון עליהם או כסגולה „גזעית“ או מפני שנגלה להם סודם.

ומתוך כך אתה עומד על מדתו של המכשף האלילי.

המכשף האלילי אינו ממלא את רצונו של האל, אלא הוא גופו עושה כמעשה האל, הוא משתמש באמצעיו של האל. המגיה האלילית מדמה לה גם את הפעולה הכשפנית של המכשף האנושי כנובעת מן האמצעים המגיים עצמם, לא מרצון האלים. המכשף יכול לפעול גם בלי עזרת אלים ורוחות. אבל אף המכשף-הכהן הקורא בשם האלים תולה את הפעולה המגית באמצעים עצמם, ובמדה שחזק נזקק לאלים הוא רואה אותם כגורם מגי אחד בין שאר גורמים. מכיון שהוא משתמש באמצעים, שהאלים נזקקים להם, הרי גם מקור פעולתו הוא על-אלהי. המכשף דומה לאל, מכיון שגם לו נגלה סוד הכחות המגיים. המכשף הוא, כאל עצמו, גם נושא סגולה מגית אישית וגם נושא חכמה מגית. הערך העצמאי העל-אלהי, של האמצעים עושה אותו בלתי תלוי באמת באלים, גם בשעה שהוא קורא בשמם ונעזר בהם ובשפע המגי הצפון בהם. חכמתם היא גם חכמתו, ובכחה הוא פועל. מי שיודע את הכתוב בספר תות יכול לעשות כמעשהו, גם נגד רצונו. מי שיודע את הסגולות, שבהן השתמשו האלים בשעת צרה, שוב אינו זקוק באמת לאלים. הקוסם יכול אפילו לאיים על האלים ולשעבדם לרצונו.

השאלה, אם יש מגיה אמיתית במקרא, נמצאת מוכרעת מכאן: היש במקרא אמונה בפעולה על-אלהית של אמצעים מגיים? התשובה על שאלה זו ברורה.

המקרא מאמין בממשותו של הכשף. וכן מאמינים היהדות, הנצרות

11 הלשר, Geschichte, ע' 18 ואילך.

12, ובר, Religionssoziologie, III, ע' 237.

והאישלם בממשותו של הכשוף. אולם דתות אלו אינן מעריכות את הכשוף כאמנות על-אלהית. אף לא הנצרות. ומה שנכון ביחס לכשוף האסור נכון ביחס לכל יסוד „מגי” איזה שהוא. אין הדתות המונותיאיסטיות מעריכות שום אמצעי „מגי” בנושא כח על-אלי. זהו קוראתחום הברור בינן ובין האלילות. את קוראתחום הזה קבעה, קודם כל, האמונה המקראית. זאת אומרת, שגם החומר ה„מגי”, שנשתקע במקרא, נשתנה במהותו וניטל אפיו האלילי.

השכבה ה„מגית” שבמקרא. בשכבה ה„מגית” שבמקרא אנו מוצאים את רשמי האמונה הכללית בכחם העל-טבעי של אמצעים ידועים (חמרים, תנועות, מלים וכו’). שאנו מוצאים אותה על פני כל האדמה, וגם רשמי סגנונים היסטוריים מסוימים של המגיה, שנוצרו באותן הרשויות התרבותיות, שהשפיעו על ישראל. בדרך כלל אפשר להבחין במגיה שני סגנונים שונים: מגיה פולחנית ומגיה אמנותית. המגיה הפולחנית היא שיטה של פעולות, שתכליתן להשיג אותן המטרות, שהפולחן שואף להשיגן: להשפיע טובה ולהדיח רעה, להביא גשם, לברך את השדה, לרפא, להעביר מגפה וכו’. פעולתה מדומה כפעולה מעין-טבעית: מתמדת. אטית, מודרגת. היא כאילו מבליעה את כחה בין כחות הטבע ובאה ל„תקן” את סדר מערכת הטבע. מגיה זו נפוצה על פני כל האדמה. לסוג זה שייכים כל מיני המגיה הסימפתטית המועילה והמוזיקה. המגיה האמנותית תכליתה לשדד את המערכה, להביא בה בדרך מסתורית תמורות נפלאות, המתגלות בבת אחת ודרך עראי. היא שיטה של מעשיל-הטים. סגנון זה מפותח היה ביחוד במצרים ובחודו, ומוצאים אנו אותו גם במקומות אחרים. אבל אין אנו מוצאים אותו בבבל. ולעומת זה מפותח היה בבבל סגנון מיוחד של המגיה הפולחנית: מגיה רפואית הקשורה בלחשי מזמורים, שתכליתם לגרש את רוחות המחלה. במקרא אנו מוצאים גם את רשמיה של המגיה הפולחנית לצורותיה וגם את רשמיה של המגיה האמנותית בסגנונה המצרי.

היסוד הנימוסי-הפולחני שבדת המקראית טבוע במטבע „מגי” מובהק. האמונה המקראית בשפע הקדושה או הטומאה הדבק בחומר או הנאצל ממנו שרשה הראשוני באמונה, שבחומר ההווה טבועות סגולות מגיות-נצחיות. לכאן שייכת האמונה בטומאת בעלי חיים מסוימים, בטומאת המת, הנדה, הזרע, היולדת, הנגע וכו’. כמו כן האמונה בכחם המטהר-המחטא של חמרים ידועים ושל פעולות ידועות, כגון האמונה בכח המטהר-המחטא של

המים, האש, דם הקרבן, אפר הפרה והאזוב (במ' י"ט) ועוד. וכן גם האמונה בקדושה הדבקה בעצמים מסויימים והנצלת מהם, כגון קדושת הארון והסכנה הכרוכה בה, קדושת המזבח, כלי הקודש וכו'. מטבע "מגי" יש גם בכל קבע נימוסי הפולחן: קבע טיב הקרבן, חמרו, גילו, מינו, צבעו ("פרה אדומה"), כמותו, אופן הקרבנו וכו'. כלל יש בקטורת לעצור את המגפה (במ' י"ז, ט—טו) וכן בבנין מזבח והעלאת קרבנות (ש"ב כ"ד, כה) וכן בהוקעת בני אדם (במ' כ"ה, ד). הוקעת בני אדם יכולה להעביר רעה (ש"ב כ"א, א ואילך). פעמוני מעיל האפוד מצילים את הכהן ממיתה (ש"ב כ"ח, לג—לו). וכן הרבה. (עיי' להלן: "הפולחן").

במטבע "מגי" טבועה האגדה המקראית על מעשי הנפלאות של אנשי האלהים, שבחלק גדול ממנה יש מסגנון אגדות־הלהטים המצריות. באגדות על הנפלאות ועל אנשי האלהים הישראליים אנו מוצאים הרבה רמזים לאמונה בכח המגי של החומר, התנועה, המגע, המספר, הקול, המלה וכו'. בכחם של אלה איש האלהים מחולל תמורות־פתאום נפלאות. התמורות תופסות בהן מקום חשוב. משה משליך את מטהו, והוא נהפך לנחש (ש"ב ד', ב—ד), מטה אהרן נהפך לתנין (וכן מטות החרטומים) (ש"ב ז', ט—יב), מי היאור נהפכים לדם (ד', טו, ז', יד ואילך), עפר הארץ — לכנים (ח', יב—יג). הקמח והשמן מתרבים בדבר אליהו (מל"א י"ז, ח—טז), השמן והלחם — בדבר אלישע (מל"ב ד', א—ה, מב—מד). פיה הכבשן נהפך לאבק. האבק מפריח שחין אבעבועות בכל מצרים (ש"ב ט', ח ואילך). את מי מרה מרפא משה בעץ (ש"ב ט"ו, כג ואילך), את מי יריחו מרפא אלישע במלח (מל"ב ב', יט—כב), את הפקועות—בקמח (ש"ב ד', לח). המים המאריים מפילים ירכה ומצבים בטנה של הסוטה (במ' ה', יא ואילך), השוה הספור על מי אפר העגל (ש"ב ל"ב, כ). מי הירדן מרפאים את נעמן מצרעתו (מל"ב ה', י ואילך). בעץ מעלה אלישע את הברזל, שנפל המימה (ש"ב ו', ו).

אנשי האלהים פועלים במטה־קסמים. במטה הופכים משה ואהרן את המים לדם (ש"ב ז', יז, כ), את עפר הארץ לכנים (ש"ב ח', יב—יג). במטה מביא משה ברד (ש"ב ט', כג) וארבה (י', יג). במטה הוא בוקע את הים (י"ד, טז) ומוציא מים מן הסלע (במ' כ', יא). המלאך שורף את מנחת גדעון במגע המשענת (שופ' ו', כא). אלישע מצוה לשים את משענתו על פני בן השונמית המת (מל"ב ד', כט). כמו כן הם פועלים במגע. אליהו בוקע את הירדן במכת אדרתו (מל"ב ב', ח), בכח האדרת הוא מושך את אלישע אחריו (מל"א י"ט, יט—כא). אליהו מתמודד על הילד המת כדי

להחיותו (שם י"ז, כא) וכן אלישע (מל"ב ד', לד). מגע עצמות אלישע מחיה מת (שם י"ג, כא).

כמו כן אנו מוצאים ספורים על פעולות „מגיות“ על ידי תנועה. משה שם ידו בחיקו, והנה ידו מצורעת, משיב ידו אל חיקו ומציאה, והנה שבה כבשרו (שם ד', ו—ז). משה ואהרן מביאים מכות על מצרים בנטיית היד (שם ח', א—ב; ט', כב; י', יב, כא). את הים בוקע משה (לפי נוסח אחד) בנטיית היד, ובנטיית היד הוא משיבו לאיתנו (שם י"ד, טז, כא, כז). ידי משה משפיעות על מהלך המלחמה עם עמלק (שם י"ז, ח—יג). אליהו גוהר ארצה להביא גשמים (מל"א י"ז, מב). משפיע גם המספר והקול: בשבעה ימים, שבעה כהנים, שבעה שופרות, שבע הקפות הפילו ישראל את חומת יריחו (יהושע ו', א—כ). תרועת החצוצרות מביאה נצחון במלחמה (במ' י', י). התץ, שירו אלישע ויואש דרך החלון קדמה, הוא „חץ תשועה ליהוה“; שלשת החצים, שהכה יואש ארצה, נתנו לו שלשה נצחונות על ארם (מל"ב י"ג, יד—כ). בעשרת קרעי השלמה נתן אחיה לירבעם את עשרת שבטי ישראל (מל"א י"א, ל—לא). הפעולות הסמליות של הנביאים שייכות גם הן לכאן. גדול כחו של המנין להביא דבר ומגפה (ש"ב כ"ד, א ואילך).

כמו כן אנו מוצאים אמונה בפעולה מגית של הראיה. המביט אל נתש הנחושת נרפא מנשיכת הנחש (במ' כ"א, ו—ט). יעקב שם את המקלות המפוצלים לעיני הצאן, כדי להשפיע על שגרון (בר' ל', לו—מא). בלעם מביט על ישראל כדי לקללם (במ' כ"ב, מא; כ"ג, יג—יד, כח; כ"ג, ב). חשובה ביחוד האמונה בכחה המגי של המלה. בשיר-לחש העמיד יהושע את השמש והירח (יהושע י', יב—יג). האמונה בערך הברכה, הקללה והשבועה היא אחד מגופי האמונה המקראית.

על אנשי האלהים הפועלים בכח על-טבעי יש לחשוב גם את הנזיר, לפי המטבע, שטבעה בו האגדה. הנזיר נלחם את מלחמות יהוה ופועל גבורות בכח לא-אנוש. ומה מקור כחו? האגדה מספרת על שמשון, שכחו היה בשבע מחלפות ראשו (שופ' ט"ז, יז), כחו סר מעליו כאשר גולחו מחלפות ראשו (שם, יט), והוא שב אליו כאשר החל שער ראשו לצמח (שם, כב ואילך). זאת היא תשובת האגדה על השאלה, שהעסיקה את סרני פלשתים: „במה כחו גדול“? (שם, ה). כלומר: מהו המקור המגי של כחו? התשובה מיוסדת על האמונה בכח מגי הגנוז בחומר (השערות) ובמספר (שבע). באמונה זו קשורות גם תשובות הערמה של שמשון לדלילה: שבעה יתרים לחים, עבותים חדשים, ארג השערות במסכת (שם, ז ואילך).

אפשר איפוא לומר: שרג עבה של דמיונות „מגיים” משתרג ועובר בכל ענפי האמונה המקראית. אנו מוצאים שריגים ושריגי-שריגים אלה גם בספרות התורה וגם בספרות הנבואה. הנימוס הפולחני של הדת הכהנית כאילו מודלה כולו עליהם ומסורך בהם. אבל גם האגדה הנבואית צמודה ודבקה בהם. ודבר אחרון זה הוא המפליא, לכאורה, ביותר. שהרי בנבואה היתה כרוכה ביחוד אותה התנועה, שנלחמה מלחמה קנאית ליהוה ושאפה להשמיד כל אלילות מישראל. אולם באמת אין כל היסוד ה„מגי” הזה מגי ממש, במובנה של האלילות.

אופי הפלא המקראי. אין ספק, שהשרג המגי ההוא שאנו מוצאים במקרא, הוא נחלה עתיקה מן התקופה האלילית. אבל הוא הדבר, שבאמת אין הוא אלא חלק מאותו ה„חומר”, שהאידיאה הישראלית החדשה נתלבשה בו וצרה בו צורה חדשה. החומר ה„מגי” העתיק נעשה אמצעי להבעת אידיאה חדשה, לא אלילית. כי כמו שבאמנות יכולים אותו החומר ואותם הסממנים ואפילו אותם המוטיבים לבטא אידיאות שונות, הכל לפי הצירוף ולפי מתן-הצורה האחרון, כך גם בדת. תמורת החומר הזה היא באמת פרק רב ענין בתולדות האמונה הישראלית.

על היסוד המגיה-פולחני נעמוד להלן, בפרק על הפולחן. שם גם נראה דרך איזו תמורה עבר בבית יצירתה של האמונה הישראלית החומר המגי בסגנון הבבלי, הוא סגנון הלחש הרפואי. כאן נעמוד על המגיה „האמנותית”, המגיה של הפלא.

מדתה המיוחדת של ה„מגיה” המקראית היא, שאין לה כל בסיס „מיתולוגי”.

באמצעים „מגיים” משתמש איש-האלהים המקראי אבל האל המקראי אינו משתמש בהם בשום אגדה. זה בונה אב להבדל תהומי.

בכל הספורים הרבים על אלהי המקרא, על מעשיו ונפלאותיו אין אנו מוצאים שום רמז, שהשתמש באיזה אמצעי מגי לתכליתו, כמו שראינו כבר למעלה (ע' 447): אין לו לא מטה מגי, לא לוחות גורל, לא חנית מגית, לא מאזנים, לא אזור וכר' וכר', כמו שמצינו באלי הגויים. אין הוא משתמש בלחש או בצירוף-מלים קבוע, שכח מגי גלום בו מצד עצמו. הוא יוצר

ועושה פלא בדבריו, היינו: בהבעת רצונו. רצונו — זהו הפרגוד האחרון, מסך-התעלומה האחרון, שהמקרא אינו מנסה להרימו. כל שכן שאין במקרא שום מוטיב הרומז על היות האל נפעל מכחות מגיים. אין האל המקראי נלחם בכחות מגיים-דמוניים, אין הוא ירא מפניהם, אין הוא משתמש בלחשים וקמיעות נגדם. זאת אומרת: אין המקרא יודע כחות מגיים על-אלהיים, שהאל משתמש בהם, תלוי בהם, נלחם בהם, נשמר מפניהם. האל המקראי אינו מכשף. וזה מה שטובע את אגדות הנפלאות המקראיות במטבע מיוחד, לא אלילי.

כי מאחר שאין המקרא מיחס לאל את השמוש באמצעים מגיים, הרי שהשקפתו על ערך האמצעים האלה שונה בהחלט מזו של האלילות: אין הוא מעריך אותם כמקור על-אלי של הפלא. לא את אמצעיו של החרטום האלילי ולא את אמצעיו של איש האלהים הישראלי, הדומים לאמצעי החרטום, אין המקרא רואה כעל-אלהיים. ועם זה הוא רואה את מעשה החרטום כאלילות, ואת מעשה איש האלהים כמעשה אלהים. ולא מפני שיש כאן „תחרות אליים” וגם לא מפני שהחרטום פועל בכח הטומאה ה„דמונית” וכיוצא בזה. כי את בסיסה המיתולוגי של המגיה האלילית אין המקרא מזכיר, כמבואר. פעולת החרטום, שהמקרא מאמין בממשותה, אינה בעל כרחך פעולת אל או רוח אלא פעולת האמצעים המגיים עצמם. אמצעים אלה אינם מכילים לא כחות אלהיים (ולא „דמוניים”) וכל שכן לא כחות על-אלהיים אלא כחות מסתוריים מעין-טבעיים, שסודם נגלה לחרטום ב„חכמתו”. כי הכשוף הוא, כמו שראינו, „חכמה” אנושית, לפי תפיסת המקרא. הוא אלילי, מפני שהוא לא-אלהי, אין בו „אצבע אלהים”. לא כן האמצעים, שאיש האלהים משתמש בהם. הם אינם „להטים”, אינם „חכמה”. וגם אמצעים „אלהיים” אינם, היינו אמצעים, שהאל עושה פלא בהם. הפלא המופיע בהם אינו נובע מהם כלל, אינו קשור בהם קשר מגי, על-אלהי, „טבעי”, הכרחי. הפלא נובע ממקור אחר: הוא „אצבע אלהים”. כך תופסת אגדת הנפלאות היסודית, זו שגבורה הוא משה, את ההבדל בין הלהטים ובין הפלא: נפלאות החרטומים נובעים מלהטיהם, נפלאות משה ואהרן הם „אצבע אלהים” (שם' ח', טו). אינם נובעים באופן מגיי-טבעי ממעשיהם, אלא מרצון אלהים ומצותו¹³.

תפיסת ההבדל בין הפלא המגי ובין הפלא האלהי, שאנו מוצאים

13 האגדה המאוחרת תפסה את הרברים באופן אחר: המטה, שמשם ואהרן עשו בו את הנפלאות, הוא בריאה מיוחדת, שברא אלהים בששת ימי בראשית (אבות ה', ו).

במקרא, היא איפוא מיוחדת במינה: בין הפלא המגי ובין האמצעים המגיים יש קשר סבתי; בין הפלא ובין אמצעיו של איש האלהים אין כל קשר סבתי. אגדת-הנפלאות המקראית קבלה מן המגיה האמנותית המצרית את חמרה וסממניה. אבל מגע האידיאה הדתית הישראלית חולל בחומר זה ובסממנים אלה תמורה יסודית. הוא נתק את הקשר המגיה-הסבתי בין האמצעי ובין הפלא ועל ידי זה ברא את החומר האילולי בריאה חדשה ועשה אותו סמל לא-אילולי.

תופעה רבת-ענין היא התופעה, שהאגדה על התגלות יהוה בעולם בתקופת יציאת מצרים נטבעה דוקא במטבע האגדה המגית-האמנותית. סממני הפלא שמשו לאמונה המקראית חומר מעולה להביע בהם את האידיאה החדשה. כי שתי פנים לפלא: הוא יכול להראות כנצנוץ של כחות מגיים-נצחיים הנברקים באופן מסתורי ופורצים לרגע את סדרי הטבע, והוא יכול להראות כנצנוץ הרצון האלהי העליון השולט בכל והקובע גם את חוקי הטבע. האגדה המקראית נתקה את הפלא מעל שרשו המגי באגדה המצרית ועשתה אותו סמל לשלטון העליון של הרצון האלהי. הפלא נתפס במקרא כ„בריאה“ חדשה, שבורא אלהים בכל שעה (במ' ט"ו, ל). בפלא כאילו מתחדש תמיד מעשה בראשית. האל הוא עושה פלא—זהו מוטיב יסודי של המקרא. סופרי המקרא לא ייעפו ולא ייגעו לרומם מדה זו של האל (למשל: שמ' ט"ו, יא; תה' ע"ב, יז; ע"ז, טו; פ"ו, י ועוד ועוד). ומכיון שאין האגדה המקראית יודעת כל מתח בין האל ובין כחות מגיים הפועלים כנגדו ומכיון שאין היא תולה את פעולת האל בשום אמצעים מגיים-אלהיים, הרי שהפלא המקראי אינו מופת להיות האל נושא לכחות מגיים על-אלהיים או להיותו חכם יודע בסוד ההויה העל-אלהית וכחותיה המגיים אלא לשלטון העליון של הרצון האלהי. הסמל האילולי-המגי נהפך לסמל של לא-אילולות. ולא זו בלבד אלא שעל רקע אידיאה זו נתן לחומר המגיה-האילולי העתיק עצמו, היינו: לאמצעים ה„מגיים“ של איש האלהים, תפקיד חדש ומשמעות חדשה לגמרי.

הפלא-האות. האגדה המקראית, שבה מופיע בפעם הראשונה הפלא המגיה-האמנותי בסגנון המצרי, היא אותה האגדה, שבה מופיע בפעם הראשונה הנביא-השליח הישראלי: היא אגדת הסנה (שמ' ג'—ד). אין פלא בסגנון מגיה-אמנותי לפני זה, ואין נביא-שליח לפני זה. באגדה זו הפלא ה„אמנותי“ ממלא תפקיד מיוחד: הוא משמש אות לשליחות הנביא. הצירוף הזה של שני המוטיבים — הפלא-האות — היא יצירה

חדשה, „סגנון“ חדש, שאין לו כל דוגמא בעולם האלילי. האלילות לא ידעה את הנביא־השליח (עיין להלן: „הנבואה וראשית האמונה הישראלית“), וממילא לא ידעה את הפלא־האות. הקוסם אינו „שליח“, והפלא, שהוא עושה, אינו משמש ראיה, שהוא „נשלח“ באמת. הקוסם פועל בכח עצמו או בכח החכמה שנתנה לו. הוא גופו יש בו כח אלהי־מגי, והפלא הוא „אות“ לכחו. או שהקוסם עושה כמעשה האל, ולפיכך משמש הפלא האלילי גם אות לכחם של הקוסמים עצמם ולמוצאם האלהי, לזה שהאלים המציאו אותם והשתמשו בהם והצליחו. אולם הפלא־האות של הנביא־השליח המעיד על שליחותו לאדם במצות האלהים הוא מוטיב מיוחד לאמונה הישראלית.

ולא עוד אלא שאתה מוצא, שהנבואה הישראלית, זו שנשאה את דגל אמונת האחדות, היא שקלטת את המוטיב הזה של הפלא־האות ועשתה אותו למוטיב יסודי.

בזר־האגדות הגדול על הנפלאות, שעשו משה ואהרן במצרים ובמדבר, הפלא משמש אות לא רק לשלטון האל אלא גם לשליחותם של משה ואהרן. מסוג זה הם לא רק האותות של מראה הסנה (שם' ג—ד') אלא גם המכות, שהוכו המצרים (שם' ז' ואילך). משה ואהרן מופיעים כשליחי אלהים, והחרטומים עושים „בלהטיהם“, כאילו כדי להוכיח, שמשה ואהרן לא „נשלחו“, שאין כאן „אצבע אלהים“ (עיין שם' ח', טו) אלא חכמת כשפים. גם קריעת ים סוף והטבעת המצרים בים היו אות לישראל, שיאמינו לא רק ביהוה אלא גם במשה (שם' י"ד, לא). וכן נס המן (שם' ט"ו, ב, ז, ח, יט, כ, כד), צרעת מרים (במ' י"ב, י), עונש קרח (שם' ט"ז, כח—כט), נס מטה אהרן (שם' י"ז, טז—כד), נס מטה ומריבה (שם' י"ז, ב—ז; במ' כ', ב—יב). הנביא מאמת את דבר שליחותו על ידי אות ומופת (דב' י"ג, ב). קריעת הירדן היתה אות לשליחות יהושע (יהושע' ד' יד). באותות בוחן גדעון את אמתת שליחותו (שופ' ו', יז—מ). בספור על האות הראשון המלאך מופיע בדמות איש אלהים, שליח אלהים, והאות משמש מופת, שדבר אלהים היה לגדעון. שמואל מביא סערת גשמים לאות, שדברו נאמן (ש"א י"ב, טז—יט). בשני מופתים מאמת איש האלהים בבית אל בימי ירבעם את שליחותו (מל"א י"ג, א—ו). מעשה אליהו בהר הכרמל היה אות, שיחזה הוא האלהים, ואליהו עבדו ושליחו (שם' י"ח, לו). וכן אותותיו בשליחי אחזיה (מל"ב ב', ט—יד). ישעיה מאמת את שליחותו על ידי אותות (יש' ז', יט—ל"ח, ה—ח; מל"ב כ', ח—יא).

על ידי הזווג הזה של הפלא המגי־האמנותי עם האידאה הישראלית של הנביא־השליח נשתנתה מהותו תכלית שנוי.

הפלא־האות קשור בכמה מן האגדות במעשים „מגיים“, אבל הקשר מדומה רק כקשר חיצוני: המעשים ה„מגיים“ משמשים רק כמין מסגרת לנצנוץ הרצון האלהי. הפלא־האות זקוק למסגרת זו. המסגרת ה„מגית“ יש לה בפלא־האות תכלית מיוחדת: רק על ידה הפלא יכול לשמש אות לנביא־השליח. האמצעים ה„מגיים“ הם המחברים את נצנוץ הרצון האלהי עם פעולתו של איש האלהים. הפלא מופיע בשעה שהנביא מרים את מטהו, מניע את ידו, מביע את דברו, פועל פעולתו בחומר (זורק עפר וכו'); הוא מופיע בזמן ובמקום, שיעד איש האלהים. על ידי זה שהפלא מופיע במסגרת זו הוא נהפך לאות המאמת את שליחות הנביא. האידיאה של הפלא־האות הולידה באגדה המקראית את הנטיה להשתמש בסממניה של האגדה המגית־האמנותית. אבל על ידי התפקיד המיוחד, שניתן לסממנים ה„מגיים“, נבראו בריאה חדשה. האמצעים המגיים חדלו להחשב למקור העל־אלהי של הפלא, שהקוסם היודע את סודם שולט בהם בחכמתו או בסגולתו המגית; הם רק נושא להתגלות רצון האלהים ועדים לשליחו.

האמצעים והפלא. ולפיכך כשאנו בוחנים את אגדות הנפלאות המקראיות, אנו מוצאים, שמבעד לשרג החיצוני של הקשויטים המגיים מציצה תמיד האידיאה, שמקור הפלא הוא לא חכמת־כשפים אלא רצון האל, והוא אות לשליחו.

מוטיב מגי מובהק ביותר הוא המטה. אבל מטה איש האלהים פועל במצות יהוה. במצות יהוה מטה משה נהפך לנחש, במצותו הוא שב ונהפך למטה (שם' ד', ג—ד). במצות יהוה נהפך מטה אהרן לתנין (שם, ז', ט—י). הפרט, שמטה אהרן בלע את מטות החרטומים (שם, יב), בא להטעים, שאין זה מעשה־כשפים. כי לא אהרן ולא משה אינם פועלים כלום בפלא האחרון הזה. משה ואהרן פועלים במטה (או בנטית היד) תמיד על פי מצות יהוה (שם ז', יט; ח', א—ב, יב—יג; ט', כב—כג; י', יב—יג, כא—כב; י"ד, טו, כא). יהוה מצוה על נטית המטה, והוא גם העושה את הפלא. יהוה מצוה לדבר אל הסלע ולהוציא ממנו מים, במצותו מכה משה את הסלע במטה — להקדיש את יהוה לעיני ישראל (במ' כ', ז—יב). משה מרפא את מי מרה ב„עץ“, אבל הפלא נעשה במצות יהוה (שם' ט"ו, כה). את נחש הנחושת מצוה יהוה לעשות (במ' כ"א, ח). אין כאן אמצעים קבועים (שמות, קמיעות, לחשים), אלא אמצעים יחידים ומיוחדים, פרי גלוי מיוחד של רצון האלהות. יהושע מעמיד את השמש ב„לחש“, אבל האגדה אומרת, שיהוה הוא אשר שם מע בקולו, כי נלחם הוא לישראל

(יהושע י, יד). נסוח זה הוא טפוסי לאגדת-הנפלאות המקראית. יהוה עושה את הפלא בעצמו או שומע בקול איש-אלהים הקדוש ועושה את הפלא למענו או למען עמו. אלישע בוקע את הירדן באדרת אליהו, אבל הוא קורא: „איה יהוה, אלהי אליהו“ (מל"ב ב', יד). אליהו מתמודד על הילד להחיותו, אבל הוא מתפלל ליהוה, ויהוה שומע בקולו (מל"א י"ז, כב; וכן אלישע: מל"ב ד', לג). אלישע עושה נפלאות בתפלה ליהוה (מל"ב ו', יז—כ) או במצות יהוה (ד', מג—מד). אפיני מאד, שאלישע אינו לוחש לחש, כדי להרבות את הלחם, אלא מודיע את „דבר יהוה“ בעשותו את הפלא (שם). וכן גם בשעה שהוא מרפא את מי יריחו. הוא משתמש, לכאורה, באמצעים „מגיים“: בצלוחית חדשה ובמלח. אבל אינו לוחש כמכשף אלילי, אלא מודיע כנביא ישראלי: „כה אמר יהוה רפאתי למים האלה“ וגו' (מל"ב ב', כא). כאן ה„מג“ הישראלי כאילו מודיע לנו: לא מג אני ולא „לטים“ לי אלא נביא אני, ממלא רצון אלהי.

ההבדל היסודי בין המגיה האלילית ובין מעשה הנפלאות הישראלי כאילו נסתמל בספור על דבר רפואת נעמן על ידי אלישע (מל"א ה'). אלישע משתמש גם כאן באמצעי מעין-מגי, לכאורה: הוא מצוה את נעמן לטבול במי הירדן שבע פעמים¹⁴. אבל האמצעי הוא בכל זאת, לפי האדיאה, לא פרי חכמה מגית קבועה, לא אופן רפוי המועיל תמיד, אלא אמצעי פשוט יותר מדי ומיוחד לשעתו. נעמן האלילי מתקצף. הוא התכונן לגימוס מגי ממש, ללחטים ולחש: „הנה אמרתי: אלי יצא יצוא ועמד וקרא בשם יהוה אלהיו והניף ידו אל המקום ואסף המצורע“ (יא). אבל אלישע חפץ להוכיח „כי יש נביא בישראל“ (ח), לא כי יש קסם וחכמת להטים בישראל. הפלא צריך להוכיח, „כי אין אלהים בכל הארץ כי אם בישראל“ (טו) — האלהים היכול לרפא בכל דבר ושרפוי אינו תלוי, בעצם, בשום אמצעי. הפלא הזה הוא איפוא ביסודו לא פלא מגי-אלילי, אלא ישראלי: פלא של נביא המגלה מצות אלהים לשעה. — במקום אחר מצינו, שמושה מרפא את מרים מצרעתה בתפלה (במ' י"ב, יג) ושיהוה הוא המרפא כל מחלה (שמ' ט"ו, כו).

את תערובת המוטיבים האלה אנו מוצאים גם בספור ע"ד רפואת חזקיהו על ידי ישעיהו (מל"ב כ', א—יא). ישעיהו מרפא את המלך, לכאורה, ברפואה מעין-מגית (ז). אבל יהוה הוא שרפא אותו באמת בגלל

14 דוגמתו אנו מוצאים בבבל. לעקיצת עקרב: „אל הנהר ירד, שבע פעמים יטבול“.

ע"ן ירמיאס, ATAO, ע' 85.

תפלתו ודמעתו, וישעיהו אינו אלא נביא המודיע לו את הדבר (ד—ו). כנביא הוא מודיע, שהצל ישוב עשר מעלות אחורנית (ט; עיין ביחוד הנוסח ביש' ל"ח, ד—ח), אבל כאיש אלהים הוא העושה את הפלא: הוא קורא ליהוה, ויהוה עושה את רצונו (מל"ב כ', יא). האידיאה השלטת היא גם כאן: הפלא הוא לא פרי המעשה ה"מגי" אלא גלוי רצון האל.

גם באגדת שמשון, שהיא מן האגדות ה"מגיות" ביותר שבמקרא, שלטת האידיאה ההיא. כחו של שמשון במחלפות ראשו. זהו, לכאורה, מוטיב מגי. אבל באגדה הזאת שער-ראשו של הנזיר ממלא אותו התפקיד, שהאמצעים ה"מגיים" ממלאים בפלא-האות של הנביא: הוא נושא חמרי לגלוי רצון האלהים. התגלות הכח האלהי באמצעות השער המקודש לאלהים היא כמין אות לקדושת הנזיר, להיותו קדוש אלהים. אבל בין השער ובין הגבורה אין קשר סבתי-מגי, עצמאי. ולפיכך מספרת האגדה, שמקור כחו האמתי של שמשון היתה ברכת יהוה (שופ' י"ג, כד) או רוח יהוה (שם, כה), ובכח רוח יהוה פעל גבורות (שם, ו, יט; ט"ו, יד). וכשגלחו את מחלפותיו — סר יהוה מעליו (ט"ז, כ). כחו שב אליו, כאשר החל שער ראשו לצמח (שם, כב). אבל — את מעשה הגבורה האחרון הוא פועל לא בכח השער אלא בכח התפלה ליהוה; יהוה הוא המחזקו ומאמצו להפיל את בית דגון (שם, כח). גם כאן היסוד ה"מגי" אינו איפוא מגי באמת.

מכל זה רשאים אנו להסיק מסקנה על אפיה של „השכבה המגית" שבמקרא בכלל. בשכבה זו נאצרו גדוליות רבות עתיקים, שהאידיאה הדתית החדשה נטלה את שורש חייהם הקדמון. אידיאה זו נטלה מן הסממנים המגיים את כחם העצמאי, העל-אלהי, ועשתה אותם נושאים למצות אלהים, כלי-חומר לגלוי רצונו וחסדו. בשכבה זו נשתקעו גם שריגים יבשים, שהאידיאה החדשה שלחה לביניהם את גדוליה הרעננים והדלתה אותם עליהם.

לחש ודבר אלהים. האמונה בכח הגנוז במלה היא מן האמונות, ששרשיהן עמוקים ביותר בנפש האדם. אולם השקפת המקרא על כחה של המלה אינה יכולה להיות שונה מהשקפתו על כחם של האמצעים המגיים בכלל, שהמלה היא אחד מהם. הברכה והקללה האלילית היא סוג מסוגי הלחש. האלילות מיחסת גם להן כח עצמאי, על-אלהי, מאחר שלפי אמונתה גם האלים משתמשים בלחש, פועלים בו ונפעלים ממנו. הקוסם האלילי היודע את סוד הלחש כחו גדול לברך ולקלל. ואילו האל המקראי אינו פועל

בלחש ואינו נפעל ממנו. אנו רואים כאן בבירור את קו־הפירוד ההתומי בין האמונה הישראלית ובין האלילות. מכל האמצעים ה"מגיים" המלה היא האמצעי היחיד, שהאל המקראי פועל בו. אבל המאמר־היוצר של האל המקראי אינו לחש מגי אלא הבעת רצון, הגשמת רצון. אין הוא משתמש בצירופי־מלים מסתוריים קבועים, שחכם בהם גופם, כאהורמיז או ברהמה וכו', אלא במאמרות המביעים מה שעלה ברצונו: יהי אור, יהי רקיע וכו'. ולפיכך אין הוא גם נפעל מכחם של לחשים. זאת אומרת, שאין המקרא מיחס ערך על־אלהי גם למלה. הערכת הברכה והקללה של המקרא דומה אפוא להערכתו את האמצעים המגיים בכלל. הקוסם האלילי מברך ומקלל על ידי לחש, והמקרא מאמין בכחו זה, כמו שהוא מאמין בלהטי החרטום האלילי. אבל פעולת הלחש אינה אלהית, וכל שכן שאינה על־אלהית, אלא נובעת מכחות טמירים, שנגלו לקוסם בחכמתו (או הנובעים מסגולתו העל־טבעית של הקוסם). נבדלת ממנו פעולת הברכה והקללה הבלתי־יכשפניות, שבהן פועל רצונו של האלהים, אם כי בדרגות שונות ודרך צנורות שונים. בברכת איש־האלהים ובקללתו פועל רצון האלהים, כמו שהוא פועל בשאר האמצעים ה"מגיים", שהוא משתמש בהם. אבל כח הברכה והקללה ניתן גם לסוגי אנשים אחרים: לאב, למלך, לכהן. אולם גם אלה פועלות ברצון אלהים ולא בכחן העצמי.

אגדת בלעם היא בבחינה ידועה מקבילה לאגדת משה והחרטומים. אלא שבאגדת בלעם החרטום והנביא מסומלים בדמות אחת, כפולה ומפולגת. בלעם הקוסם כחו גדול לברך ולקלל בקסמים ולחש כשהם לעצמם. בזה מאמינים בלק ושריו, בזה מאמינה גם האגדה המקראית עצמה. לקללה הוא מתכוון כקוסם (במ' כ"ב, ז; מא; כ"ג, א—ג, יג—טו, כח—ל; כ"ד, א). אבל בלעם הוא גם נביא, איש־אלהים בסגנון ישראלי, ובתור נביא הוא רק מביע דבר אלהים (כ"ב, ח; יח, לה; לח; כ"ג, ה; יב, טז, כו; כ"ד, יג); אין הוא יכול לקלל אשר לא קלל אל (כ"ג, ח).

כמו כן אנחנו מוצאים במקרא את הנטיה להפוך את ברכת איש האלהים (המקבילה ללחש הקוסם־האמן האלילי) לנבואה, ואת הברכה הפולחנית הרגילה (המקבילה ללחש הכהן האלילי על יסוד המגיה הפולחנית) למצות אלהים. דברי בלעם אינם באמת לא ברכה ולא קללה אלא חזון ומשא נבואי. ברכת יעקב היא נבואה לבניו על אשר יקרא אותם, "באחרית הימים" (בר' מ"ט, א). הקללה, שקלל יהושע את בונה יריחו (יהושע ו', כו), נתפסת במקום אחר כנבואה (מל"א ט"ז, לד). ואילו הכהן הישראלי נצטוו על ידי האלהים לברך את ישראל. אלהים הבדיל את

שבט לוי לברך בשמו (דב' י', ה; כ"א, ה). בני אהרן נצטוו על הברכה (במ' ו', כב—כז). ברכה זו היא נוסחה קבועה, ולפיכך היא מתקרבת ללחש. אבל תפיסת המקרא נתבטאה דוקא כאן בבהירות, שאין כמוה: „ושמו את שמי על בני ישראל ואני אברכם“. הכהנים ממלאים את מצות הברכה, והאל הוא המברך באמת. לא גלה האל לכהן הישראלי לחש על-אלהי. לא נתגלה לו סוד טמיר של צירופי-מלים המשפיעים על העולם, המכריחים את האלהים לברך או המעוררים בכה עצמם את שפע ברכתו. ברכת הכהן יסודה במצות האלהים, ומצוה זו היא שורש פעולתה וכחה. קיומה גורר אחריו ברכת אלהים. — אלהים מצוה לברך ולקלל את ישראל ולהשביעים על קיום תורתו (דב' כ"ז, יא ואילך; יה' ח', לג—לה). עם קיום המצוה כאילו נתן כח בברכה ובקללה לפעול את פעולתו. גם השקאת הסוטה באלה היא מצות אלהים (במ' ה', יא—לא), וגם פעולתה של אלה זו מדומה כנובעת מקיום הטכס המצווה. שעבוד זה של הברכה והקללה למצות אלהים הוא המבטא ביחוד את אפיו הדתי, הבלתי-מגלי. אלהי המקרא אינו מגלה „חכמה“ אלא מצוה מצוות¹⁵.

איש האלהים. ההבחנה האידיאוגית הזאת בין הכשוף ובין הפלא האלהי, שלא נתנסחה במקרא בפירוש אלא שטבועה היא באגדות המקרא ובחוקיו, נתגבשה גבוש ממשי-עממי ביותר באפני פעולתו של איש האלהים הישראלי.

פעולת איש האלהים היתה עממית, והיא מקבילה לפעולת הקוסם-הכהן בעמים אחרים. איש האלהים מגלה נסתרות, רופא חולים, פוקד עקרות, עושה נפלאות, מברך ומקלל. ובכל זאת אתה מוצא, שפעולת איש האלהים בישראל אינה קשורה בשום „חכמה“, בשום מדע, בשום תורת-סתרים מנוסחת, הכוללת כללי-פעולה קבועים. הכשוף האלילי (וכן גם הנחש והנבואה האליליים) הוא חלק מן החכמה. מסתרי הכשוף רשומים בספרים, אפשר ללמוד וללמד אותם. גם החרטום-האמן וגם האשף-הכהן הם חכמים, יודעי מדע טמיר. תות כתב ספרי חכמה ומסרם לחרטומים. אנמדורנכי הבבלי קבל את מסתרי הנחשים והלחשים מן האלים והנחילים לבניו הכהנים-הקוסמים. המכשף, הכהן, החכם הם באילנות דמות אחת. גולם במקרא אנו מוצאים הבחנה בין אנשי האלהים ובין החכמים מצד

15 על ההשקפות הישראליות על הברכה והקללה ועל ההבדל שביניהן ובין ההשקפות האליליות השוה הפלא, ZDMG 1925 ע' 20—110, ביחוד 76 ואילך.

אחד, ובין הכהנים, מצד שני. החכמה אינה סגולתו של איש האלהים הישראלי. אף פעם אחת לא נמנו במקרא לא אנשי האלהים ולא הנביאים בין החכמים ולא נשתבחו במדת החכמה. החכמה היא סגולת המכשף, הקוסם, המלך, השופט, היועץ, המפקד, האמן, המליץ, פותר החלומות, בעל הנסיון, אבל אין היא סגולת איש האלהים והנביא¹⁶. כמו כן מפריד המקרא הפרדה גמורה בין איש האלהים ובין הכהן. סגולת איש האלהים והנביא היא אישית, סגולת הכהן — גזעית (שבטית). זו היא מתנת הרוח, וזו — מעלת היחש. פעולת איש האלהים אינה קשורה בשום נימוס וסמל קבוע, בשום כלי ולבוש ומקום. פעולת הכהן כולה קבע וגבוש. הוא מקריב קרבנות על פי סדר קבוע, הוא שואל באורים על פי נימוס מסויים, הוא קשור במזבח ובמקדש, הוא לובש בגדי שרת, הוא מברך את העם ברכה מנוסחת, הוא מלמד "תורה" כתובה וקבועה. סמל לדבר: אלעזר בן אהרן יורש מעלת אביו עם שהוא לובש את בגדיו (במ' כ', כו), יהושע יורש את מעלת משה על ידי סמיכת ידים ומתן הוד (שם כ"ו, יח—כ; דב' ל"ד, ט). פעולת איש האלהים תלויה בכל רגע בחסד הרוח ובגלוי רצון

16 על הכשוף בתור חכמה כבר דברנו למעלה. עיין שם' ז', יא; יש' ג', ג; מ"ו, ט; יב, תה' נ"ה, ו. וכן נחשבו חכמים גם הקוסמים והמנחשים ופותרי החלומות, עיין בר' מ"א, ח; יש' מ"ה, כה; דנ' א', יז; ב', יב ואילך; ד', ג ואילך; השוה ה', ז ואילך. יוסף ודניאל הם חכמים עד כמה שהם פותרי חלומות ונבני שלטון, עיין בר' מ"א, לט ואילך; דנ' א', יז; ב', יג, יח ואילך, טח; ה', כט; ו', ג. שלמה הוא חכם בתור מלך, שופט, מליץ וממשל ופותר חידות: מל"א ג', ט—כח; ה', ט—יד; י', א—ג. ע"ד חכמת המלך עיין ש"ב י"ד, כ; יש' י', יג; י"ט, יא; יח' כ"ה, ג ואילך. ע"ד חכמת המליצה והדבור: ש"ב י"ה, ב ואילך; כ', טז; מל"א ה', י; יר' ט', טז; מש' א', ו ואילך, וכן הרבה בספרי החכמה שבתנ"ך. ע"ד חכמת השופט והמפקד: דב' א', יג ואילך; יש' י"א, כ (חכמת מלך העתיד לעשות משפט). השוה עוב' ח; יש' י"ט, יא ואילך; יר' מ"ט, ז; ג', לה; נ"א, נו ועוד. חכמה היא האמנות והמלאכה: שם' כ"ה, ג; ל"א, ו; ל"ו, ב ואילך; מל"א ז', יד; יש' מ', כ; דה"ב ב', ה. יב. וכן נסיונות החיים: ש"ב י"ג, ג; איוב ל"ב, ז; קה' א', טז ועוד. — רק על יהושע נאמר: ויהושע בן נון מלא רוח חכמה וגו' (דב' ל"ד, ט). אבל יהושע הרי הוא גם מנהיג ומושל. וכן נאמר, שמשו נתן עליו מה רודו (במ' כ"ו, כ). מכל מקום אין מקום יחידיו זה יכול להכריע. — ספרות החזון המאוחרת מיהסת לחזויה חכמה, מאחר שהיא מיהסת להם בינה בספרים ומחקר במסתרי ההיסטוריה (דנ' ט', ב ואילך; עזרא הרביעי ה', כב ועוד) וידיעת תכנית הרקיעים ותחתיות ארץ. להנוד נתנה חכמה (ס' חנוך הכושי ל"ו, א—ד; פ"א, ב—ג; צ"ב, א), לא רק מפני שנגלו לו מחקרי הרקיעים, גן עדן וגיהנום וכו', אלא גם מפני שלמד את ספרי "לוחות השמים" (פ"א, א—ב; צ"ג, ב; ק"ג, ב; ק"ו, יט). חנוך הוא גם "סופר" (י"ג, יד), מחבר ספרים ומספר, "מן הספרים" (י"ד, א; ס"ה, א; פ"ב, א; צ"ג, א, ג; ק"ה, א, י).

האלהים. ברוח הוא מגלה נסתרות, עושה נפלאות, מברך ומקלל. ברכתו וקללתו אינן מנוסחות, אלא מבע הן לרוחו. הפירוד בין שתי הרשויות נכר בבירור מפליא בענין התורה: התורה נתנה על ידי הנביא, אבל משנתנה ונעשתה קבע נמסרה לכהן, והוא „תופשה“ ומלמדה לעם. כל מה שיש בו „תפישה“ הוא ענין לכהן, כל מה שהוא בתחום פלא-השעה ונצנוץ הרוח הוא ענין לאיש האלהים.

מן ההפרדה הזאת בין הנבואה ובין החכמה ובין הנבואה ובין כל הקבוצ והמגובש שבגלויי הדת אנו למדים, שפעולת אנשי האלהים והנביאים בישראל לא היתה קשורה בשום „מסורת“ מגובשת: לא במדע של נימוסי-כשפים ונוסחאות-לחשים של המגיה האמנותית ולא בקבע נימוסים של המגיה הפולחנית. (להלן נראה, שגם בחכמת נחש לא היתה קשורה, עיין: „נחש ודרישה באלהים“). אין אנשי האלהים הישראלים פועלים באפנים קבועים, אין להם „תורה“ נסתרת ומסורה, „חכמה“ מעין חכמת מצרים ובבל. לא נרמז, שלמדו חכמת נפלאות ב„ספר“. נפלאותיהם הם נפלאות-שעה, גלויי רצון האלהים באותה שעה. האל אינו מוסר למשה בסנה להטים ולחשים, אינו מגלה לו חכמת מעשי הנפלאות. פרט מכריע: משה אינו עושה נפלאות ב„שם“, שנתגלה לו, כמעשה החרטומים בכל מקום, שהם קוסמים בשם אלהיהם. הוא שואל לשם האל, אבל רק כדי להגידו לעם (שם' ג', יג ואילך) וכלי כל קשר עם מעשי הנפלאות¹⁷. אגדת הסנה היא טופס למעשה-הנפלאות בישראל בכלל. אנשי

17 במקרא אין כל זכר ורמז לרעיון, שאפשר להכריח את יהוה לפעולה נגד רצונו או שיש בכלל איזה כח בעולם, שהוא עליון עליו. ממיץ אין גם מקום לרעיון, שאפשר להכריח את יהוה לפעולה בדרך מגית בכח שמו (השם המפורש). הדת המקראית וביחוד הדת היהודית המאוחרת מאמינה, אמנם, בכח הנפלא הננו בשם. אבל לא מצינו את האמונה, ששם זה שולט באל עצמו, דוגמת האמונה, שאנו מוצאים באלימות. לפיכך אין יסוד לדעה, שיהיה לא רצה תחלה לנלות את שמו למשה בסנה מפני השם של השבעה מגית (ובר, *Religionssoziologie*, III, ע' 235—236. מה שהוא אומר שם על המסופר בשם' ק"ג, יז ואילך מיוסד על אי הבנת הכתובים). וכן אין יסוד לפירוש של בובר, *Königtum*, ע' 83—85, לשם' ג', יג ואילך: משה אומר ליהוה, שבני ישראל ישאלו לשמו, היינו לתעלומת שמו בשמושו המגי, כדי שיוכלו להשביעו, כמשפט המצרים, ולקראו לעזרה; על זה משיב האל: „אהיה אשר אהיה“, כלומר: אהיה אתכם, מעצמי אבוא לעזרה, ואין צורך להשביעני. בובר סבור, שכספור זה הובע רעיון בטור האופי המגי של הדת. (עיין שם גם ע' 145: גם בשם' ק"ג, יט במלים „והנתי את אשר אחז“ וגו', הוא מוצא את הרעיון, ששם יהוה לא ניתן להשבעה מגית ושחסרו הוא למעלה מכל כשוף וחוק). אולם הביאור הזה הוא מלאכותי ורחוק. העובדה, שמשה שואל לשם אלהים, כדי להגידו לעם, מוכיחה, שאין אנדה זו ענין

האלהים משתמשים ב„אמצעים“, אבל אמצעיהם ספורדיים בהחלט, אין כל „מסורת“ ו„אסכולה“ בשימוש זה. אנו מוצאים כאן עץ, קמח, מלח, מי הירדן, דבילת תאנה וכו' וכו'. כל אחד משתמש בכל פעם באמצעים אחרים¹⁸. אפיני ביותר הוא השימוש ב„מטה“, זה האמצעי המובהק של המכשף. משה ואהרן עושים נפלאות במטה, אבל המטה אינו „מסורת“. לפי ס"י היה מטחו של משה מטה רועים רגיל, שהיה במקרה ביד משה בשעה שהאל נראה לו בסנה. אבל גם האגדה הרואה אותו כ„מטה אלהים“ אינה קובעת בו „מסורת“. בכל הספורים על אנשי האלהים אין מטה מופיע עוד. אלישע משתמש פעם אחת ב„משענת“ (וללא תועלת, מל"ב ד', כט—לא). משה אינו מנחיל ליהושע את המטה. הוא מאציל עליו רק מרוחו ומהודו. אלישע לא נחל „משענת“ מאליהו. הוא נחל ממנו את ה„אדרת“, ובה עשה פלא פעם אחת (מל"ב ב', יג—יד). זהו שרטוט אפיני מאין כמותו: האדרת הזאת היא שהשרתה את „רוח“ אליהו על אלישע (מל"א יט, יט—כא). יש רק מסורת של „רוח“ בין נביא לנביא, אבל אין מסורת של „חכמה“ מנוסחת, של ספרים או של עצמים מגיים.

מקום מיוחד קובעת לעצמה התפתחות המגיה הרפואית בישראל. אנו מוצאים במקרא את רשמי השפעתה של המגיה הרפואית בסגנונה הבלתי. גם זוהי ירושה, שירש ישראל מן התקופה האלילית, שלפני צמיחת אמונת יהוה. אבל גם בירושה זו חלה תמורה יסודית. רפוי-הולים על-טבעי לא היה בישראל ענינו של הכהן, כמו שהיה בבבל ובמצרים. רק

לשימוש מני של השם להשבעה ולחש. שהרי ההשבעה היתה מלאכתם של הכהנים והמכשפים, וה„שמות“ היו ידועים רק לבקאים ולא היו מגלים אותם לעם. ולחלן: אילו בקש המספר להביע כאן את רעיון שחרור הדת מן המגיה, כלום אפשר, שהיה גונז ענין כל כך יסודי במלח מעורפלת אחת? בתורה הרי הוזהרו ישראל כמה פעמים על הכשף, ואף פעם לא נאמר: לא תכשפו בשם יהוה (השווה להלן, ע' 484). ויותר מזה: המקרא אינו יודע בכלל מעשי כשפים בשם איהו אל או רוח שהוא, כמו שראינו למעלה. באמת לא היה שחרור הדת מן המגיה בישראל רעיוני, דעה מופשטת ומנוסחת, ואין להפש את הבעתו בכתוב מן הכתובים. השחרור טבוע בכל תאי בנינה של הדת המקראית. הוא, כמו שהעמנו, אידיאה אינטואיטיבית, והוא כרוך בשחרור מן המיתוס והתאווונות. לאידיאה זו יש סמלים במקרא, המביעים אותה מבלי שיהונה בפירוש. מן הסמלים האלה הוא אולי הכתוב: „בכל המקום אשר תזכיר (כך צ"ל, כנראה, במקום „אזכיר“) את שמי אבוא אליך וברכתוך“ (שם ב', כד). לא הזכרת השם עצמה מביאה ברכה, אלא אלהים הוא המברך, ברצונו, את הקורא אליו.

18 הדמיון, שיש בין אמצעיו של אליהו בהחיות הילד (מל"א י"ז, יז—כד) ובין אמצעיו של אלישע (מל"ב ד', כב—ל), אינו מראה על מסורת של אמצעים, ברור, שיש כאן שתי נוסחאות של אנדה אחת.

איש האלהים רופא חולים ולא הכהן. גם רפוי החולים העליטבעי לא היה קשור במסורת וגימס פולחני. (על זה נעמוד בפרוטרוט להלן, עיין: „הפולחן“). גם מן המגיה הרפואית ניטל איפוא אפיה המגי.

לא קסם בישראל. מן המבורר למעלה נמצאנו למדים, שהכשוף לא תפס בחיי העם הישראלי אותו המקום, שתפס בחיי כל שאר העמים על פני האדמה.

מן המקראות, שהבאנו בראשית הפרק הזה, אנו למדים, שהיו „כשפים“ בישראל בימי קדם. אבל בכל המקראות האלה הכשפים נחשבים לפרי השפעה אלילית נכריה. והשאלה היא, אם עדות זו נכונה או אם היה בישראל כשוף ישראלי, שצמח על קרקע אמונת־יהוה העממית והיה חלק ממנה. או: ההיו מכשפים ישראליים, שהשתמשו באמצעים מגיים על יסוד „חכמה“ מגית והשתמשו גם בשם יהוה? עדות חתובים, המסמנים את הכשוף כאלילות נכריה מתאשרת על ידי כל הספורים על אנשי האלהים והנביאים בישראל. המקרא שולל ואוסר את הכשוף. אבל אין כל זכר למלחמה בין נביאי ישראל ומכשפי ישראל. נביאי האמת נלחמים בנביאי השקר. נביאי שקר ישראליים נזכרו הרבה פעמים, ואחדים מהם נזכרו בשם בתור אנשי ריבם של נביאי האמת (מל"א כ"ב, יא—כח; יר' כ"ח; כ"ט, כא—כד; ועיין יר' ב', ח; כו; ה', לא; ו', יג—טו; ח', א ואילך; יר', יג, טז; כ"ג, יא—מ; יחז' י"ג, ב ואילך; מיכה ג', ה—יא; צפ' ג', ד; זכ' י"ג, ב, ו; איכה ב', יד ועוד), אבל לא נזכרה כל מלחמה במעמד של מכשפים ישראליים. נביא שקר הוא מי שמדבר בשם יהוה, ויהוה לא צוהו (דב' י"ח, כ—כב). אפילו התקיימות האות, שנתן נביא השקר, אינה מתבארת כמעשה כשפים אלא כמעשה האל המנסה את ישראל (שם י"ג, ב—ד). ובכלל אין נביאי השקר נאשמים בכשוף. הם מושווים לפעמים אל ה„קוסמים“, אבל אין זה אלא לומר, ש נ ב ו א ת ם „קסם“, ויהוה לא שלחם. המכשפים הם מחכמי הגויים, אבל למלכי ישראל ויהודה יש נביאים ולא מכשפים. עיין יר' כ"ז, ט (השוה עם יד—יח). נביאי השקר של אחאב (מל"א כ"ב, ו ואילך), חנניה בן עוזר (יר' כ"ח) ואחאב וצדקיהו (שם כ"ט, כא—כג) הם נביאים ולא מכשפים. כשפים נזכרו כמעשה איזובל הצידונית (מל"ב ט', כב) וכמעשה מנשה (דה"ב ל"ג, ו). וגם בשום אגדה לא נשאר זכר לדבר, שנביאי יהוה נלחמו במכשפים ישראליים ונצחו אותם. המלחמה עם הכשוף היא תמיד על גבול האלילות: משה מנצח את חרטומי מצרים, דניאל את חרטומי בבל, בלעם הנביא את בלעם המכשף האלילי (עיין עוד להלן: „נחש ודרישה באלהים“).

כמו כן אין אנו מוצאים בתורה חוק האוסר להשתמש בשם יהוה למעשה כשפים¹⁹. וכן לא מצינו בשום מקום, שהנביאים יוכיחו את מי שהוא על חלול שם אלהים במעשה כשפים. ולא עוד אלא שכבר ראינו למעלה, שהמקרא אינו מזכיר בכלל גם בנוגע לכשוף האלילי, שהוא קשור בשמות של אלים ורוחות אילו שהם.

שהכשוף לא תפס מקום חשוב בחיי ישראל אנו למדים גם מזה, שהדת המקראית אינה כוללת נימוסים, שתכליתם להגן על האדם מפני מעשי כשפים, של מכשפים או של רוחות רעות. במצרים, בבבל ובעולם האלילי בכלל היתה הגנה זו יסוד מיסודות הפולחן. הפולחן הגן על אל ועל אדם מפני נכלי מזיקים ומכשפים. לא כן הפולחן הישראלי. בס"כ אין אנו מוצאים נימוסים, שתכליתם להגן מפני הכשוף. אין לחשים נגד גורמים דמוניים ומגיים של המחלה, כגון אלה שמצינו בבבל ובמצרים. (דיני טומאה וטהרה אין להם ענין לכאן, כמו שנראה להלן, עיין על כל זה בפרק „הפולחן“). אין טכסי־מגן לשעת לקוי־המאורות. (הפחד מפני „אתות השמים“ נחשב פחד אלילי: יר' י', ב). ואין זכר לדבר, שהיו נימוסים פולחניים כאלה בדת העממית, מאחר שופרי המקרא אינם נלחמים בהם ואינם פוקדים אותם. הטעם יכול להיות רק אחד: על רקע אמונת יהוה לא היה מקום לפחד האלילי מפני הכחות הדמוניים־הכשפניים הנלחמים בא ל ואדם. ניטל השורש המיתולוגי של האמונה בכשפים, וממילא ירדה זו למדרגת אמונה נמושית ומדולדלת. המכשף יכול להזיק — בזה מאמין גם המקרא. אבל אין כחו ענין לדת לענות בו. באגדת בלעם נשתקף יחס מיוחד במינו זה. בלעם, מכשף־המכשפים, היה יכול להזיק לישראל. אבל האל הפך קללתו לברכה. אולם זהו מקרה יחיד ומיוחד, ואין בו כדי להצריך נימוס קבוע. לא משה ולא אהרן אינם נלחמים עם בלעם. אין ישראל משתמשים נגדו בנימוסי־מגן. „לא נחש ביעקב ולא קסם בישראל“ (במ' כ"ג, כג) — הוא בוטח באלהיו. סכנת המכשף הגדול היא ענין לשעשועי הדמיון של האגדה, אבל בנימוס הדתי אין המכשף תופס מקום. מן העובדות האלה, היינו: שהמקרא אינו מכיר באפיו המיתולוגי של הכשוף, שלא היה מעמד של מכשפים ישראליים, שאין המקרא אוסר לכשף בשם יהוה, שאין הדת המקראית יודעת נימוסי־מגן נגד הכשוף

19 יש מפרשים את הדברה השלישית (שמ' כ', ז: דב' ה', יא) בסובו זה: לא תשא את שם יהוה לשם מעשה כשפים. עיין פולץ, Das Dämonische, ע' 28. אבב המקרא אינו חושב כפי את הכשפים „שוא“.

המוזיק, אנו למדים, שבישראל בימי קדם לא היתה קיימת מגיה אלילית באותה צורה, שאנו מוצאים אותה אצל כל העמים הקדמונים. ה"כשפים" היו מעשי אלילות נכריה, ענין לקצות המון נבער, דליל-אמונה של נמושות, ולא ענין לדת הלאומית הרשמית. הדעה, שגם בישראל שולט היה הפחד הגדול של האדם הפרימיטיבי מפני הכשוף ושזה היה אחד מעניני דת ישראל, אינה אלא "גזרה שוה" על יסוד השבלונה.

תפיסת הכשוף כ"חכמה" אנושית ללא בסיס מיתולוגי, התהפכות הפלא המגי המצרי לפלא-אות ישראלי, ההפרדה בין הנבואה ובין החכמה, הוצאת הרפואה העל-טבעית מרשות הכהן, העדר "מסורת" של אמצעי נפלאות, העדר מעמד של מכשפים ישראליים, האמונה בממשות הכשוף עם קביעתו בכל המקרא כולו בתחום האלילות, העדר נימוסי-מגן נגד הכשוף — כל אלה אינם יכולים להחשב כפרי "עבוד" מונותאיסטי של מסורת אלילית עתיקה. כל אלה הן תופעות של חיי עם, שתרבותו נטבעה במטבע של אידיאה מיוחדת במינה, של תפיסת-עולם לא-אלילית, שבחיי לא היה מקום לאותן התופעות, שצמחו בחיי כל העמים על רקע האמונה האלילית-המגית. החומר המגי, שירש עם זה מן האלילות הקדומה, נצרך בכור הרות הישראלית, וממנו נוצר עולם מלא של סמלים חדשים לאידיאה החדשה.

4. נחש ודרישה באלהים

לא נחש ביעקב

בחיי העם העברי בימי קדם תפסה המנטיקה או הדרישה באלהים מקום חשוב מאוד, כמו בחיי שאר העמים הקדמונים. גם העברי הרגיש את עצמו קרוב לאלהות והאמין, שהאלהות משתתפת בחיי יום-יום של האדם ושהיא נדרשת לשואליה בכל מעשה ממעשי החיים. בכל מבוכות החיים, הגדולות והקטנות, של הכלל ושל הפרט, היה שואל באלהיו. ענינים מדיניים חשובים היו נחתכים בדבר אלהים. ב"דבר אלהים" היו יוצאים למלחמה וממליכים מלך (במ' כ"ו, כא; שופ' א', א ואילך; ו', לו—מ; י"ח, ה; כ', יח ואילך; ש"א י'; הושע ח', ד; י"ג, י ועוד). באלהים היו דורשים בשעת הריון קשה (בר' כ"ה, כב), כשאבדה אבדה (ש"א ט', ג ואילך), בשעת מחלה ואסון (מל"א י"ד, א ואילך; מל"ב ד', כב ואילך). "דבר האלהים" נחשב ליועץ הנאמן והבטוח ביותר בכל עניני

החיים (ש"ב ט"ז, כג). ב"דבר-אלהים" השתמשו גם במשפט (ש"ב כ"ב, ה; במ' ה', יז ואילך) והיו דנים על פיו למיתה (יהושע ז'; ש"א י"ד, לו—מד). העדר "מענה האלהים" נחשב לסימן רע המבשר זעם אלהים ופורענות (ש"א י"ד, לו—מ; כ"ה, ו ואילך). וזוהי אחת מן הפורענויות, שהנביאים היו נבאים לישראל, שיסתם חזון ואלהים לא יענה לדורשיו (עמ' ח', יא—יב; הושע ג', ד; מיכה ג', ו—ז; יחז' ז', כו ועוד; השוה יש' כ"ט, י; איכה ב', ט).

אולם לא כל פעולה מנטית נחשבת במקרא למותרת וחוקית, לדרישה באלהים. זהו אחד מן הדברים, שבהם נבדלת האמונה המקראית מכל האמונות האליליות אשר על פני האדמה: היא שוללת ואוסרת את רוב האמצעים המנטיים הרווחים בין העמים האליליים. ואין היא אוסרת, כמו שנראה להלן, לדרוש על ידי אמצעים אלה באלהים, אלא היא אוסרת אותם בכלל, בלי כל תנאי. חקר העובדה המופלאה הזאת מאלף הוא מאין כמותו.

אמצעי הדרישה באלהים החוקיים הם: האורים והתומים (דב' ל"ג, ח; ש"ב כ"ה, ל; ויק' ח', ח; ש"א כ"ה, ו; עז' ב', סג; נח' ז', סה), האפוד (ש"א ב', כה; י"ד, ג; כ"א, י; כ"ב, י, יג, טו, יח; כ"ג, ה, ט; ל', ז; השוה ש"ב כ"ה, ד ואילך), הגורל (ויק' ט"ז, ח—י; במ' כ"ו, נה; ל"ג, נד; ל"ד, יג; ל"ו, ב; יהושע ט"ו, א ואילך; נח' י', לה; י"א, א; דה"א כ"ד, ה ואילך ועוד), החלום (במ' י"ב, ו; בר' ל"ה, ה—א; מ', ה ואילך; מ"א, א ואילך; שופ' ז', י—טו; ש"א כ"ה, ה טו ועוד) והנבואה. מלבד זה מצינו דרישה באלהים על פי אותות-עראי: אות עבד אברהם (בר' כ"ד, יב ואילך), אות יונתן (ש"א י"ד, ט ואילך), אותות גדעון (שופ' ו', לו—מ, וכן גם שם ז', ד—ז) אות הקוסמים הפלשתים (ש"א ו', ב—טז), אות דוד (ש"ב ה', כג—כד). את דרכי המנטיקה האסורה או הנחשבת לדרך הגויים כולל המקרא בשם נחש (נחשים) או קסם (קסמים), עיין: במ' כ"ג, כג; ש"א ט"ו, כג. המקרא אוסר לקסום, לנחש ולעונן, לשאול באוב ובידעוני ולדרוש אל המתים (דב' י"ח, י—יד; ויק' י"ט, כו, לא). לפי ס"כ השואל באוב וידעוני חייב כרת (ויק' כ', ו), האוב והידעוני חייבים מיתה (שם, כז). שאול המית את האובות והידעונים (ש"א כ"ה, ג, ט), וכן יאשיהו (מל"ב כ"ג, כד). הנביאים נלחמו בדרישה אל האובות והידעונים והמתים (יש' ח', יט; השוה יחז' י"ג, יז—כג). העונן הוא מין נחש ע"פ העננים או ע"פ

1 מהות האוב והידעוני והיחס ביניהם ובין הדרישה אל המתים (דב' י"ח, יא

קולות ידועים. מסוגי הנחש האלילי נזכרו במקרא מלבד זה: נחש הגביע במים ושמן (בר' מ"ד, ה, טו), שאילה בתרפים (בר' ל"א, יט לד, לה, השוה ל', כו; ש"א ט"ו, כג; מל"ב כ"ג, כד; יחז' כ"א, כו; זכ' י', ב), ראייה בכבד (או בקרבי הקרבנות בכלל, יחז' כ"א, כו), אותות השמים (יר' י', ב), האיצטגנינות (יש' מ"ז, יג), הדרישה אל האלילים (מל"ב א', ב ואילך; יש' י"ט, ג; חב' ב', יח—יט). כמו כן נרמז הנחש על פי תנועות בעלי חי (ש"א ו', ז ואילך), על פי אושת העצים ("אלון מורה": בר' י"ב, ו; "אלוני מרה": דב' י"א, ל; "אלון מעוננים": שם ט', לו), הנחש במי מעין או נהר ("עין משפט": בר' י"ד, ה, השוה השם "באר שבע", והשוה שופ' ז', ד—ז). הנחש נאסר יחד עם הכשוף, וכמוהו הוא נחשב למדה אליילית ולמעשה הגויים (דב' י"ח, י—יד; בר' ל', כו; מ"ד, ה, טו; במ' כ"ב; כ"ד, א; מל"א כ', לג; מל"ב י"ז, טו, יז; כ"א, ה, ט, יא; יש' ב', ו; מ"ז, יג; יר' י', ב; כ"ז, ט)².

מה יסודה ומה טעמה של ההבחנה הזאת, שמבחין המקרא בין הדרישה באלהים ובין הנחש? מה טעם נאסרו כמה מדרכי המנטיקה ונחשבו ל"דרכי האמורי"? אמנם, איסור הדרישה אל המתים, השאילה בתרפים והדרישה אל האלילים יש לו טעם מובן: הוא קשור באיסור עבודת המתים והפסילים. אבל מה טעם נאסרו או נדחו שאר דרכי הנחש, כגון: הראיה בכבד, נחש הגביע, אותות השמים, האיצטגנינות, נחש העצים והמים וכד'. ומה טעם הותרו האורים והתומים והאפוד והגורל דוקא, שגם הם מושרשים סוף סוף בדרכי המנטיקה האמנותית?

איסור הנחש אין לו כל באור מתוך נקודת ההשקפה המקובלת, שדרכי הנחש האסורים היו מלכתחילה דרכי שאילה ביהוה, שנדחו אחר כך בהשפעת הנביאים והמקנאים. לפי ההשקפה הרווחת בין חוקרי

מבחין ביניהם) לא נחבררו כל ערכם. עיון: טורטשניר, דרישה אל המתים בתקופת המקרא (מנחה לדרור ילין, תרצ"ה, כט—עו); הנם שמידט, אוב, בספר היובל למרטני (ע' 253 ואילך); טורנגה, Seelenglaube, ע' 62 ואילך; Jirku, Die Dämonen und ihre Abwehr; im A. T. (1912), ע' 6. נראה, שבנחש זה נשתמר זכר לנבואה העברית העתיקה (היא הכהינות הערבית), שהיתה קשורה ברוחות נחש מיוחדים, והם ה"ידעונים". משנחתה נבואה זו על ידי נבואתיות, נהפכו רוחות הנבואה העתיקים ל"שרים". הנחש בהם נתמזג עם הדרישה במתים. עיון להלן, ע' 506.

2 לעומת זה משותפים לישראל ולעמים: הגורל (יונה א', ז; אסתר ג', ט, כד; מין גורל הוא ודאי גם הקלקול בחצים, יחז' כ"א, כו; השוה יואל ד', ג; עוב' יא; נחום ג', י). החלום (בר' מ'—מ"א; שופ' ז', יג—יד; יר' כ"ז, ט; דנ' ב'; ד'), הנבואה (יר' כ"ז, ט; השוה מל"א, י"ח, יט—ט; מל"ב י', יט).

בית ולהויון קבלו ישראל את דרכי הנחש מאת הכנענים או מאת עמים אחרים, וביניהם גם את משפט האורים (האפוד והתרפים). בישראל נעשו כל אמצעי הנחש אמצעים של שאילה ביהוה. היו שואלים ביהוה על ידי מעינות, עצים, בעלי חי וכו'. בקדש, ששם קבלו ישראל, לפי דעה אחת, את אמונת יהוה, היה מעין קדוש ומנחשה ("עין משפט": בר' י"ד, ז, הם "מי מריבה" או "מי מריבת קדש": דב' ל"ג, ח; במ' כ', יג, כד; כ"ז, יד; דב' ל"ב, נא), ובו קשורה האגדה ע"ד ראשית האורים והתומים (דב' ל"ג, ח). מנחשה מעין זו היתה גם בבאר שבע, שעוד בזמן מאוחר היה העם נשבע בה (עמ' ח/ יד). עם שכם היה אלון קדוש, שהיו מנחשים בו (בר' י"ב, ו; דב' י"א, ל; שופ' ט', לו). גם הנחש על פי קרבי הקרבן היה ידוע בישראל ונשאר לו זכר במקרא (תה' ה/ ד; כ/ ז; השוה בר' ד/ ט"ו, יא; במ' כ"ג, ג). הנביאים התנגדו לנחש, ובכלל זה גם לאפוד ולתרפים ולאורים (חושע ג/ ד; ד/ יב). ס' דברים אוסר כל נחש כהני ומתיר רק את הנבואה (דב' י"ח, י ואילך). אבל התורה הכהנית-העממית שמרה אחדים מדרכי הנחש ואסרה את האחרים כ, תועבת יהוה"³.

אולם עמדת המקרא כלפי הנחש אינה מתבארת בשום פנים מתוך נקודת השקפה זו.

קודם כל עלינו לדחות בהחלט את הדעה, שהנביאים שללו את השאילה באלהים על ידי האפוד או האורים ושחשבו גם אותה למין נחש. הנביאים (וכן כל המקרא כולו) אינם תופסים את הנחש בכלל כאופן דרישה ביהוה ואינם מתנגדים לדרישה ביהוה על ידי נחש. (עיין על זה להלן). ולפיכך אין התנגדותם לנחש כוללת ממילא את האפוד ואת האורים, שהיו אמצעי דרישה ביהוה. וראיה מכרעת לדבר: הנביאים אינם מונים בשום מקום את הכהנים, שהשאילה-באלהים ע"י האפוד היתה מתפקידיהם

3 עיין שטדה, Theologie, סעיף 34, הערה 2; ה"ש, Geschichte, סעיף 34; מייאר, Israeliten, ע' 56 (ע' דב' ל"ג, ח: משח נול' את האורים מידי האלהים בסריבת קדש); קיטל, Geschichte, ח"ב, ע' 78; ברתולט, (1920) Kulturgeschichte Israels, ע' 79; לוֹדֶס, Israël, ע' 347 ואילך. על האפוד והתרפים עיין ביחוד גרסמוֹ-יופמן, ZAW 1922; ז'לין, Geschichte, ע' 134—136, ועיין הספרות המסומנת שם יבמאמר Erod של גלינג ב' 51. כל זה נכתב לפני שנודעה הזכרת האפוד והתרפים בכתובת ראש שמרה (עיין להלן) ונתישן מאלינו. ע"ד נחש הקרבנות בישראל עיין בוֹלֶין, Altertümer, ע' 167; קיכלר, בספר היוכל' לבורידסיון (1918), ע' 205 ואילך; גונקל, Einleitung, ע' 177 ואילך, 246; לוֹדֶס, שם, ע' 349. ע"ד היחס השלילי של הנביאים ושל ס' דברים לדרישה באלהים הכהנית (גם לאפוד ולאורים) עיין ביחוד: Sellin, Der alttestamentliche Prophetismus (1912) מחקר שליושי, פרק א'.

העקריים, בחטאת קסם ונחש. הכהנים אוכלים חטאת עמם (הושע ד', ח), הם חבר מרצחים (שם ו', ט), הם מורים במחזיר (מיכה ג', יא), הם לא ידעו את יהוה (יר' ב', ח), הם מנצלים את העם (שם ה', לא), מתפארים לשוא בתורת ה' (ח', ה ואילך), הם רודפים את הנביא (כ', א ואילך), הם קרובים לכמרי הבעל (צפ' א', ד), הם המסו תורת ה' (יחז' כ"ב, כו) ועוד ועוד. אבל בקסמים אין הנביאים מאשימים אותם. אדרבה, בכל מקום שהנביאים מדברים על הקסמים הם מסמיכים אותם לנביאים ולחוזים. על הכהנים אומר מיכה: „וכהניה במחזיר יורו“, ועל הנביאים: „ונביאיה בכסף יקסמו“ (מיכה ג', יא). שמוש לשון כזה (הסמכת לשון נבואה וחזון לקסם) אנו מוצאים בהרבה מקראות: מיכה ג', ה—ז; יר' י"ד, יד; כ"ז, ט; כ"ט, ח; יחז' י"ב, כב — כד; י"ג, ב ואילך; כ"א, לד; כ"ב, כח; זכ' י', ב. דבר זה מתאים לאותה העובדה, שכבר עמדנו עליה למעלה, שהכהן הישראלי לא היה עושה נפלאות או עושה מעשה כשפים. הוא אינו ממלא שום תפקיד מתפקידי „איש האלהים“ או הקוסם-המכשף האלילי. מלחמת הנביאים בקסם ונחש וכשוף אינה מכוונת איפוא בשום פנים נגד הכהנים, וממילא אינה יכולה להיות מכוונת נגד האפוד הכהני⁴. — כמו כן אין שום ראיה, שדב' י"ח, י בא לאסור גם את הדרישה באפוד. הכתוב מזכיר שם את הנבואה בלבד, מפני שהיא היא המקבילה הישראלית לקסם-הכשוף האלילי. וכן אתה מוצא, שאינו מזכיר שם את החלום, אבל הוא מודה בו במקום אחר (י"ג, ב, ד ו')⁵. כמו כן נראה, שבחוקים ע"ד זכות המשפט של הכהנים נרמז האפוד הכהני: י"ז, ט, יב; י"ט, יו. תפקידו של הכהן ליד השופט ב„דברי ריבות“ הוא להכריע במקרים ידועים ע"פ „משפט אלהים“. זוהי מקבילה לשמ' כ"ב, ז—ח: משפט אלהים מתרכז לפי ס"ד בעיר

4 זלצין בספרו הנ"ל על הנבואה (עיון הערה 3) מביא ראיה ממיכה ג', ז, יא, שהכהנים נקראו קוסמים. אבל באמת משם מוכח ההפך הנמור, ביחוד מפסוק יא. כמובא בפנים. וכן אין ראיה, שביש' ג', ב „הקוסם“ הוא הכהן. זה מתנגד לשמוש השון המקובל במקרא. בשום מקום לא נסמך קסם לכהן בפירוש, שהושע ד', יב מכוון לגורל-האורים, רחוק מן השכל, כי הוא ממשיר: „ויוזנו מתחת אלהיהם“. ה„עין“ ו„המקל“ אינם אמצעי שאילה באלהי ישראל. הכוונה היא כאן או לדרישה בפסילים או לסגנו מנטי אלילי, שלא היה בו משום דרישה באלהים. לפי זלצין כוון הכתוב בשופ' ח' כב לגנות את האפוד. אבל באמת כוונת הכתוב רק לגנות סגנון אלילי מסוים של הדרישה באפוד. השוה להלן בפנים.

5 על זה יש להוסיף, שס"ד תופס כאן את הנבואה כממלאה גם תפקידים מנטיים נמוכים המקבילים לתפקידי הקוסמים והמעוננים. קשה להניח, שמתוך תפיסה זו יכוף להניע לירי שלילת הדרישה באפוד.

הבחירה. — מכל מקום אנו מוצאים במקומות אחרים במקרא רמזים לאחדות ושלוש אמת בין הנבואה ובין משפט האורים הכהני, עיין: במ' כ"ז, כא; יהושע ז', י—יח; ש"א י', יט—כא.

אנו רשאים אפוא לומר, שההבחנה, שאנו מוצאים בפירוש בס"כ ובספרים ההיסטוריים של ימי בית ראשון ושני בין הדרישה באלהים הכהנית (והנבואית) ובין הנחש האלילי, היא ההבחנה של תקופת המקרא בכללה.

מה טעמה של ההבחנה הזאת? אם נניח, שאמונת־יהוה העממית השתמשה מתחלה בכמה מדרכי הנחש ושמשפט האורים היה רק אחד מהם — מה גרם לכך, שדוקא אמצעי זה הותר ושאר האמצעים נאסרו?⁶ כדי לעמוד על בטולה של ההנחה הזאת, יש לשים לב קודם כל לכך, שהמקרא אוסר את הנחש, לא מפני שאינו מאמין בממשותו. יחס המקרא אל הנחש מקביל ליחסו אל הכשף, שעל פי רוב הוא שולל יחד עם הנחש: הוא שולל, אבל הוא מאמין בממשותו. הקסם הוא, "תועבת יהוה", אבל בכל זאת יכול אדם לדעת על פיו את העתידות. רקע הספור ע"ד העלאת שמואל באוב (ש"א כ"ח) היא הדעה, שנחש זה הוא חטא משפט מות (ג, ח—י, כא). אבל ספור זה עומד על האמונה, שאפשר להעלות את המת באוב ושהמת יכול לגלות עתידות. גם הנביא מאמין, שהאוב מדבר מן הארץ (יש' כ"ט, ה). הוא מוכיח את העם על שהוא דורש אל המתים, מפני שזהו מרי באלהים (ח', יט), אבל אינו אומר, שהאמונה הזאת היא הבל. לבן נחש ומצא, שיהוה ברכו בגלל יעקב (בר' ל', כז). בלעם הוא לא רק מכשף אלא גם קוסם־מנחש (יהושע י"ג, כב). הוא הולך לקראת "נחשים" (במ' כ"ד, א), כדי לדעת מתוכם נסתרות

6 יש סבורים, שדת יהוה דחתה לבסוף דרכי נחש ידועים, מפני שהיו קשורים מעיקרם באמונת שדים ורוחות. עיין הלשר, *Propheten*, ע' 128; גרימה בספר היוכל להומל (*Orientalische Studien*, 1918) ספר ב', ע' 316. אבל הרי יודעים אנו, שבבבל ובמצרים ובשאר ארצות היה הנחש קשור באמונת האלים. נחש הכבר, הנחש ע"פ אותות השמים, האיצטגנינות וכו' אינם נחש שדים ורוחות. מכל מקום יש לשאול: מפני מה לא הסתפקו נושאי האמונה המקראית בזה, שיהוה דחה את השדים והרוחות מן הנחש, ואסרו את הנחש עצמו? לודם, *Israël*, ע' 350, אומר, שדת יהוה אסרה לבסוף את דרכי הנחש, מפני, "שהיו קרובים מאד למניח". אבל גם ביאור זה אינו כלום. שהרי, ראשית, כמה נימוסים מגויים נשתקעו בדת המקראית, לדעת לודם וחבריו. מלבד זה יש אמצעי נחש, שאינם קרובים מצד עצמם למניח, כגון הראיה בעפרים או בקרבי הקרבן. בקלות יכלה דת יהוה לסגל אותם למחוחה. ולבסוף הרי גם בגורל אפשר היה להשתמש בדרך מנית, ובכל זאת לא נאסר.

ועתידות. הוא יודע מה יהיה באהרית הימים (שם, יד). האמונה בכחו של בלעם לכשף ולדעת עתידות היא יסוד שאיפתה של האגדה המקראית להפוך אותו לנביא „שמע אמרי אל“ בדב' י"ה, ייד ובויק' י"ט, כו, לא; כ"ו, כז נאסר הנחש, מפני שהוא תועבה, טומאה ומעשה הגויים (עיין ביהוד דב' י"ה, יד; ויק' י"ט, לא; כ', כב—כד), אבל לא נאמר, שהנחש הוא הבל ותוהו (בכחו של בלעם מאמין גם ס"ד: דב' כ"ג, ה—ו). בן־הדד ועבדיו כווננו את מעשיהם על ידי נחש והצליחו (מל"א כ', לג). הנביא אינו כופר ב„אותות השמים“, אלא שהוא דורש מישראל, שלא יחתו מהם (יר' י, ב). אלהים יכול להפך „אותות בדים“ ולהלל את הקוסמים, כמו שהוא יכול להשיב חכמים אחר (יש' מ"ד, כה, השוה י"ט, ג ואילך). קוסמי הפלשתים מצאו עצה איך לשלוח את ארון יהוה (ש"א ו', ב ואילך), את נבוכדנצר כווננו הקסמים לירושלים (יחז' כ"א, כו). עובדי האלילים, שנסעו באניה עם יונה, מצאו את האשם על פי הגורל (יונה א', ז)⁷. כמו כן מניח המקרא, שיש ממש בנחש החלומות האלילי (בר' מ'—מ"א; שופ' ז', יג—יד; דנ' א', יז, כ).

והנה אם נניח, שהאמונה העממית חשבה את דרכי הנחש האלילי תחלה לדרכי שאילה ביהוה, הרי עמד הנחש בישראל על האמונה, שיהוה משיב לדורשיו בנחשים. המלחמה בנחש היתה צריכה איפוא להתנמק בשני נמוקים: קודם כל, שיהוה אינו משיב באותות הנחש, ושנית, בתור מסקנה מזה, שאין בנחש ממש. שהרי עם האמונה העממית, שיהוה נוקק למנחשים, נופלת האמונה בממשות הנחש עצמו. אולם באמת אין אנו מוצאים במקרא אף אחת משתי הטענות האלה נגד הנחש. בשום מקום לא נאמר ולא נרמז דבר זה, שהנביאים או מי שהוא מנושאי אמונת יהוה הזהירו את העם מלדרוש ביהוה באמצעי הנחש וטענו, שיהוה לא ישיב להם באלה. (אדרבה, בכמה מקומות יש רמזים, שיהוה מכוון לפעמים את הקסמים כלפי מטרה מסוימת: בספורים על בלעם, על קסם הפלשתים, על

7 בשלש המקרים האחרונים רואה האגדה, כמובן, את אצבע יהוה. אבל בכל זאת יש כאן אותו יחס של תמימות כלפי הנחש והכשף האלילי, שאנו מוצאים בספורים על שאול ובעלת האוב, על לבו, על בלעם, על הרטומי מצרים וכו'. — בכמה מקראות נסמך, אמנם, קסם אל שקר וכזב: יר' י"ה, יד; יחז' י"ב, כד; י"ג, ו, ז; כ"א, כה, י"ד; כ"ב, כח; זכ' י', ב. אבל ברוב המקראות האלה נסמכו גם חזון ונבואה לשקר. הקסם אינו דבר אלהים, ועשוי הוא להטעות, ביהוד אם אלהים מהולל את הקוסמים. כפירה מפורשת בנחש האלילי אנו מוצאים רק בנחש על ידי פסיל ים: חב' ב', ה—יט. השוה על זה עוד להלן.

קסם נבוכדנצר על גורל יונה, עיין למעלה). החוק המבואר בדב' י"ח, ט—כב אוסר את הנחש בפירוש כמעשה הגויים, זאת אומרת: לא כמין דרישה ביהוה (שהגויים אינם יודעים אותו)⁸. יתר על כן: הרי למרות האיסור אין המקרא שולל את ממשות הנחש. אולם איך יתכן להניח, שהעם האמין בנחש, מפני שחשבו לדבר יהוה, ואילו סופרי המקרא מאמינים גם הם בנחש, אף על פי שהם חושבים אותו לתועבת יהוה?

מלבד זה אי אפשר להבין, מה ראו נושאי אמונת יהוה להעמיד את הדרישה באלהים הכהנית דוקא על האורים והאפוד ולהתנגד לאמצעים מנטיים אחרים. אם האמין העם, שיהוה משיב במים, באילן, בקרבי הקרבן, בתנועות בעלי החי — מה ראו להתנגד לזה? והרי דוגמאות לאמונה כזו אנו מוצאים באמת במקרא עצמו: במשפט הסוטה (במ' ה', יז ואילך), באות הבכאים (ש"ב ה', כג—כד), בקסם הפלשתים (ש"א ו', ב ואילך). לא נוכל לבאר את התופעה הזאת אלא על ידי ההנחה, שהיה כאן פירוד ראשוני ושרשי: האמונה הישראלית קלטה מלכתחילה מכל אמצעי המנטיקה המלאכותית את משפטי האורים בלבד, ואילו כל אותם האמצעים המנטיים, שהמקרא מסמן אותם בשם „נחש“, לא נקלטו בה מעולם, ומעולם לא נחשבו לאמצעי דרישה ביהוה. מעולם לא נחשו נחשים בישראל כדי להכיר על פיהם את רצון יהוה. ה„נחש“ הורגש כענין לא־ישראלי, אלילי, מעשה הגויים, למרות האמונה בממשותו. חקר הפירוד השרשי הזה במנטיקה המלאכותית הוא פרשה חשובה מאין כמותה.

כל המקרא כולו מעיד פה אחד, שהנחש הוא לא־ישראלי ושרדי אין לו עם הדרישה ביהוה. דבר זה לא רק נאמר בפירוש הרבה פעמים באותם הכתובים האוסרים את הנחש, שהבאנום למעלה, אלא הוא מתאשר על ידי כמה וכמה עדויות־לפיתומן, עדויות כל־אחר־יד, החשובות אולי עוד יותר מן העדויות המפורשות. קוסמים וחרטומים ומנחשים נמנו (עם המכשפים) בין שרי העמים וחכמיהם (בר' מ"א, ח; מ"ד, ה, טו; שמ' ז', יא ואילך; במ' כ"ב, ז; ש"א ו', ב; יש' י"ט, ג ואילך; מ"ז, ט—יג; יר' כ"ז, ט; דנ' א', כ; ב', ב ואילך; ד', ג ואילך; ה', ז ואילך; השוה מל"ב ט', כב; יחז' כ"א, כו), אולם מלכי ישראל שואלים באורים ובנביאים. כשם

8 ובפסוק יד נאמר שם: „ואתה לא כן נתן לך יהוה אלהיך“, ולא: „לא תדרוש כן ביהוה אלהיך“, כלשון שמצינו בדב' י"ב, ד: „לא תעשון כן ליהוה אלהיכם“.

שאינן להם מכשפים כך אין להם גם מנחשים ומעוננים. לא רק שאול ידוד אלא גם ירבעם ואחאב דורשים בנביאים ואינם מנחשים (מל"א י"ב, כה—י"ד, כ; י"ז, א—כ"ב, מ). שאול מכרית את האובות והידעונים. לבעלת האוב הוא פונה רק מתוך מצוקת מות אחרי שאלהים לא ענהו. אחזיה שולח מלאכים לדרוש בבעל זובב אלהי עקרון (מל"ב א'), ודבר זה נחשב לחטא, שלא נשמע כמוהו. המלאכים שבים בדבר אליהו, ואחזיהו מת בחטאו זה. רק על מנשה מספר הכתוב, ש"עונן ונחש ועשה אוב וידענים" (מל"ב כ"א, ו). כשירמיהו פונה אל מלכי העמים, הוא מזכיר את קוסמיהם ועונניהם (יר' כ"ה, ט), אבל כשהוא מיחד את הדבור אל צדקיהו, הוא מדבר רק על נביאי השקר (שם, יב—יח).

לזה מתאימה העובדה, שאין אנו מוצאים כל זכר למלחמה בין נביאים ובין קוסמים ישראלים וכל שכן לא בין נבואת־יהוה ובין נחש־יהוה, דוגמת המלחמה בין "נביאי האמת" ובין "נביאי השקר". כשם שאין מלחמה עם מכשפים ישראלים כך אין מלחמה עם מנחשים ישראלים. בספורי המקרא לא נזכרו מנחשים־אומנים מבני ישראל בתור מעמד מתמיד ולא מנחשים־אומנים מופלאים, דוגמת בלעם. נביאי יהוה נלחמים מלחמה קשה גם בנביאי הבעל (מל"א י"ח), אבל לא במנחשים ומעוננים ישראלים.⁹

עדות כזו מעידה גם האגדה המקראית. אין שום אגדה על דבר נצחון נבואת־יהוה על נחש־יהוה. כי באגדת בלעם נסתמל נצחון דבר יהוה על הנחש־הכשוף הנכרי: בלעם הנביא כאילו מתגבר על בלעם הקוסם הארמי. גם באגדה הנחש הוא לעולם נכרי. מנחש לא רק בלעם הארמי, אלא גם לבן הארמי (בר' ל', כז). עדות לפי תומה מצויינת בבחינה זו אנו מוצאים בפרט אחד בספורים על יוסף. יוסף מופיע בספור זה בשתי

⁹ נביאי השקר נקראים לפעמים "קוסמים" (יר' כ"ט, ח; מיכה נ', ז) ונבואתם—קסם (יר' י"ד, יד; יחז' י"ב, כד; י"ג, ו, ז, ט; כ"א, ל"ד; כ"ב, כח; מיכה נ', ה—יא). אבל אין זה אלא כנוי של גנאי, ואין זאת אומרת שנביאי השקר השתמשו באמת באמצעים מנטיים אֵלִיִּים. הכתובים ההם מוכיחים את נביאי השקר רק על אשר נבאו מִלֵּבם (או ספרו חלומות שקר: יר' כ"ג, כה ואילך), אולם לא נזכר, שעשו איוה מעשה־קסם, כדי להכיר על פיו את רצון יהוה. "רוח השקר" הוא המדבר מפי נביאי אחאב (מל"א כ"ב, יט—כג), והריב בין מיכיהו בן ימלא ובין צדקיהו בן כנענה הוא ריב על התנלות "רוח יהוה" (שם, כד). וכן אתה מוצא, שיחזקאל מוכיח בפרק י"ג את נביאי השקר על אמרם, "נאם יהוה", ויהוה לא שלחם (ב—טז), אבל במחצית השניה של הפרק (יז—כז), שבו הוא מדבר על נשים קוסמות או מכשפות, "המתפרות כסתות" ו"עשות המספחות", אינו מזכיר, שהללו נבאו בשם יהוה.

דמויות. יוסף אחד הוא בן יעקב העברי. יוסף זה רוח אלהים בו, והוא עולה על כל הרטומי מצרים. יוסף זה פותר חלומות ברוח אלהים אשר בו, אבל אינו קוסם ומנחש. אולם מאחורי דמות זו של יוסף העברי מנצנצת רגע אחד דמות דיוקנו של יוסף אחר: יוסף המת נכזר לאחיו והמתחפש לשר מצרי. וליוסף זה יש גביע, אשר בו „נחש ינחש“, והוא מתפאר לפני אחיו: „הלא ידעתם כי נחש ינחש איש כמוני“ (בר' מ"ד, ה, טו). כלאחר יד הביעה כאן האגדה המקראית את הרגשתה העמוקה, שהנחש הוא סגולה מסגולות הגויים וגדוליהם¹⁰.

מצד שני עובדה היא, שאף פעם אחת לא סופר במקרא על דבר נחש של עובד אלילים, היסטורי או אגדי, באמצעות האפוד או האורים. תרפים, חולמים, נביאים, גורל נזכרים בתור דרכי נחש של עובדי האלילים. אבל האפוד והאורים מיוחדים אך ורק לישראל. במקראות אחרים נסמך האפוד לנימוסי אלילות (לפסל ותרפים, עיין על זה להלן), אבל הוא נזכר תמיד כמוסד ישראלי בלבד.

ומכל זה רשאים אנו ללמוד, שאיסור הנחש והתר האפוד והאורים אינם מקרה או פרי נטיה, שהיתה מיוחדת לזרם אחד, שנצח בישראל במקרה, אלא מושרשים הם בהלך-רוח כללי, שפעל בתולדותיה של האמונה הישראלית מראשיתה. במשל הקדמוני „כי לא נחש ביעקב ולא קסם בישראל“ (במ' כ"ג, יג), אף על פי שיש בו הפרזה ידועה, נתבטאה אמת היסטורית עמוקה. הנחש הוא לא-ישראלי¹¹. ובאמת לכשתחקור תמצא, שהמקרא אינו יודע כלל ידיעה ברורה, מה טיבו של הנחש האלילי כשם שאינו יודע את טיבם של הכשוף ושל האלילות בכלל.

10 במל"ב י"ז, יז נמנו קסם ונחש בין חטאות ישראל. אבל גם כאן נאמר, שזה היה מן המעשים, שעשו ישראל בהשפעת „הגוים אשר סביבתם“ (טו). וכן לא נרמז, שהיה מעמד של קוסמים בישראל או שקוסמים אלה התאמרו להיות קוסמי יהוה.

11 הראיות, שרגילים להביא לכך, שהנחש היה מותר באמונת יהוה העממית, אינן ראיות אלא לדורשי רמזים ומתוך ההנחה המוקדמת, שבאמונת יהוה היה מתחלה יכול אֵלִילי. אבל ראיה ממשית אין. השם „עין משפט“, מורה על מעין קדוש, שהיו מנחשים על פיו (וכן גם אֵלִילי השם „באר שבע“), אבל, שהיו שואלים שם ביהוה, אין כל ראיה. כל התורה, שאת עבודת יהוה קבלו ישראל מקדש (עין משפט), אינה אלא השערה פורחת באויר בלי כל ערך היסטורי. גם השמות „אֵלִיל מורה“, „אֵלִיל מעוננים“ וכיו"ב אינם יכולים לשמש עדות, שבמקומות אלה היו שואלים בזמן מן הזמנים ביהוה. השמות יכולים להיות ירושה כנענית, כמו השמות המורכבים „בעל“, „ענת“ וכו'. כמו כן אין כל ראיה אמיתית, שאמונת יהוה ידעה את הדרישה באלהים ע"פ קרבי קרבנות ושאיפלו משררי „תהלים“ האמינו בה. כי מי חכם ויבאר, למה אין המקרא מורה בה בפירוש ולמה נזכרה כנחש אֵלִילי (יח' כ"א, כו)?

הנחש לפי תפיסת המקרא

הנחש האלילי אינו נחשב במקרא לא רק לא לדרישה ביהוה אלא גם לא לדרישה באלהים בכלל. היינו: גם לא לדרישה באלילים. כשם שהמקרא אינו יודע שום קשר בין הכשוף ובין האמונה ברוחות או אלים כך אינו יודע שום קשר בין הנחש ובין האמונה ברוחות (מלבד רוחות המתים) או באלים. אמנם, המקרא מזכיר את הדרישה באלילים. אחזיה שולח לדרוש בבעל זבוב אלהי עקרון (מל"ב א'). וכן מזכיר ישעיה את דרישת המצרים אל האלילים (יש' י"ט, ג). אולם הדרישה הזאת באלילים אינה, קודם כל, אלא הדרישה בפסילים. דבר זה נובע מכל השקפתו של המקרא על האלילות, אבל הוא מתאשר גם על ידי הטענה, שאנו מוצאים במקרא נגד הדרישה באלילים. הפסילים הם, "מסכה ומורה שקר", "אלילים אלמים", ולדורשים בהם אומר הנביא: "הוי אומר לעץ: הקיצה! עורי! לאבן דומם. הוא יורה? הנה הוא תפוש זהב וכסף, וכל רוח אין בקרב" (חב' ב, יח—ט). לזה מתכוון אולי גם הושע האומר: "עמי בעצו ישאל ומקלו יגיד לו" (הושע ד', יב). הטענה נגד הדרישה באלילים היא איפוא אותה טענת הפטשיזמוס, שהמקרא טוען נגד האלילות בכלל. וכן אנו מוצאים, שלבן המוכיח את יעקב על גנבת התרפים (שהיו מין פסל או צורה לנחש בהם, עיין ש"א ט"ו, כג; יחז' כ"א, כו; זכ' י', ב, והשוה להלן) אומר: "למה גנבת את אלהי?" (בר' ל"א, ל, השוה לב). הפסילים או התרפים הם איפוא ה"אלהים", שהגויים שואלים בהם. לפי זה הדרישה באלילים בתפיסה המקראית היא מין נימוס מנטי הנעשה במקדש האל, ששם עומד פסלו, או באמצעות פסל בכלל.

אולם מכל מקום אין הדרישה באלילים לפי תפיסת המקרא אלא אחת מצורות הנחש האלילי, כמו הדרישה אל המתים. המצרים ידרשו גם "אל האלילים" וגם, "אל האטים ואל האבות ואל הידענים" (יש' י"ט, ג). נבוכדנצר שואל "בתרפים" (הם, "האלהים" אשר ללבן) וגם מקלקל בחצים ורואה בכבד (יחז' כ"א, כו), אבל אינו שואל על ידי אלה בגבו או במרוד. מלחי האנניה, שיזנה בורה בה, זועקים "איש אל אלהיו" (יונה א, ה), אבל הגורלות, שהם מפילים (ז), דבר אין להם עם איזה אל שהוא. וכן אתה מוצא בכל המקרא כולו, שהנחש נחשב, אמנם, לתועבת יהוה ולדרך הגויים, אבל אינו מתבאר כדרישה אל אלהי הגויים. בויק' י"ט ובדב' י"ח נאסרו עבודת אלילים לחוד והנחש לחוד. ובכלל לא נזכרה דרישה מנטית באלהי הגויים בכל התורה כולה, ובישראל נזכרה בכלל רק במל"ב א' (מלבד

הדרישה בתרפים, שהם פסילים בני בלי שם¹², בה בשעה שהנחש והכשוף ועבודת האלילים נזכרו הרבה פעמים. לכן אינו בא במגע עם שום אל מלבד יהוה. יהוה נראה לו בחלום (בר' ל"א, כד), יהוה ברך את מקנהו (ל', כז). ("אלהיו" הם, מלבד זה, התרפים). אבל שום אל לא גלה לו, שנתברך בגלל יעקב: הוא "נחש" ומצא (שם). גם לבלעם אין אל אחר מלבד יהוה. אבל הוא משתמש בקסמים, בונה מזבחות ומקריב קרבנות והולך "לקראת נחשים" — וכל זה בלי כל קשר עם איזה אל שהוא (במ' כ"ב, ז; כ"ג, א, ד, יד, ל; כ"ד, א; השוה למעלה בפרק "כשפים ונפלאות"). לפי במ' כ"ג, א הלך בלעם "לקראת נחשים", כדי להכיר מתוכם, בכח קסמיהם, אם יוכל לקלל את ישראל, אף על פי שרצון יהוה כבר נתגלה לו לפי הספור בחזון הנבואה. ה"נחשים" האלה אינם איפוא לא שאילה ביהוה ולא שאילה באל אחר. בלעם עד כמה שהוא קוסם אינו שואל באלהים כלל. וכן לא נקראו הכהנים והקוסמים של הפלשתים (ש"א ו'), כדי שיגלו את רצון דגון ועצתו. הפלשתים מבקשים מפייהם עצה ומגן גם לדגון עצמו, שגם עליו קשתה יד יהוה (שם ה', ג, ד, ז; ו', ה). אבל גם את דבר יהוה אינם מגידים, כמוכן. הם אינם מגידים דבר שום אל. הם יועצים לפלשתים עצה מנשית (ו', ז ואילך) העולה יפה. הפרות מביאות את הארון לבית שמש — אצבע יהוה היא. כאן רואה איפוא המקרא אצבע אלהים פועלת באות מנטי, אבל הפועל הוא כאן יהוה. וכן באותות נבוכדנצר (יחז' כ"א, כו) ובגורלות מלחי יונה (יונה א', ז). אבל את רצון אלהי הגויים ופעולתם אין הנחש בא לגלות מכל מקום.

כמו כן אין המקרא אומר, שהגויים הדורשים ב"אותות השמים" (יר' י', ב) רואים בהם גלוי רצון אלהיהם. אחרי האזהרה על האמונה באותות השמים באה תוכחה נגד האמונה בפסילים (שם, ג—טו). וכן אין ישעיהו השני מזכיר, שיש איזה קשר בין הראיה בכוכבים הבבליים ובין אמונת הבבלים באלילים (יש' מ"ז, יג). גם אמונת הגויים בחלומות דבר אין לה, לפי המקרא, עם אמונתם באלהיהם. יוסף הוא המגלה לפרעה, שהחלום הוא מהאלהים: "את אשר האלהים עשה הגיד לפרעה" (בר' מ"א, כה, כת, לב). וכן מגלה דניאל דבר זה לנבוכדנצר (דנ' ב', כח—ל, מה)¹³.

12 לשון דרש במקראות כגון "ופו תדרש לאלהיהם" (דב' י"ב, 5) וכיו"ב אין זה משמעות מנשית אלא פולחנית.

13 פותר החלום הנכרי במחנה מדון ועמלק אומר, אמנם, שהאלהים נתן ביד נדעו את כל המחנה. אבל גם שם אין רמז, שהחלום הוא מאת האלהים.

לתפיסה זו מתאים אופי הפולמוס המקראי נגד הנחש. הכתובים האוסרים קסמים ונחש והמוכיחים את ישראל על חטאת קסם אינם מעמידים את האיסור והתוכחה האלה על האיסור לדרוש לאלהי הגויים. במל"ב א', ג, שמדובר שם על הדרישה באל נכרי, נזכרה בפירוש הקנאה לכבוד יהוה מאלהי עקרון. ביש' ח', יט, שמדובר שם על הדרישה אל המתים, נאמר בפירוש: „הלא עם אל אלהיו ידרש“. בחב' ב', יח—יט, שמדובר שם על הדרישה בפסל, הוטעם, שווהי סכלות פטישיסטית. אבל במקראות המרובים, שמדובר בהם על נחש סתם, אין אנו שומעים טענות כאלה. ישעיהו השני טוען כמה וכמה פעמים נגד האלילים את הטענה, שאין הם יכולים להגיד את העתידות, מאחר שהם עץ ואבן (יש' מ"א, כג, כו, כח—כט; מ"ב, ח—ט; מ"ג, ט, יב; מ"ד, ז וא"ל; מ"ה, כ—כא; מ"ו, ה—י; מ"ח, יד). אבל בהמשך טענותיו אלה אינו רומז לא על קסם ונחש ולא על „אותות בדים“ ולא על הראיה בכוכבים. ולעומת זה בשעה שהוא מדבר על הקסם ועל הכשוף ועל האיצטגנינות אינו מזכיר את האלילים. מזה שיהוה „מפר אותות בדים“ (מ"ד, כה) ומזה שכשפיה ונחשיה של בבל לא יוכלו להצילה (מ"ו, ט—יד) אינו מביא ראיה על בטול אלהי הגויים. הנביא אינו יודע כלל, שהגויים מיחסים לאלהיהם תפקיד מנטי.

מה הוא איפא הנחש לפי תפיסת המקרא?

הנחש הוא, כמו הכשוף, מין „חכמה“, מין מדע של „אותות“, שעל פיהם יכול אדם לדעת נסתרות ועתידות. הנחש הוא חכמת „ידעונים“, חכמה מגית. (ולפי התפיסה הפטישיסטית של האלילות אין הנחש יכול להיות דבר מה אחר). המקרא מונה את הנחש עם הכשוף וכוללם יחד ב„חכמה“ האלילית. מן „האטים“ יבקשו מצרים „עצה“ (יש' י"ט, ג), מפי „החכמים“, הקוסמים, יבקשו לדעת מה מתרגש לבוא עליהם (יב). הבינה ב„אותות“ ואמנות ה„קוסמים“ היא מין חכמה ודעת (שם מ"ד, כה). הראיה בכוכבים היא, כמו הכשפים והחברים, „עצה“ וחכמה אלילית (שם מ"ו, יג). נבואת בלעם הקוסם היא גם עצה („איעצך“: במ' כ"ד, יד), ואף נותן הוא עצה למדין איך להכשיל את ישראל (שם ל"א, טז). מן הספורים על יוסף ודניאל אנו למדים, שגם פתרון-החלומות האלילי נחשב במקרא לחכמה ומדע, והוא ענין לחרטומים ולחכמים, השומעים חלום לפתור אותו.

הנחש הוא אלילי ו„תועבת יהוה“. מפני שתכליתו היא לגלות את סוד האלהים בדרך לא אלהית: על ידי צירוף נחשים ואותות. האדם האלילי שואל במתים, בפסילים, בתרפים, בעצו, במקלו, בגביעו, בחצים, בכבד, באותות השמים, בכוכבים, בחלומות, כדי לגלות על ידם נסתרות ועתידות.

הוא מדובב בחכמתו אותות, כמו שהוא מדובב בכשפיו מתים. הנחש הוא אחת מצורות המרי האלילי באלהים, פרי גאותו של האדם האלילי ובטחונו בכחו וחכמתו, פרי שאיפתו „להיות כאלהים“. על הישראלי להיות „תמים“ עם יהוה אלהיו ולשאול רק בו (דב' י"ה, יג). יכול אדם, אמנם, לגלות נסתרות ועתידות על ידי דרישה במתים ובאותות. אבל דרך זו היא דרך תועבה וטומאה. ולא עוד אלא שהבטחון האלילי הזה בחכמת הנחש הוא סוף סוף בטחון שוא. כי אלהים מפר „אותות בדים“, מהולל את הקוסמים, וביום פקודה לא יוכלו כל „עצות“ הקוסמים להציל את האדם מיד אלהים.

השקפה זו של המקרא על הנחש האלילי, כמו גם השקפתו על הכשוף (ועל האלילות בכלל), אינה נכונה כולה. יודעים אנו, שהנחש כלל גם דרישה באלים. אבל בכל זאת הובעה כאן הרגשה אינטואיטיבית עמוקה בהיותה המגית-השרשית של המנטיקה האלילית, שעמדנו עליה למעלה¹⁴. כי המנטיקה היתה באמת בעצם יסודה „חכמה“, חכמת אל ואדם, חכמה, שגם האלים עצמם השתמשו בה. בעצם האידיאה של המנטיקה האלילית בתור חכמת האלים נתבטא שעבוד האלהים להויה העל-אלהית. ואמונת יהוה לא יכלה מצד עצם טבעה לקלוט אידיאה זו. מלחמת המקרא בנחש האלילי היא לא מלחמה באמצעי מנטי זה או אחר אלא מלחמה בעצם היותו של הנחש: בשאיפה לגלות נסתרות על ידי חכמת-אותות. נתבטא כאן נגוד שרשי בין שתי השקפות-עולם.

ולפיכך ברור מכל מקום, שעל רקע תפיסה כזו של הנחש האלילי אין מלחמת המקרא בנחש יכולה להיות לפי מהותה לא התנגדות לשאול ביהוה על ידי אמצעי מנטי זה או אחר, וגם לא התנגדות לשאול באלים אלא התנגדות לבטחון האלילי בחכמת אנוש, לשאיפה האלילית לחכמה על-טבעית לא-אלהית (או: על-אלהית, מגית). זאת אומרת: איסור הנחש אינו פרי התפתחות, שהביאה לידי הורדת אמצעים מנטיים מסוימים ממדרגת אמצעי שאילה ביהוה, אלא פרי התנגדות לאמצעים מנטיים, שלא נחשבו בתקופה המקראית בישראל מעולם לאמצעי שאילה ביהוה. לא נאסרו אמצעים, שהיו מותרים קודם, אלא נאסרו אמצעים, שהיו זרים לאמונת יהוה תמיד. השאלה היא רק: מה גרם לכך, שמכל אמצעי המנטיקה האינדוקטיבית נעשה לה דוקא „משפט האורים“ לאמצעי השאילה באלהים, בשעה שכל שאר האמצעים נדחו על ידה כאמצעי נחש אליליים-מגיים, לא-אלהיים?

משפט האורים

מה טיבו של משפט האורים?

לפי ש"א י"ד, מא¹⁵ (השוה שם פסוק ג וכן יח לפי נוסח השבעים¹⁶) ולפי שם' כ"ה, ל ואילך; ויק ח', ח היו האורים קשורים באפוד. מש"א י"ד, מא (הפילו ביני וביני יהונתן בניי), אנו למדים, שהאורים והתומים היו מין גורל¹⁷. וכן מצינו בשופ' א', ג, שאחרי ששאלו בני ישראל ביהוה, מי יעלה בתחלה למלחמה, ואחרי שיהוה ענה: "יהודה יעלה", אמר יהודה לשמעון: "עלה אתי בגורלי — והלכתי גם אני אתך בגורלך". מן הבטוי "וילכד יונתן" בש"א י"ד, מא—מב אנו שומעים, שלשון זו מסמנת את היציאה בגורל. ולפיכך אין ספק, שגם השאילה באלהים ביהושע ז', יד ואילך ובש"א י', כ ואילך, שגם שם מצינו לשון זו, היתה על ידי גורל האפוד-האורים¹⁸. שהאפוד והאורים היו תכשיר של גורל אנו למדים גם מתאור האפוד והחושן שבס"כ (שם' כ"ה, ל ואילך): את האורים והתומים נתנו בחושן, שהיה מחובר לאפוד והיה על לב הכהן (השוה ה"חיק", שבו יוטל הגורל: מש' ט"ז, לג). עדות אחרת לכך, שמשפט האורים היה מין גורל אפשר למצוא גם בהערה שבעז' ב', סג (נח' ז', סה), שהכהנים, שיחשם היה מוטל בספק, נפסלו "עד עמד כהן לאורים ולתומים". זהו המקום היחידי במקרא, שבו נזכר, שהיו מכריעים בשאלות יחש על פי משפט האורים. והנה אנו מוצאים, שהערבים הקדמונים היו מכריעים שאלות-יחש על פי גורל-החצים שלפני האליל הַבַּל¹⁹. אין ספק איפוא, ראשית, שההערה היא עומדת על ידיעה מקורית עתיקה ונכונה במהות משפט האורים, ושנית, שגם משפט האורים היה מין גורל.

15 ביחוד לפי נוסח השבעים והתרגומים הרומיים: "ויאמר שאול אל יהוה אלהי ישראל: למה לא ענית את עבדך היום? אם יש בי או ביונתן בני העון הזה, יהוה אלהי ישראל, הבה אורים, ואם ישנו העון הזה בעמך ישראל, הבה תמים".

16 במקום "הגישה ארון האלהים וכו'" — "הגישה האפוד, כי הוא היה נשא האפוד ביום ההוא וכו'".

17 הפיל, וכן השפיר, ירה, ידה, הטיל מסמנים במקרא את השמוש בגורל: יש' ל"ה, יז: יחו' כ"ד, ו: אס' ג', ז ועוד: יהושע י"ה, ה, ו: יואל ד', ג: מש' ט"ז, לג ועוד.

18 בגורל השתמשו בקודש גם ביום הכפורים: ויק' ט"ז, ח—י. וכן חלקו על פיו את הארץ: במ' כ"ו, נה ועוד.

19 אבו השאם, ח"א, ע' 96 ואילך.

אולם אם בנוגע לאורים ולתומים אין ספק, שהיו אבני גורל, מעורפלת ומסובכת היא השאלה בדבר ענינם של התכשירים האחרים של משפט האורים: של האפוד ושל החושן.

האפוד נסמך בכמה מקראות לתרפים. מיכה עושה „אפוד ותרפים“ (שופ' י"ז, ה; י"ח, יד, יז, יח, כ). וכן מזכיר הושע אפוד ותרפים זה אצל זה (ג', ד). כמו כן נסמך פסל לאפוד (שופ' י"ז, יד, יז, יח, כ)²⁰. וכן מסופר על גדעון, שעשה את זהב השלל „אפוד“, ולהלן נאמר: „ויצג אתו בעירו בעפרה“ (שם ח', כז). מהו הקשר בין כל אלה?

בשאלת האפוד הרבו החוקרים להתלבט, והדעות רבו מאוד. השאלה היסודית היא, אם היה האפוד, שבו היו שואלים באלהים, מין פסל, והוא הוא אפוד הזהב, השונה מאפוד הבד (ש"א ב', יח; כ"ב, יח; ש"ב ו', יד), שהיה מין לבוש, ולא כמתואר בס"כ (שם' כ"ח, ו ואילך). אור חדש הופץ על השאלה הזאת על ידי כתיבי אוגרית (ראש שמרה). בשיר על מלחמת בעל עם לויתן נזכרו שתי פעמים האפוד והתרפים יחד. נאמר לבעל היוצא למחוז „לויתן נחש ברח“: „לוחות התרפים שים, רכוס אפודך“²¹. מכאן נמצאנו למדים, קודם כל, שהצירוף „אפוד ותרפים“ הוא ראשוני. להלן נמצאנו למדים מן הלשון „שים“ ו„רכוס“, שהאפוד והתרפים היו שניהם מיני לבוש ותכשיט, שהיו שמים על הגוף. מלבד זה אנו רואים, שבשרשם האילי העתיק אינם כלי גורל רגיל אלא לבוש ותכשיט של האלים, שהם שמים על גופם, כנראה לתכלית מגית, בצאתם במלחמה. פסל אין איפוא כאן מכל מקום. התרפים הם, כנראה, „לוחות“²². סיוע לדבר: לוחות-מזל נושאים על לבם גם אלהי בבל, ואף הם מופיעים בספור מלחמת מרודך עם תיאמת וקינגו²³. לוחות אלה שמשו, כנראה, כלי נחש לאלים, ומכאן קשרם עם נחש הכהנים. גם על לב אמוֹן־רע היה מין „חושן“²⁴. וכן אנו מוצאים תכשיט כזה על לבו של הכהן הגדול במוֹן²⁵. וכן יש בצורתו

20 אולם „את פסל האפוד“ שב„ל' י"ח, יח הוא שבוש, וצ"ל, לפי השבועים: „את הפסל ואת האפוד“.

21 עיין גינזברג, כתיבי אנרית, ע' 47—48: „תתכה תתרפ שמם כרס אפרכ“. ועיין הערותיו של גינזברג שם.

22 שם; כך מפרש גינזברג כהוראת שעה את המלה „תתכה“, ע"פ מתכה, לוח אבן בערבית דרומית.

23 עיין שיר הבריאה הבבלית, לוח ד', 121 ואילך.

24 עיין מורה, Rituel, 242 ואילך.

25 ארמון־רנקה, Aegypten, ע' 337.

המרובעת של החושן לפי תיאורו של ס"כ (שגם הוא "רכוס" אל האפוד: שם' כ"ח, כה), וביחוד בשבוע האבנים בארבעה טורים, זכר ל"לוח". לפי זה מקבילים התרפים לחושן, ושרשם אחד. אלא שבתרפים היתה חקוקה, כנראה, גם צורה, שכן אנו מוצאים על החושן של אמן רע לעתים קרובות צורה של חפושית פורשת כנפים.

במשפט-האורים יש איפוא שני יסודות: דרישה בגורל ושימוש באפוד-תרפים או אפוד-חושן. הטלת-הגורל היו לה צורות שונות (קלקול בחצים, זריקת אבני-גורל וכו'). אלא שהגורל הכהני הרשמי היה קשור בתכשיר מיוחד: באפוד. הגורל הוא העיקר, האפוד — תכשיר. הגורל עצמו הוא עבריי-עתיק, שכן אנו מוצאים אותו כאופן שאילה באלהים גם במקדשי ערב. האפוד מקורו בבלי-מצרי-כנעני. במקדשים הישראליים, שלא חששו שם לעבודת צורות, היה האפוד מחובר עם התרפים. אבל המקנאים דחו את התרפים כענין אלילי. התרפים נהפכו ל"חושן": מין נרתיק בלי דמות צורה, שהיה על לב הכהן, ובו היו האורים והתומים. האפוד והחושן של ס"כ הם, כשאר מוסדות ימי קדם בתיאוריו של ס"כ, מין "אידיאה": הם תכשיט יקר ומפואר, כליל יופי, שנעשה במצות אלהים בשביל אבי הכהנים, אבל אין הם אלא דוגמא לאפודי הכהנים בישראל לדורותיהם במושבותיהם. היו בודאי אפודי בד פשוטים, והיו אפודים רקומים זהב, הכל לפי מצב המקדשים בערי ישראל. אפודים מסוג זה היו נהוגים בודאי בשילה, נוב, ירושלים, שנזכרו שם אפודי בד (ש"א ב', יח; כ"ב, יח; ש"ב ו', י) ²⁶. בכל אופן אין ספק, שגם האפוד-החושן גם האפוד-התרפים היו לבושים ותכשיטים לכהן ולא פסילים. אבל מכיון שבכמה מקראות נסמך פסל לאפוד, יש לשער, שהיו מקדשים, שבהם היו שמים את האפוד והתרפים על פסל ולא על הכהן, והיו מטילים את הגורל כאילו לפני הפסל.

26 אנו מוצאים, שאת האפוד היו גם חוגרים וגם נושאים. שמואל ודוד חוגרים אפודי בד (ש"א ד', יח; ש"ב ו', י), וכן נראה מתאור מעשה האפוד בס"כ, שהיו חוגרים אותו. אולם אפוד שמואל ודוד אינו תכשיר מנטי: אפוד זה חוגרים בשעת עבודת האלהים. האפוד המנטי כלל מלבד האפוד (הסינר הנחגר) גם חושן שבו היו האורים והתומים. (ושניהם יחד נקראו בקצור "אפוד"). על אפוד זה נופלת לשון נשיאה: או משום שהיו נוהגים לשאת את החושן עם הגורלות ביד על מנת לחברם אל האפוד בשעת השאיפה באלהים או משום שאת החושן עם הגורלות היה הכהן נושא על לבו (שם' כ"ח, כט—5). נשיאת אפוד אנו מוצאים רק בכהנים (ש"א ב', כח; י"ד נ ויה לפי השבעים; כ"ב, יח). מלשון זו אי אפשר להביא ראיה, שהאפוד היה פסל. וכן אין זה מוכח מש"א כ"א, י ("אחרי האפוד"), מאחר ששמושי-שון זה יתכן גם בכנר תלוי.

ה'תשנ"א. 4 - חתונה. 5. חתונה.

אופי הדרישה-באלהים הישראלית
 מדתה המיוחדת של הדרישה-באלהים הישראלית המבדילה בינה ובין
 המנטיקה האלילית היא: הדרישה-באלהים הישראלית אין לה
 שיטה של אותות קבועה ומנוסחת. כשם שהאמונה הישראלית
 לא גדלה „חכמת“ כשפים ולחשים כך לא גדלה „חכמת“ נחשים. האדם האלילי
 מסתכל בתופעות שונות של הטבע ומבקש למצוא בהן את רמזי הנסתרות
 והעתידות. הוא מגלה ביש מין לשון-חרטומים סודית, שהוא מתאמץ לפענחה.
 יש שהוא תופס אותה כלשון האלים המגלים לאדם נסתרות. אבל המנטיקה
 האלילית נוטה ביסודה ושרשה, כמו שביררנו למעלה, ליצירת „מדע“
 מנטי: יצירת שיטה של אותות, שעל פיהם אפשר להבחין, גם בלי גלוי
 אלהי, את דיוקנן של הנעלמות ושבבהם אפשר לראות את מראה העתידות
 כבמין אספקלריה מגית. הטופס העליון של שיטת-אותות כזו היא האס-
 טרולוגיה. שאיפתה האחרונה של המנטיקה האלילית היא לבוא בסוד
 האלהים, לעמוד על חכמת-האותות, שהאלהות עצמה זקוקה לה. אולם
 המנטיקה הישראלית אינה יודעת הסתכלות ב„אותות“ ואינה משתמשת
 בשיטה של כללים מנטיים קבועים ומנוסחים. השאיפה האידיאלית שלה
 היא: שאלה ישרה ותשובה ברורה של האלהות. היא אינה חפצה לגלות את
 סוד האלהים או את סתרי צפוני ההויה העל-אלהית אלא לשמוע
 את עצת האלהים ופקודתו. אין בה מיסוד „המדע“ המנטי האלילי, ששרשו
 האחרון היא האמונה בהויה על-אלהית. אין היא „חכמה“ אנושית-אלהית.
 היא שומרת אך ורק את פי אלהיה.

ולפיכך אתה מוצא, שהמנטיקה הישראלית יודעת רק אותות-עראי
 המשמשים הוראת שעה, אבל לא את האות הקבוע, המנטי-„הטבעי“. בודאי
 לא מקרה הוא, שכל האותות הנחשבים במקרא לאותות אלהים הם אותות
 עראי: אלהים עונה לאדם לפעמים על „אות“, שעשה לעצמו באותה שעה.
 מסוג זה הם האותות של עבד אברהם (בר' כ"ד, יב ואילך), של יונתן
 (ש"א י"ד, ט ואילך), וכן של גדעון¹ (שופ' ו', לו—מ; ז', ד—ז), של
 הקוסמים הפלשתים, לפי תפיסת המספר הישראלי (ש"א ו', ב—טז), ושל
 דוד (ש"ב ה', כג—כד). בשלשת האותות האחרונים אנו עומדים על גבול
 המנטיקה האלילית, שהרי גם המנטיקה האלילית מנחשת ע"פ המים, תנועת
 בעלי-החיים ואושת העצים. אולם דוקא כאן, כמו בפלא הישראלי העומד
 על גבול הכשוף האלילי, אנו רואים בבירור את ההבדל היסודי. גדעון בוחן
 את אנשיו במים, אבל — אלהים מצוה לבחון אותם וקובע לו את הסימן.
 איז זה אות „טבעי“, „מדעי“, קבוע לעולם, אלא מצות אלהים לאותה שעה.

גם מתוך הספור על מעשה הקוסמים הפלשתיים נכר, שהמספר חושב את עלית הפרות לבית שמש לאות, שנעשה לאותה שעה, כדי להציל את הארון וכדי לפאר את שם יהוה לעיני הגויים. וכן מסופר, שהאות, שניתן לדוד ("קול צעדה בראשי הבכאים"), נקבע לו אחרי ששאל ביהוה. גם האות הזה מדומה איפוא כאות עראי, כתשובה ישרה ומפורשת של האלהים.

אפינית היא השקפת המקרא על "אותות השמים". הנחש על פי אותות השמים, וממילא גם על פי כל התופעות הגדולות של הטבע, נחשב לענין אלילי (יר' י, ב). ובכל זאת יודע המקרא "אותות", שרצון האלהים מתגלה בהם. רעש הארץ ושאר פגעי הטבע מבשרים את זעם אלהים (עמ' ד', ו—יא ועוד). גשם בימי הקציר הוא סימן, שהעם חטא (ש"א י"ב, יז ואילך). לפני יום יהוה יתן אלהים מופתים בשמים ובארץ (יואל ג', ג—ד). אבל גם "אותות" אלה הם אותות-עראי ואינם ענין ל"חכמה" ול"מדע" של כהנים וחכמים, ולפיכך אינם נחש אלילי. ולא עוד אלא שהאל "מבאר" אותם בפי נביאיו, החוזים עליהם את חזונם.

והנה כשאנו בוחנים את משפט גורל-האורים, אנו רואים, שגם הוא צריך להחשב ביסודו כדרישה-באלהים על פי אותות-שעה. השואל באורים מציע את שאלתו לפני האלהים כמי שמתנה על אות ("אם... ואם..."), והרי הוא כאילו מבקש את מאת האלהים. ואף על פי שאמונת יהוה לא יצרה את הדרישה-באלהים על ידי גורל, לא מקרה הוא בכל זאת, שנאחזה דוקא במוסד זה ולא קלטה את שאר דרכי הנחש. דוקא הגורל, שהוא המלאכותי ביותר מכל מיני הנחש האמנותי, התאים לאידיאה שלה: שאילה באלהים ולא ב"טבע", עצת אלהים ולא חכמת "אותות". (להלן נראה תופעה כזאת גם בנחש ה"טבעי"). דוקא הגורל הוא אמצעי מנטי פשוט ביותר, עממי ביותר, ואין הוא תלוי ב"חכמה" של כהנים ורואים. נאמן הוא ביותר בידי הכהן השואל חגיגית באמצעות האפוד. אבל בעצם אופן השאילה אין שום מדע-סתרים. בערב היה כל אדם מקלקל בחצים דוגמת הקלקול בחצים שלפני הבל. המלהים באנית יונה מפילים בעצמם גורלות (יונה א', ז). הגורל הוא אמצעי-הכרעה עממי, שנשתמר עד היום הזה, עם שחדל להיות מוסד "מנטי". בגורל של משפט-האורים הישראלי לא היה בכל אופן משום דרישה בנסתרות בדרך האלילות. הוא נהפך למשפט אלהים בלבד.

יש צד שוה בהתפתחות אמונת הכשפים ובהתפתחות אמונת הנחש על רקע האידיאה הדתית הישראלית. הכשוף והנחש חדלו שניהם להיות

„מדע“ ו„חכמה“ העומדים על ידיעת מסתרי אל ועולם. החומר האלילי שנה את אפיו שנוי יסודי. סממניהם ואמצעיהם נהפכו סמלים לגלויי הרצון האלהי העליון. שניהם חדלו מהיות „שיטה“ קבועה, מסורת מגובשת, שנאצרה בה דעת חוקים וכחות טמירים ואפגי השמוש בהם בדרכים קבועים ללא תמורה ושנוי. אין מעשי-להטים קבועים ואין נהשי-אותות קבועים. הנטיה לעראי גברה על הקבע. הכל — בטוי רצון האלהים באותה שעה. אולם התמורה, שבאה בחומר האלילי בתחומה של המנטיקה, שונה היתה מזו, שבאה בחומר האלילי בתחום הכשוף. בתחום המנטיקה נתבטאה פעולתה של האידיאה הישראלית לא רק בבריאת יש חדש מן החומר האלילי הישן אלא — בעיקר — בבירור האמצעים המנטיים. האמונה הישראלית לא קבלה את כל או את רוב דרכי הנחש האמנותי האלילי (גם את אלה שיכלה לקבל) על מנת לשנות אותם לפי רוחה, אלא דחתה את רובם וקימה רק אחד: את גורל-האורים. אופי הנחש הזה נשתנה על רקע האידיאה החדשה. נחש הגורל היה בשרשו גם הוא נחש אלהי או על-אלהי: על ידי הגורל חקרו גם האלים עצמם את הנסתרות. האפוד והתרפים היו בודאי גם הם בראשיתם לבוש מגי של האלים, שהיו לובשים בשעה שהיו צופים בגורל העולם באמצעות „לוחות הגורל“, כלי שלטונם²⁷. אבל בישראל חדלו כל אלה להיות ענינים על-אלהיים. הם נעשו אמצעים לדעת את רצון האלהים, שהוא מגלה לאדם בחסדו. „לוחות הגורל“ העל-אלהיים נהפכו לחושן משפט אלהים. ועם זה גרמה האידיאה החדשה לכך, שכל ה„מדע“ המנטי נדחה והורגש כמעשה אליליות. האמונה הישראלית דחתה את הנחש ודאי לא מתוך הכרה עיונית-מושגית ברורה, שמדע-הנחשים סותר לרוחה. גרמה הרגשה אינטואיטיבית עמוקה, זו שטבעה את כל היצירה הישראלית בימי קדם במטבע אחד. ואולי פעל כאן גורם היסטורי נוסף. יש לשער, שבאותה התקופה, שבה חלה התמורה העמוקה ברוח העם עם נצנוץ האידיאה הדתית החדשה, עדיין קיים היה בישראל המנהג העברי-העתיק (שנשתמר גם בין שבטי ערב) לשאול באלהים במקדש רק באמצעות גורל. שאר דרכי הנחש האמנותי היו ענין לרואים-הכהנים. מפני זה נתיחד משפט גורל-האורים לכהן הישראלי. ואילו הרואה-הנביא הישראלי, שירש את מקומו של הרואה-הכהן העברי, הרגיש את עצמו עבד אלהים והיה מצפה לדברו בחלום ובמראה ולא היה רואה ב„אותות“ ו„נחשים“. המדע המנטי לא מצא לו מקום בישראל אחרי

המהפכה הדתית הגדולה. בחלוקת התפקידים בין הכהן והנביא בישראל בכל הדורות נתגבש מצב־דברים עתיק, שלא חל בו עוד שנוי במשך מאות בשנים. הנבואה היא שדחתה איפוא בעצם את המדע המנטי. זכר לו נשתמר אולי בדרישה באובות ובידעונים. הללו היו אולי יורשי המסורת של הרואים־הכהנים העתיקים, שרידים דלים של מעמד, שהועבר מן העולם. הם היו שואלים במתים ואולי גם ב„רוחות“ — גלגולי הרוחות של הכהנים הקדמונים²⁸. כל זה היה מחוץ לאמונת יהוה. אמונת יהוה לא גדלה מדע מנטי.

איסור הנחש, מכיון שאין דוגמא לו בעולם האלילי, מעיד גם הוא כשהוא לעצמו, שבאמונה המקראית נתגבשה פעולתה של אידיאה אינטואיטיבית מיוחדת במינה, אידיאה לא־הגויה, שפעלה במעמקי נפשה של אומה ובקשה לה לבוש וסמל. „יהוה אחד“ — זוהי תורת־היחוד המנוסחת השולטת במקרא. בעבודת פסילים, בדרישה אל המתים יש סתירה לתורת־יחוד זאת. ביסוד־הכפיה שבכשוף אפשר למצוא פגם בכבוד האל האחד והעליון. אבל מפני מה נאסר הנחש — הנחש כשהוא לעצמו, לא בתור דרישה באלים? סתירה פורמלית ליחוד אין בו. אבל הנפש המקראית חשה בו את ה„שאור“ האלילי, את היותו מושרש ב„מדע“ האלילי העל־אלהי, את היותו סותר להרגש ת־העולם שלה.

אולם עוד יותר מאלפת העובדה, שבישראל לא היה מעולם נח־ש־יהוה. נאסר במקרא נחש אלילי, שבדאי מצוי היה בקצות ההמון הנבער בישראל (כמו שהוא מצוי גם בהמוני העמים המונותאיסטיים עד היום הזה) והיה פרי השפעה אלילית־חיצונית שטחית. אבל נח־ש־יהוה לא נאסר כלל! ואף לא נזכר ולא נרמז הדבר, שהיו בישראל אנשים, שדרשו ביהוה על ידי נחש. לא נזכר ולא נרמז הדבר, שהיה מדע־נחשים ישראלי לאומי, ושהיה מעמד של מנחשים ישראליים, שהודיעו דבר יהוה בנחש. בכל תקופת ה„אלילות“ לא נולד בישראל מדע כזה. רק השבלונה עורה את עיני החוקרים וגרמה, שלא ירגישו בעדות ברורה זו הנובעת מכל מה שהמקרא אומר על הנחש. מעדות זו נמצאנו למדים ללא כל ספק, שהאמונה הישראלית היתה מושרשת באידיאה תרבותית־לאומית, שפעלה בנפש אומה ועצבה את תרבותה וחייה למעמקהם. אם לא היה נח־שיהוה בישראל, אין זה יכול להיות אלא מפני שתרבותו הלאומית כולה, תרבות עם ישראל, היתה לא־אלילית, מושרשת בהרגש־עולם לא־אלילית.

המדע המנטלי האלילי מושרש היה באידיאה של האל המנחש; באידיאה של הערך העל-אלהי, המגיי-הנצחי, של אותות הנחש. באמונת העם הישראלי לא היה מקום לאידיאה של נחש-אלהים, ולפיכך לא גדלה מדע-נחשים.

5. החלום והנבואה

חלום-החידה והחלום הנבואי

מכל דרכי הנחש של ה"רואה" העברי-העתיק (מן התקופה שלפני צמיחת אמונת יתוה) קבלה אמונת-יהוה רק את החלום ואת הנבואה, או יותר נכון: את הנבואה, ובתור סניף לה — את החלום. את האמונה הרווחת בכל העולם, שלחלום יש ערך נבואי, אנו מוצאים גם במקרא. המקרא מאמין, שאלהים מתגלה ושולח דברו לאדם בחלום, ואמונה זו היא אחד מיסודות הנבואה (במ' י"ב, ו; דב' י"ג, ב, ד, ו; יר' ל"א, כה; יואל ג', א; זכ' א', ח; איוב ד', יב ואילך; ל"ג, טו ואילך ועוד)¹. וכן נראה, שבימי קדם היתה קיימת בישראל מנבאה של חלומות (ש"א כ"ה, ו, טו). אולם התגלות האלהות לאדם בחלום תצויר בשני אפנים: בחלום החידה ובחלום הנבואי. בחלום החידה האדם רואה מראות (תמונות או פעולות) המשמשים סמלים ושיש בהם כוונה נסתרת. בחלום הנבואי האלהות מתגלה לאדם ומדברת אליו את דבריה בפירוש ובלי סמל². חלום-החידה טעון פתרון. החלום הנבואי אינו טעון פתרון. את שני סוגי החלום האלה אנו מוצאים גם בעמים גם בישראל. המקרא מודה, לכאורה, בשניהם. אולם חלום הנבואה הוא המתאים לרוח הדרישה-באלהים הישראלית, מאחר שבו האלהות מגלה דברה לאדם באופן ישר. לא כן חלום החידה. כי החלום הזה כרוך גם הוא, כנחש האלילי בכלל, ב"אותות", בלשון מראות ורמזים, שהבנתה דורשת "חכמה". כבר ראינו, שלפי עיקר התפיסה האלילית החלום משקף במראותיו את העתידות ואת הנסתרות. בחלום מתגלה כח מכחות הנפש לראות נעלמות. פתרון-החלומות הוא חלק מן

1 ועם זה קיימת גם הדעה, שהחלומות הם הבאים ומראות הלב (עיון קה' ה/ ב, ה, השוה איוב ז', יד). וכן טוען ירמיה, שיש להבחין בין החלום ובין דבר האלהים (יר' כ"ג, כח—כ"ט; השוה כ"ו, ט; כ"ט, ח).

2 חלומות כאלה נזכרו פעמים רבות: החלומות יעקב (בר' כ"ה, יב—טו; ל"א, יא—יג; מ"ו, ב ואילך), חלום שלמה (מל"א ג', ה—טו), דבר אלהים בחלום לאבימלך (בר' כ', ג—ח), חלום (שם ל"א, כה, כט), לבלעם (במ' כ"ב, ח—יג, יט—כ), אולי גם לגדעון (שופ' ו', כה). מסוג זה הוא גם חלום הנוד (ס' הנוד הכושי י"ג, ז—ט"ו, ד).

החכמה האלילית. האמונה האלילית בערכו המנטלי של החלום אינה קשורה קשר הכרחי באמונת האלים, אף על פי שהיא מעורבת בה. ביסודה היא מגית.

והנה מפליא הדבר, שלמרות האמונה בערכו הנבואי של חלום-החידה, לא יכולה חכמת החלומות להתפתח בישראל. התקופה המקראית מרגישה, שחכמת החלומות אינה ישראלית, שהיא ביסודה נחלת העמים האליליים. דבר זה אין המקרא מביע בפירוש. אבל מעיד הוא על זה עדות לפי תומו, לא ישרה, שאין להטיל בה ספק.

אין אנו מוצאים שום זכר לדבר, שהיו בישראל פותרי חלומות מומחים ושקיימת היתה ספרות של פתרון-חלומות, מעין זו שאנו מוצאים בבבל. בין הרואים ואנשי האלהים הישראלים לא נזכר אף פותר חלומות אחד. בכל הספורים הרבים על דבר אנשי האלהים בישראל לא נזכר אף מקרה אחד של פתרון חלום לאיש מן העם או למלך. חכמת שלמה רבה, „מחכמת כל בני קדם ומכל חכמת מצרים“ (מל"א ה', י), אבל חכם הוא לעשות משפט (ג', כח) ולדבר במשל ושרי „על העצים — על הבהמה ועל העוף“ וגו' (ה', יב—יג) וגם לפתור חידות (י', א—ג), ואילו בינה בחלומות לא נזכרה בו. אדרבה, שלמה רואה חלום „ישראלית“: בגבעון נראה אליו יהוה בחלום ודבר עמו (ג', ה—ט). רק שני פותרי חלומות עברים יודע המקרא: יוסף ודניאל. אולם אפיני הדבר, ששני אלה מופיעים בהצרות מלכיים: יוסף פותר חלומות פרעה ושריו, ודניאל — חלומות נבוכדנצר. ולא עוד אלא שאחד מופיע במצרים, ארץ החרטומים, ואחד בבבל, ארץ ה„כשדים“. האגדה המקראית לא עשתה דבר זה מתוך כוונה, כמובן. היא מאמינה, שחלומות פרעה ונבוכדנצר הם מהאלהים (בר' מ"א, כה; דנ' ב', כח; מה; ד', כא ואילך). ולא עוד אלא שהיא מספרת גם על חלומות-חידות, שחלם יוסף עצמו ושנתקיימו גם הם (בר' ל"ז, א—יא, השהה מ"ב, ט). מזה אנו למדים, שיש כאן לפנינו אגדה סחה לפי תומה. יוסף, שעלה למלכות במצרים בגלל חכמתו בפתרון-חלומות, חלם גם הוא חלומות על עתידו. האגדה המקראית מחברת איפוא לפי תומה את פתרון החלומות עם מצרים ובבל וקובעת את פותרי החלומות העברים בין חרטומי מצרים ואשפי בבל. מצויינת בבחינה זו היא גם אגדת גדעון. גדעון מופיע כחווה חזיונות (שופ' ו', יא—כד) וכרואה באותות-עראי (שם, לו—מ; ז', ד—ז) וגם כשומע דבר אלהים, כנראה, בחלום הלילה (ו', כה—כו). אבל יהוה מבשר לו את נצחונו על מדין גם בחלום-חידה. אולם — לא גדעון עצמו רואה חלום-חידה זה, אלא איש ממתנה מדין:

„את מספר החלום ואת שברו“ שומע גדעון במחנה האויב (ז', ט-ו). בספור זה מופיעים מדין וכל „בני קדם“ (ו', ג; ז', יב), ש„חכמתם“ נזכרת כמה פעמים במקרא. (גם בלעם הקוסם מופיע על רקע זה: במ' כ"ב, ד; ז; ל"א, ח). חכמת פתרון החלומות נזכרת איפוא גם פה כחכמת העמים האיליים. מכל זה נמצאנו למדים, שחכמת פתרון החלומות, אף על פי שלא נחשבה לאסורה ככשוף וכנחש, לא שגשגה על קרקע אמונת יהוה. לחלום הנבואי ולחלום-החידה שורש אחד, שניהם עולים ממראות הנפש. אין פלא, שהמקרא, מכיון שהודה בערך המנטי של החלום, לא הבחין בפירוש בין סוג לסוג. אולם דוקא מפני זה מאלף הדבר, שאמונת יהוה מבחינה ביניהם בכל זאת בחוש אינטואיטיבי עמוק, מבלי שקבעה כאן איסור ומבלי שכללה סוג מסוגי החלום בכלל קסם. גם חלום החידה הוא מהאלהים. אבל עד כמה שהוא כרוך בחכמת „אותות“ ומראות מתקרב הוא לנחש האילי. גם פתרון החלומות יכול להתפס, כאמור, כחכמה מגית, לא־אלהית, ועד כמה שהוא „חכמה“ יכול גם הוא לשקף את האידיאה על־דבר פלוג הישות האלהית וצמצום שלטונה. האלילות תפסה את פתרון החלומות כחכמת־אֵלִים (נינסון, גילגמש, נינה, פרומיתיאוס, הֶלֶה וכו') היכולה לחשוף מסבכי רמזי החלום את רזי ההויה. ואת החלום עצמו תפסה כבבואת ההויה העל־אלהית או כרמז רוח או אל המחלים חלומות או כפרי חוש מנטי מיוחד של הנפש. בכל אלה התבטא פלוג־הרשויות של האלילות. אמונת יהוה, שכוונה את לב האדם כלפי האל האחד הקובע גורל כל יש והמודיע את רצונו לאדם, לא היתה נוחה גם לחכמת־אותות זו, כאילו חשה בה סכנה אלילית. היא נסתה אל חלום־הנבואה המגלה את רצון האל בדרך ישרה, בלי זיקה ל„חכמה“, כמו שנסתה בתחום המנטיקה האמנותית דוקא אל הגורל. כי בחלום־הנבואה תלות האדם באלהות וברצונה מתבטאה באופן ברור, באין מקום לגאות־חכמה אלילית־מגית. ואף על פי שלא דחתה גם את חלום־החידה, לא יכלה חכמת החלומות לשגשג על קרקעה. ולפיכך אתה מוצא, שהמקרא, עם הודאתו בערך המנטי של חלום־החידה, שואף שאיפה אינטואיטיבית להבליעו בנבואה. והיינו: המקרא שואף לתפוס את פתרון־החלומות גופו כגלוי אלהים, כנבואה, ולהפוך על ידי זה את חלום־החידה עצמו לחלום נבואי המביע באופן ישר את דבר אלהים. בשאיפה זו אין שיטה והכרה ברורה, אבל דוקא משום כך התופעה מאלפת ביותר.

משני פיתרי החלומות העברים רק יוסף הוא חכם בלבד, אבל דניאל הוא גם חכם וגם נביא. אולם גם בנוגע ליוסף מטעים המספר, שלא

לא היתה איפוא בישראל לא חכמת כשפים ולא חכמת נחשים ולא חכמת חלומות. אפילו לא חכמת חלומות, אף על פי שהחכמה לפתור חלום נחשבה למתנת אלהים. הנטיה האחת המתגלה בכל הרשויות האלה אינה יכולה בשום פנים להיות מקרית. התופעות האלה היו אפשריות רק על בסיס הרגש-עולם עממית, שבקשה ומצאה לה מבע בכל גלום דק מן הדק של היצירה התרבותית.

התנבאות ונבואה

הנבואה הישראלית בגלויה העליון, היינו: הנבואה השליחית, היא, כמו שנראה להלן, חטיבה יחידה ומיוחדת בעולם, גבוש מקורי של התרבות הישראלית. אבל גם הנבואה הישראלית לא נוצרה יש מאין. גם בה עלה „חומר“ אלילי עתיק, שנברא בריאה חדשה בכחה של האידאה הישראלית. גם הנבואה מושרשת בתרבות שבטי ישראל בתקופת האלילות שלפני צמיחת אמונת יהוה ובאותן התרבויות האליליות, שמהן נהנתה תרבות זו. הנבואה שייכת לתחום התופעות המנטיות. גם הנבואה הישראלית, ואף בגלויה העליון, היתה מוסד מנטי, לפחות — ברובד-היסוד. ולפיכך מושרשת היא במנטיקה האלילית האינטואיטיבית, ב„התנבאות“ האלילית. הנביא יודע נסתרות, הוא „רואה“. הנביא הוא גם „איש הרוח“, מדבר מתוך „אכסטזה“. גם הראיה וגם הנבואה האכסטטית הן מתופעות ההתנבאות האלילית. יש בין הנבואה הישראלית בתור מוסד מנטי (רק על זה אנו דנים כאן; על הנבואה השליחית עיין להלן: „הנבואה וראשית האמונה הישראלית“) ובין ההתנבאות האלילית שתוף בשרשים פסיכולוגיים וגם שתוף במטבע וסגנון היסטורי. אבל במקום שאתה מוצא שתוף של חומר וסגנון אתה מוצא הבדל יסודי ותהומי.

שאלת ראשיתה ומקורה של הנבואה וכן שאלת התפתחותה לתקופותיה הן פרשה היסטורית בפני עצמה. מה היה היחס בין ה„רואה“ ובין ה„נביא“? היש להבחין בין תקופת ה„ראיה“ ובין תקופת ה„נבואה“? היש לראות את הנבואה כמושרשת בהתנבאות הכנענית, כמו שסוברים רבים? על השאלות האלה נעמוד להלן (בפרק הב'ל) כאן נעמוד רק על ההשוואה המהותית. יש בין אנשי האלהים הישראליים „רואים“, שאין בהם מסימני הנביא האכסטטי. יש ביניהם אנשי-רוח אכסטטיים. יש גם רשמי השפעה של ההתנבאות הכנענית. כיצד תופסת ומעריכה האמונה הישראלית את התופעות האלה? וביחוד — כיצד היא תופסת ומעריכה את התופעות האכסטטיות?

הנבואה הישראלית מעורה, כהתנבאות האלילית, בתופעות בלתי־רגילות, לא גורמליות, של חיי הנפש. היא כרוכה במתח מיוחד של הכחות הנפשיים, בסגולה לחזות חזיונות ולראות מראות יום ומראות לילה, באכסטזה, בשגיון־שגעון „מנטי“ במובנו של אפלטון, וגם במחלות־נפש מסוימות ובגלוייהן הגופניים.

אנו מוצאים זכר לדבר, שבישראל קיימת היתה בזמן ידוע התנבאות המונית, „דיוניסית“. שבעים איש מזקני ישראל עומדים מסביב לאהל בשעה שאלהים מדבר עם משה, ה„רוח“ אותות אותם, והם „מתנבאים“ יחד (במ' י"א, טז—טז). בתקופת שמואל אנו מוצאים בישראל תנועה של אכסטזה המונית. בגבעה יש „חבל נביאים“, ולפניהם נבל ותף וחליל וכנור, והמה מתנבאים. התנועה מדבקת. שאל נפגש בנביאים אלה וגם עליו צולחת רוח אלהים, והוא „מתנבא“ בתוכם (ש"א י', ה—ג). ברמה יש „להקת נביאים“, ושמואל עומד נצב עליהם. מלאכי שאל הבאים לרמה נדבקים ומתנבאים גם הם. גם שאל עצמו נדבק, והוא פושט את בגדיו, נופל ערום ומתנבא (שם י"ט, יט—כד). התנועה היא איפוא תנועה אכסטטית־המונית טפוסית. הרוח שורה על המתנבאים בהשפעת מנגינות כלי זמר. ההתנבאות מדבקת. המתנבאים פושטים בגדיהם ונופלים מתוך התלהבות והתהוללות קדושה.

ולא זו בלבד אלא שבתיאורי הנבואה הישראלית בכל הזמנים אנו מוצאים את סימניו המובהקים של השגיון האכסטטי כפי שהוא מתגלה גם בהתנבאות האלילית. מתח פנימי בלתי־רגיל מוציא את הנביא ממצב־נפשו הנורמלי, משקיע אותו בנבכי חזיונות מוגברות, מפעיל את רוחו ואת גופו הפעלה מוגברת, לא־נורמלית. הנביא, שהרוח תקף אותו, מרגיש את עצמו נפעל על ידי כח חיצוני מכריח — „יד יהוה“ (מל"א י"ח, מו; מל"ב ג', טו; יש' ח', יא; יר' ט"ו, יז; יחז' א', ג; ג', יד, כב; ח', א; ל"ג, כב; ל"ה, א; מ', א). במצב זה יש שהוא רץ ריצה בלתי־נורמלית (מל"א י"ח, מו; השוה שם, יב; מל"ב ב', טז), יושב בדד, מלא „זעם“ (יר' ט"ו, יז), נופל על פניו (במ' כ"ד, ד, טז; יחז' א', כח; ג', כג; ט', ח; י"א, יג; מ"ג, ג; מ"ד, ד; דנ' ח', יז—יח; י"ט). האכסטזה מביאה לפעמים את הנביא לידי שתוק וא־למות (יחז' ג', כז—כז; כ"ד, כז; ל"ג, כב; דנ' י', טו). חרדה ו„תרדמה“ נופלת עליו (דנ' ח', יז—יח; י"ז, ז, ט; השוה בר' ט"ו, יב), מראה פניו משתנה, מכאובים תוקפים אותו, כחו לא יעמוד בו, ונשמה לא תשאר בקרבו (דנ' י', ח, טז—יז), קול רעש עולה באזניו (יחז' א', כד—כה; ט', א; י', ה; דנ' י', ו), הוא מרגיש את עצמו נשא ברוח ועובר ממקום

למקום (יחז' ג', יב, יד; ח', ג; י"א, א, כד; ל"ז, א; מ"ג, ה), ואחרי ההתקפה האכסטטית הוא חולה ונדהם (דנ' ח, כו)⁴.

מלבד זה אנו מוצאים, שהמלה „התנבא“ פירושה גם התהולל והשתגע (ש"א י"ח, י; יר' כ"ט, כו). בפני העם נקראו הנביאים גם בשם משוגעים (מל"ב ט', יא; הושע ט', ז; יר' כ"ט, כו) או אוילים (הושע ט', ז). את שאול ה„נביא“ (ש"א י', יא—יב; י"ט, כד) היה רוח שגעון תוקף לפרקים (שם ט"ז, יד—כג; י"ח, י—יא). הנביאים, ואפילו גדולי הנביאים, נוהגים מנהגים משונים, שיש בהם גון ל„שגעון“. אליהו רץ לפני מרכבת אחאב (מל"א י"ח, מו), הנער הנביא המושח את יהוא פותח את הדלת ובורח מיד כ„משגע“ (מל"ב ט', ד, י—א). יש שהנביא מכה ופוצע את חברו „בדבר יהוה“ (מל"א כ', לה—לז; השוה זכ' י"ג, ו), יש שהוא הולך ערום ויחף (יש' כ', ב ואילך), שם על ראשו קרני ברזל (מל"א כ"ב, יא) או מוסרות ומוטות עץ או ברזל על צוארו (יר' כ"ז; ב; כ"ח, י—ג), אָפֵר על פניו (מל"א כ', לח—מא). השוה ביחוד מעשיהם המשונים של הושע (א', ב; ג', א—ג) ויחזקאל (ד'; ה', א—ד; י"ב, ג—ז; כ"ד, טז—כג). הנביא מגדל שער, חוגר אזור עור (מל"ב א', ח), לובש שק (יש' כ', ב) או אדרת שער (זכ' י"ג, ד), שלא כדרך הבריות.

אולם למרות הדמיון והקרבה האלה יש בין הנבואה הישראלית ובין ההתנבאות האלילית הבדל יסודי בבחינת התפיסה המהותית, האידיאוגית.

מדתה המובהקת של ההתנבאות האלילית לכל סוגיה היא, שהיא מדומה כנובעת ממקור כח מנטלי מיוחד: מסגולה נפשית או מחוש נבואי טבעי או נקבה, מחומר מנביא, מרוח מנביא, שפע רוח-נביא או אל נביא. לא כן הנבואה הישראלית. הנבואה הישראלית אינה מדומה כנובעת ממקור כח מנטלי מיוחד, אנושי או אלהי. אין היא מושרשת לא בכשרון מתמיד טבעי של הנפש ולא בכחו של חומר מנביא. ולא עוד אלא שאין היא נובעת גם ממקור רוח-נבואה מיוחדת. אין האמונה הישראלית יודעת

4 תאורים כאלה מצויים לרוב גם בספרות האפוקליפטית החיצונית. נפילת אפים: ס' חנוך הכושי י"ד, יד; ס', ג; ס"ה, ד; ע"א, ב, יא; עזרא הרביעי י"ב, ה ועוד. שנוי זיו הפנים: ס' חנוך הכושי ל"ט, יד. הורעזות נפשית של החוזה בכ"ט: ס' חנוך הכושי י"ד, ט, יג, יד, כד; ע"א, יא. עזרא הרביעי ה', יד; י', כו, פ; י"ב, ג, ה; י"ג, יג ועוד. דאית כרוח: ס' חנוך הכושי י"ד, ח; ל"ט, ג. והשוה

לזה מתאים הדבר, שהנבואה אינה נחשבת על סוגי החכמה. הנביא, כאיש האלהים הישראלי בכלל, אינו „חכם“.⁷ מדתו הנבואית אינה קבועה קבע טבעי בנפשו. רוח הנבואה אינה בו אלא עליו. היא שפוע השופע עליו מן החוץ והיכול להפסק בכל רגע, כמו שנראה להלן. כל שכן שאין האמונה הישראלית תולה את הנבואה בחומר מנביא או אף באיזו פעולה „דיוניסית“ (רקוד, התגודדות, נגון וכו').

אין אנו מוצאים, שהנבואה הישראלית השתמשה בזמן מן הזמנים דרך קבע בחמרים מגרים ומביאים לידי אכסטזה: בייך, במים, באדים וכו', כמו שאנו מוצאים בהתנבאות האלילית. המתנבאים בימי שמואל משתמשים בנבל ותוף וחליל וכנור (ש"א י', ה). אבל תנועת-התנבאות זו היא, קודם כל, תנועה פולחנית בלבד בלי כל ערך מנטי, כמו שנראה להלן. מלבד זה לא נזכר אף כאן שמוש באיזה חומר משכר. כמו כן לא נזכר רקוד. הרקוד לשם התנבאות נחשב למשפט נביאי הבעל (מל"א י"ח, כו, כח). המתנבאים בימי משה אינם משתמשים בשום אמצעי חיצוני: הם מתנבאים רק על ידי מגע „הרוח“. ואילו בספורים על הנביאים לא נזכר שום שמוש באמצעים חיצוניים, אפילו לא במוסיקה, אף על פי שיחסו לה כח של פעולה על „הרוח“ (ש"א ט"ו, יד—כג; י"ח, י) ואף על פי שקרובה היא בשרשה ליסוד השירה שבנבואה. רק באלישע נזכר פעם אחת, שהשתמש בנגון לשם השראת רוח נבואה (מל"א ג', טו).⁸ ספור בודד זה מעיד, שסופרי המקרא לא העלימו כאן שום דבר. היחס אל ההתנבאות ההמונית ואמצעיה, השם „נביאים“ הנתן לנביאי הבעל ולנביאים האליליים בכלל (יר' כ"ז, ט) מעידים על השקפה עממית-תמימה בעינינו אלה. יש לשער, שלמעשה היה איזה קשר בין השיר והנגון ובין הנבואה. שהרי השיר הוא צורתה המובהקת של הנבואה. אלא שהנבואה הישראלית לא היתה קשורה קשר של קבע ל„אמצעים“. היא נבעה מתוך אידיאה מיוחדת במינה, ולא הרגישה את עצמה זקוקה לאמצעים מנביאים. מכל מקום אין במקרא כל זכר לאידיאה על הכח המנביא של איזה חומר או של איזה נימוס פולחני או מגי.⁹

הוא. שמואל המת נבא לשאול עתירות (ש"א כ"ה, כט), סבלי שנרמז נלוו אליהם. אולי יש גם בכנויו של בלעם „אשר מחזה שרי יחזה, נפל וגלוו עינים“ (במ' כ"ה, ד, טז) רמז לפסיכה ההיא של הנבואה. אבל מכל מקום אין כאן אלא שרידים. 7 עיין למעלה, ע' 479 ואילך.

8 יחזקאל הוא „יפה קול ומטב ננו“ (ע"ג, לב). אבל ננינתו היא פרי רוח הנבואה ולא גרם לה.

9 הצום, שנזכר אצל נבואים מאוחרים (דנ' ט', נ ואילך; עזרא הרביעי ה'

אולם מאלפת ביותר היא השקפת המקרא על רוח הנבואה. המקרא חושב את רוח הנבואה, הבא מאלהים, לגורם מנביא, ובכל זאת אינו חושב אף את שפעה הרוח כמקורה העצמי של הנבואה. דעה מוסכמת מאז ומקובלת על הכל היא, שהנבואה היא אינספירציה, הרוח, שהנביא הוא מלא רוח. אבל על צד האמת אין זה אלא תרגום יוני משובש לענין ישראל-מקראי. האינספירציה, התמלאות האדם ברוח אלהי, אינה אלא צורתו הנמצאה של האנתוניאזמוס, של הדבקות הדיוניסית-הדלפית באלהות, של כניסת האל בגוף האדם. טופסה האילי המובהק של האינספירציה היא הנבואה בסגנונה האפוליני-הדלפי: אפולון נכנס בגוף הנביאה ומדבר מתוכה. האמונה המקראית אינה יודעת נבואה בסגנון דלפי. אין רוח-הנבואה מדברת מתוך הנביא. ולא זו בלבד אלא שלפי השקפת המקרא אין לראות את פעולת הרוח בכלל כמקור ראשון של הנבואה. הרוח מכשירה את הנביא לקבל את הנבואה ולחביע אותה. היא תופעת-לואי של הנבואה. אבל הנבואה אינה נוצרת מתוך פעולתה. אין לנבואה מקור „דיוניסי“, אין היא נובעת מן ההתלהבות ה„דיוניסית“. הנבואה הישראלית היא לא דלפית ולא דיוניסית. יסודה המהותי הוא הדבור האלהי. לא דבור הנביא אלא — דבור האל אל הנביא. בחויה היסודית של הנבואה הנביא הוא, לפי האידיאה, נפרד ממקור הנבואה. מלבד זה הוא נפעל בלבד ולא פועל. הפועל הוא אך ורק האל.

דבר האלהים ורוח הקודש

אין אנו מוצאים במקרא את האמונה האלילית הרווחת, שהיתה גם אחד מגופי הדת הבבלית, ב„דבוק“: ברוח הנכנס בגופו של אדם והגורם לו מחלה. מתוך הספורים על שאול אנו למדים, אמנם, שאת מחלות-הנפש חשבו לפעולת רוח רעה. אבל גם כאן אין אנו מוצאים את האמונה, שהרוח הרעה נכנסת לתוך גוף האדם. רוח-אלהים רעה היתה על שאול (או „אל שאול“), צלחה עליו, בעתה אותה, וכשהיה דוד מנגן לפניה, היתה הרוח הרעה „סרה מעליו“ (ש״א ט״ז, יד-טז, כג; י״, יח), אבל אין רמז, שהרוח היתה בתוכו.

על אחת כמה וכמה שאין אנו מוצאים ציור כזה ביהס לרוח הנבואה.

כ ואילך ועוד), אינו מדומה כסגוף, שכח בו להנביא, אלא הוא קשור בתפלה ובבקשת חסד התשובה האלהית.

כי קודם כל יש לשים לב לכך, שרוח הנבואה (כמו „רוח האלהים“ או „רוח הקודש“ בכלל) אינה מדומה במקרא כהויה אישית עומדת בפני עצמה, דוגמת המלאכים, אלא כשפע השופע מאלהים ופועל בנביא. כל שכן שאין רוחות־נבואה מיוחדות לכל נביא ונביא, דוגמת רוחות־הנבואה של הכהנים הערבים. ברוח־הנבואה נופל רבוי של כמות ואיכות, של מעלה ודרגה, ולעומת זה אין בה לא אחדות של אישיות ולא רבוי של אישים. רוח הנבואה יכולה להאצל ולעבור על ידי מגע מאיש לאיש. היא דבקה אפילו באדרת הנביא, ומגע האדרת משרה על האדם ממנה (מל"א י"ט, יט—כא). היא עוברת על ידי סמיכת ידים (במ' כ"ח, י—כה; דב' ל"ד, ט; היא מקבילה כאן ל„הוד“: במ' כ"ח, כ). היא נאצלת גם על ידי קרבת־מקום (במ' י"א, יז, כה; ש"א י', ה ואילך; י"ט, כ ואילך). בתור שפע היא יכולה לנוח בבת אחת על אנשים רבים: על משה ועל שבעים הזקנים מחוץ למחנה ועל אלדד ומידד במחנה (במ' י"א, יז, כה, כז), על להקות הנביאים והקרבים אליהם (ש"א, י', ה ואילך; י"ט, כ ואילך), על כל עם ישראל (במ' י"א, כט; השוה יש' מ"ד, ג; נ"ט, כא; יחז' ל"ט, כט; חגי ב', ה) או גם „על כל בשר“ (יואל ג', א—ב). על התפשטות השפע הזה נופלת לשון אצילות (במ' י"א, יז, כה), שפיכה ויציקה (יואל ג', א—ב; השוה יש' מ"ד, ג, וכן השוה הושע ה', ד; יש' י"ט, יד). ומכיון שהיא מדומה כמין כה, נופל בה גם רבוי של איכות וחזקה (מל"ב ב', ט). דומה רוח הנבואה בבחינה זו לרוח החכמה, שגם היא מדומה ככה, שיש בו רבוי של מעלות. רוח הנבואה נקראת בהרבה מקומות „יד יהוה“ (מל"א י"ח, מו; מל"ב ג', טו; יש' ח', יא; יר' ט"ו, יז; יחז' א', ג; ג', יד, כב; ח', א; ל"ג, כב; ל"ז, א; מ', א) — לסמל את אפיה הבלתי אישי ואת היותה שפֿע־כח¹⁰.

דבר זה נמצאנו למדים גם מתפקידם של המלאכים בנבואה. המלאכים ממלאים בנבואה תפקיד חשוב. הם מופיעים בדבר אלהים. בזמן מאוחר הם הם המתוכים בין האלהים ובין הנביא. אבל למלאכים, המדומים במקרא כמצויים אישיים (בני אלהים, בני אלים וכו'), אין המקרא מיחס בשום מקום תפקיד מעין זה, שהוא מיחס לרוח הנבואה או לרוח האלהים

10 עזרא שותה אפילו „כוס“ של רוח הקודש (כרמות מי אש): עזרא הרביעי י"ד, זח ואילך. — רק במל"א כ"ב, כא מדובר על הרוח כעל הויה מלאכית־אישית. אבל אין כאן אלא ספול פיוטי. ואמנם, הרוח הוא רוח שקר בפי הנביאים, ולא בקרבם: הוא הכח הנורם להם לדבר שקר, וגם כאן הוא פועל בבת אחת בפי כ' נביאי אחאב (כב—כג), למרות טענתו של צדקיהו (כד).

בכלל. המלאך מופיע לנביא או מדבר עמו, אבל אין הוא נח או צולח עליו או „לובש“ אותו או שוכן בקרבו, מעין מה שמצינו ברוח האלהים (עיין למטה). רוח האלהים אופפת את האדם או פועלת בקרבו. אבל המלאך (וכל שכן האל) מדומה תמיד כנפרד מן האדם, כפועל עליו פעולת אישיות על זולתה¹¹. תתכן איפוא, לפי ציורי המקרא, השפעת מצוי אלהי על האדם דרך שפע־אצילות, אבל לא יתכן „דבוק“ של מצוי אלהי בגוף אדם או זוג נפש אדם במצוי אלהי, כמו שמדמה לה האלילות. רוח הנבואה היא רק פעולה אלהית אבל לא ישות אלהית. זכר להשקפה האלילית אנו מוצאים רק ביחס לרוחות טומאה: בציור על דבר הידעוני שבתוך האיש או האשה (ויק' כ, כז). בתקופה מאוחרת אנו מוצאים גם בישראל את האמונה, שהשדים עשויים להכנס בגופו של אדם ולגרום לו מחלה. אבל ביחס למצויים אלהיים אין אנו מוצאים דמיון כזה גם בזמן מאוחר¹².

אולם מצויין הדבר, שגם את שפע רוח הנבואה אין המקרא מדמה כפועל מתוך הנביא.

התאור השולט במקרא לאופן פעולתה של רוח האלהים המביאה לידי נבואה או לידי מעין־נבואה (התנבאות וכיוצא בזה) הוא זה של פעולה הבאה מן החוץ. הרוח היא על הנביא או המתנבא, יורדת ונחה עליו, צולחת עליו או אליו וכיוצא בזה¹³. בבחינה זו יש

11 במקום שה„רוח“ יש לו „תמונה“ הוא חוֹלֵף על פני האדם, עומד לנגד עיניו ומדבר אליו (איוב ד', טו—טז).

12 באיוב ב', ז השטן מכה את איוב בשחין, אבל הוא פועל מן החוץ. לפי ס' היוב־לוֹת י', א ואיך הרוחות הרעות גורמות לַמַּחֲלוֹת, אבל גם הן פועלות מבחוץ. לעומת זה אנו למדים מן הספורים שב„ברית החדשה“, שהאמונה ב„דבוק“ היתה רווחת בימים ההם בין היהודים: ישו ותלמידיו מנרשים שדים מגופות החולים. אמונה זו קיימת בין היהודים גם ברדות מאוהרים. אבל ביחס למצויים אלהיים אין אמונה כזו. באונגליון אנו מוצאים את האמונה, שאֱלִיָּהוּ או ירמיהו או „בן האדם“ השמימי יכולים להופיע ברמות אדם או להתגלגל בלִּדּוֹר אשה (עיין מתאי ט"ז, יג; מרקוס ט' יא—יג, השוה מתאי י"א, ב—טו; לוקס ז', יח—לה; ועיין מתאי ט"ז, יג—יד והמקבילות; ע"ד „בן האדם“ עיין ספרי „גולה ונכר“ כרך א', ע' 364 ואילך). אבל אין אנו מוצאים אמונה „דבוק“ ביחס אליהם.

13 היה על (אל), נוח על: במ' י"א, יו, כה, כז, כט; שופ' י"א, כט; ש"א ט"ז, יד, טז, כג; י"ט, ט, כ, כג; מל"ב ב', טו; יש' מ"ב, א; ס"א, א; השוה שם י"א, ב. נפול על: יחז' י"א, ה. צלוח על (אל): שופ' י"ד, ג; יט: ט"ו, יד; ש"א י', ג; י; י"א, ו; ט"ו, יג; י"ה, י. שפור, יצוק על: יואל ג', א—ב; יש' מ"ה, ג. השוה ס' חנור הכושי צ"א, א.

הבדל יסודי בין רוח הנבואה ובין רוח החיים ורוח החכמה. בה בשעה שהללו מדומים כשוכנים בתוך האדם וכדבקים בו דבקות מתמדת¹⁴, מדומה רוח אלהים (או „רוח הקודש“) בעיקר כשפעיכת הפועל עליו מן החוץ. אלהים שם את „דברו“ או את „דבריו“ בפי הנביא (יר' א', ט; דב' י"ח, יח; במ' כ"ב, לח; כ"ג, ה, יב, טז; מל"א י"ז, כד; השוה יש' נ"א, טז) או מאכיל אותו „מגלה“ וממלא „מעיו“ את דבריו (יחז' ג', א—ג). אבל הרוח עצמה פועלת מן החוץ. אמנם, מכיון שהשפעת הרוח הנבואית חודרת עד עמקי נפשו של הנביא, יש ממילא מקום גם לדבר על פעולות הרוח בתוך הנביא. לנבואה יש תופעות לואי המתבארות כפעולות-פנים של רוח האלהים. הנביא מלא כח „את רוח יהוה“ להוכיח את העם בלי פחד (מיכה ג', ח), כמו שהוא מלא „חמת יהוה“ (יר' ו', יא). רוח אלהים מעוררת ומלהיבה את הנפש לפעולה. היא מפעמת את האיש אשר נחה עליו (שופ' י"ג, כה). היא באה באדם ומחזקת אותו (יחז' ב', ב; ג', כד). פעולה זו מסומלת לפעמים גם בסמל הליבישה: הרוח לובשת את האדם (שופ' ו', לד; דה"ב י"ב, יח; כ"ה, כ). רוח הקודש בתור מתנת קבע, שנתנה לאדם, מדומה גם כנתונה בקרב האדם (יש' ס"ג, יא). ובכל זאת מכריע הדבר, שרוח האלהים בתור גורם מנביא מדומה בכל המקראות, מלבד דה"ב כ"ה, כ, כפועלת מן החוץ, כשורה על הנביא או המתנבא.

על רקע הציורים האלה מפעולת רוח הנבואה אין מקום לתפיסה אנתוזיאסטית של הנבואה בסגנון אלילי. המתנבא אינו נעשה לבוש למצוי אלהי, אין הוא עולה על ידי דבקות באלהים למדרגת מצוי אלהי, שכח בו לראות ולגלות נסתרות; אין הוא „מלא אלהים“. מקור הנבואה מדומה תמיד כנמצא מחוץ למתנבא. רק שפע השופע מן המקור ההוא פועל בו

14 רוח החיים הוא באדם, בקרבו: בר' ו', ג, יז; ז', טו, כב; יחז' ל"ו, ה ואיך; חב' ב', יט; איוב כ"ו, ג; באפו: בר' ב', ז; בדמו: בר' ט', ד—ה; ויק' י"ו, יא, יד; דב' י"ב, כג. ומפני שרוח החיים היא אישית-מיוחדת לכל נפש מצינו בה לשון רבים: במ' ט"ו, כב; כ"ו, טז; יש' נ"ו, טו. שמוש לשון כזה מצינו גם ברוח החכמה. על יוסף נאמר: „רוח אלהים בו“ (בר' מ"א, לח). את בצלאל „מלא“ יהוה „רוח חכמה“ או „רוח אלהים בחכמה ובתבונה“ (שם) כ"ח, ג; ל"א, ג; ל"ה, ל"א; ל"ו, א). על שלמה נאמר: „חכמת אלהים בקרבו“ (מל"א ג', כה). על דניאל נאמר, ש„רוח אלהיו קרשיו“ ו„חכמה כחכמת אלהיו“ בו (דנ' ד', ה, ג, טו; ה', יא, יב, יד; ו', ד). עיינו גם: במ' כ"ו, י (נאמר על יהושע קודם שנסמך); דב' ל"ה, ט; איוב ל"ב, ח. החכמה היא בלב: מל"א ג', יב; ה', ט ועוד. — ואילו לרוח הנבואה לא נתיחד שום נושא גופני.

ומעוררו להתנבא. רק פעולתה ודברה של האלהות הם בנביא, אבל האלהות עצמה, וגם מלאכיה־דמויותיה, הם לעולם מחוצה לו. גם בציורים אלה נתבטאה אותה האידאיה, שיש רק רשות אלהית אחת, נפרדת מן החומר ומן האדם, ושהכל תלוי בה.

ועוד יותר חשוב, הדבר, שלפי ציורי המקרא אין לחשוב את רוח הקודש בכלל למקורה הראשון של הנבואה.

האלילות רואה את פעולת ההתנבאות עצמה, את הדבור האנתוניאסטי, כפעולה מנטית ראשונית. מה שאחזו האלהים מדבר נחשב לדבר האלהים. המלים והקולות היוצאים מפיו נחשבים לדבר האל, שנכנס לגופו. השומעים מצרפים את המלים והקולות למשפטים, כדי להבין את דברי האל, שיצאו מגרון המתנבא. בדבורו של המתנבא נולדת איפוא הנבואה. אולם בישראל לא ניתן להתנבאות עצמה ערך מנטי ראשוני. אין אנו מוצאים בישראל נבואה בסגנון אפוליני־דלפי. ההתנבאות היא פרי השפעת רוח האלהים, אבל גם כשהיא מתבטאה בדבור אין היא נחשבת לדבור האל היוצא מגרון המתנבא. בישראל לא היו רושמים את דברי המתנבאים ולא היו מוצאים מהם רמזי נבואה, מעין מה שהיו עושים במנבאה שבדלפי. ויתר על כן: גם דבורו המושכל של הנביא המדבר בשם אלהים לא נחשב בישראל לפעולה המנטית הראשונית, לגלוי הראשוני של האלהות. הנביא המדבר מליש צורת דבור את דבר האלהים, שהיה אליו קודם לכן. הנביא משתמש כמעט תמיד בלשון עבר. הוא מספר על דבר גלוי האלהים, על דבר תויתו הנבואית הראשונית, שהתרחשה לפני דבורו, על הסוד, שגלה לו אלהים. „כה הראני יהוה“ (עמ' ז' א, ד, ז; ח', א), „ראיתי את יהוה“ (מל"א כ"ב, יט), „ואראה את אדני“ (יש' ז', א), „ויהי דבר יהוה אלי“ (יר' א', ה, יא, יג ועוד), „ויאמר יהוה אלי“ (שם א', ז, יד ועוד), „כה אמר יהוה“ (עמ' א', ג, ה, ט, יא, יג; ב', א, ד, ו ועוד) — אלה וכאלה הן נוסחאותיה הקבועות של הנבואה¹⁵. אלהים שם „דבר“ בפי הנביא ומצוה לו: „כה תדבר“ (במ' כ"ג, ה, טז). „המשל“, שהנביא נושא, בהיות עליו רוח אלהים, אינו אלא פתוח ה„דבר“, שהואשם „בפיו“ קודם לכן (שם כ"ב, ה, יט, כ, לה, לח; כ"ג, ה, ז, יב, טז, יז, יח, כו; כ"ד, ב ואילך)

15 ואם הנביא מסיים ואומר „נאום יהוה“, אין זאת אומרת, שא־להים מדבר מתוכו. הסיום „נאום יהוה“ מקביל לסיום „אמר יהוה“ (למשל: עמ' א', ה, טו; ב', ג), ויש שהוא מסיים נבואה, שנפתחה ב„כה אמר יהוה“ (למשל: עמ' ב', יא, טז; זכ' ח', ה, יא, יז). — גם בעלי האפוקליפטיקה מדברים תמיד בלשון עבר, ומספרים את אשר שמעו וראו (השוה, למשל, ס' חנוך הכושי י"ג, י; י"ד, ב; פ"ג, א ועוד).

או אשר „הראה“ לו אלהים קודם לכן (שם כ”ג, ג). אלהים מקדש לפעמים אדם לו לנביא על ידי שהוא נותן דבריו בפיו (יר’ א’, ט) או מאכילו אותם (יר’ ט”ו, טז; יחז’ ג’, א—ג). בציורים אלה מסומל הפלוג היסודי שבנבואה: הפלוג בין הגלוי הראשוני ובין המבע הנבואי, שאינו אלא פתוחו וגלומו של הגלוי הראשוני.

זאת אומרת: בישראל ניתן ערך מנטי רק לאכסטזה החזיונית ולא לדלפית. הפעולה המנטית הראשונית היא לא דבורו של הנביא אלא החזון, שבו נתגלה אליו האלהים.

אולם גם בגלוי הראשוני מיחס המקרא ערך מנטי יסודי בעצם רק למומנט אחד: לדבור האלהי. זהו עיקרה ותמציתה של הנבואה: הדבר הנאמר לנביא. הנבואה היא הדבר „אשר היה אל“ או אשר „נגלה אל“ הנביא (למשל: יר’ א’, ב, ד, יא; ב’, א; ש”א ג’, ז). החזון האכסטטי, המראה הנראה לנביא, אינו נחשב עיקר. אין הוא אלא כמין רקע לעצם הנבואה — לדבור. דבר זה אנו למדים ביחוד מן העובדה, שעמדנו עליה למעלה, שבמקרא אף החזון־החידה אינו נחשב לעצם הנבואה, אלא הפתרון המתגלה לנביא הוא העיקר. לא מה שהוא רואה חשוב, אלא מה שהוא שומע. „במחזה“ ו„במראות הלילה“ משמיע אלהים דברו (בר’ טו, א; מ”ו, ב), ב„מראה“ ובחלום הוא מדבר לנביא (במ’ י”א, ו—ח), את דברו הוא „מראה“ לו (שם כ”ג, ג). וכל כך נבלעה הנבואה ב„דבר“, שהמלה „חזון“ משמשת בהרבה מקומות במובן „דבר“ (יש’ א’, א; עוב’ א; נחום א’, א; יש’ ב’, ח; כ”א, ב; ל’, י; ש”א ג’, א; ש”ב ז’, יז; תה’ פ”ט, כ; איכה ב’, יד).

והנה לכשנדקדק נמצא, שדוקא הגלוי הראשוני של דבר האלהים לנביא אינו נחשב במקרא להשפעת רוח הקודש. ברוח הקודש תולה המקרא את תופעות הלואי של הנבואה ואת התופעות הקרובות לנבואה, אבל לא את גלוי דבר אלהים. פעולת הרוח היא ה„התנבאות“. אולם ל„מתנבאים“ לא נגלה דבר אלהים, ואין הם מגידים דבר אלהים (עיין להלן). פעולת הרוח הן גם תופעות אכסטטיות ידועות של הנבואה. רוח הנבואה (היא „יד יתוה“) מריצה את הנביא (מלא’ י”ח, מו; השוה שם, יב; מל”ב ב’, טז; יחז’ ג’, יד, כב), ברוח הוא נשא בחזון ורואה מראות אלהים (יחז’ א’, ג ואילך; ג’, יב, יד; ח’, ג; י”א, א, כד; ל”ו, א; מ”ג, ה). הרוח הופכת את האדם „לאיש אחר“ ונותנת בו „לב אחר“ (ש”א י’, ו, ט) — גם אם הוא רק „מתנבא“. היא היא הטובעת בנביא מטבע מיוחד ועושה אותו ל„איש הרוח“ (הושע ט’, ז). מפני זה הרוח היא גם

מין סגולה מתמדת של הנביא, מין שפע האופף אותו תמיד ונאצל לפעמים במגע (מל"א י"ט, יט—כא; במ' כ"ח, יח, כ; דב' ל"ד, ט). אולם אצילות זאת אינו עושה עדיין כשהיא לעצמה את האדם ליודע דבר אלהים. לא רק הזקנים (במ' י"א, טז ואילך) וה"מתנבאים" בימי שמואל, ושאל בתוכם, אינם מגידים דבר אלהים (עיין להלן). אלא גם ביהושע ואלישע לא מצינו, שמגע הרוח עשה אותם ליודעי דבר אלהים או מגידי דבר אלהים. היא רק הכשרה אותם להיות נביאים. פעולותיו הראשונות של אלישע אחרי שנחה עליו "רוח אליהו" אינן מנטיות אלא "מגיות" בעיקרן (מל"ב ב', יג—כה). רוח אלהים היא גם המדובר בת את הנביא. בכחה הוא נושא "את משלו" (במ' כ"ד, ב; השוה מל"ב ג', טז ואילך). היא ממלאה אותו כח וגבורה להוכיח את העם (מיכה ג', ח; השוה יר' א', יט—כ; ט"ו, כ). היא ממלאה אותו לפעמים חמה וזעם (יר' ו', יא; ט"ו, יז). הנביא הלא הוא גם משורר. הוא מדבר במשל ומליצה, הוא "יפה קול ומטב נגן" (יחז' ל"ג, לב). מלבד זה מרגיש הנביא הישראלי את עצמו שליח אלהים. הוא מלא פתוס, דבר אלהים בוער בו כאש (יר' כ', ט). הרוח מכריחה אותו להעיד בעם (זכ' ו', יב; נח' ט, ל). תופעות־לואי של הנבואה הן פעולת הרוח. אבל פעולות אלה אינן מנטיות־בעצם ואינן כרוכות בנבואה דוקא. כי בכלל אין פעולתה של רוח־הקודש מוגבלת בתחום הנבואה במובנה העצמי של המלה. היא פועלת לא רק ב"מתנבאים" אלא גם בזקנים, בשופטים, בניזירים, במלכים, היא נותנת בהם חכמה וגבורה (במ' י"א, ט"ז ואילך; שופ' ו', לד; י"א, כט; י"ג, כה; י"ד, ו, יט; ט"ה, יד; ש"א ט"ו, יג, השוה י"ח, יב; דה"ב י"ב, יח). מבלי שתעשה אותם נביאים יודעי סוד אלהים. "רוח יהוה" תתן למלך העתיד את מתנת החכמה והגבורה והצדק והאמונה; הוא יהיה שופט פלאי. אבל עם זה לא נזכרה כאן מתנת הנבואה (יש' י"א, א ואילך; השוה ט', ה—ו). כמו כן אנו מוצאים, שהשירה הדתית בכלל נחשבה למתנת רוח הקודש. שירת דוד היא דבר רוח יהוה; מלת יהוה על לשונו (ש"ב כ"ג, ב). אלהים הוא הנותן בפי המשורר "שיר חדש" (תה' מ', ד). הנביאים, אנשי הרוח, הם גם משוררים לא רק עד כמה שהם מלבישים את דבר אלהים בצורת שיר: הם גם מהללים את האלהים בשיר (שמ' ט"ו, ואילך, כ—כא; שופ' ה'), הם מברכים בשיר (דב' ל"ג; השוה במ', כ"ב—כ"ד), פונים לאלהים בשיר (יהושע י', יב). וכן מצינו, שהזמר מכונה בכלל בשם נבואה (דה"א כ"ה, א). ל"רוח הקודש" במובן רחב זה מתפלל כל אוהב אלהים (תה' נ"א, יג). בבחינה זו רוח הקודש שורה על כל עם ישראל (יש' מ"ד, ג; נ"ט, כא; יחז' ל"ט, כט; חגי ב', ה). אולם

לרוח הקודש בבחינה זו אין מובן מנטי. אולם מצד שני אנחנו מוצאים, שהגלוי הראשוני של דבר האלהים, גופה של נבואה, אינו תלוי — לפי האידאיה — בפעולת „רוח הקודש“ או בהתנבאות. הצורה האידאית של הנבואה היא: גלוי דבר אלהים לאדם בלי אמצעות אכסטזה ובלי פעולת רוח של התנבאות. מן הספורים על הנביאים אנו למדים, ששריית הרוח אינה תנאי מוקדם לגלוי דבר האלהים. כשהכתוב מדבר על ה„מתנבאים“ הוא מספר, שרוח אלהים נחה עליהם, אבל כשהוא מדבר על הנביאים, הוא אומר, שאלהים מתודע להם במראה ומדבר במ בחלום, ואת רוח האלהים אינו פוקד (במ' י"א, טז — כט; י"ב, ו). בספורים על גלויי דבר האלהים לאברהם (בר' ט"ו, א), ליעקב (בר' כ"ה, י—יז; ל"ה, ט—יג; מ"ו, ב—ד), למשה (שמ' ג'—ד'), לבלעם (במ' כ"ב—כ"ג), ליהושע (יהושע ה', יג—טו), לגדעון (שופ' ו', יט—כו; ז', ב—יא), למנוח ואשתו (שם י"ג), לשמואל (ש"א ג'), לשלמה (מל"א ג', ה—טו), לאלהיה (שם י"ט, ד—יח), לעמוס (עמ' ז', א—ט; ח', א—ג; ט', א—ד), לישעיהו (יש' ו'), לירמיהו (יר' א'), לזכריה (זכ' א'—ו'), לדניאל (דנ' ז' ואילך) ועוד ועוד לא נזכרה פעולת הרוח כלל. על בלעם נחה רוח אלהים בשעה שהוא נושא משלו (במ' כ"ד, ב), אבל אלהים נראה לו קודם לכן בחלום הלילה, מלאכו יצא לקראתו בדרך, יהוה „נקרה“ לקראתו בלכתו „שפי“ ושם דברו בפיו, ובכל אלה לא היה שום תפקיד לרוח אלהים. פעולת רוח יהוה, ש„לבשה“ את גדעון, נזכרה במקום שמסופר על הזעקת העם למלחמה (שופ' ו', לד—לה), אבל בספורים על התגלות דבר האלהים לגדעון לא נזכרה. למנוח ואשתו נראה מלאך האלהים. ואילו פעולת הרוח לא נזכרה שם. ולעומת זה פועל שמשון גבורות בכח רוח יהוה (שופ' י"ג, כה; י"ד, ו. יט; ט"ו, יד; השוה ט"ז, יט—כ), אבל מתנת הרוח נתנה לשמשון על ידי ברכה (שם י"ג, כד) ואילו דבר אלהים לא היה אליו¹⁶.

16 גם בספרות ההיצונית, למרות היסוד האפוקליפטי הנזכר בה, אין החזון תלוי בשריית רוח האלהים. חנך רואה מראות אלהים בחלום ובמראה (עיין ס' חנך הכושי א', ב ואילך; י"ג, ז ואילך; י"ד, ב ואילך; ס', א ואילך; ס"ו, א; ע"א, א ואילך; פ"ג, ב—ג; פ"ה, א—ג; פ"ו, א, ג; פ"ו, א—ב; צ', לט—מב; השוה ס"ו, א), סבלי שנוכרה ירדת הרוח עליו. החזונות בס' עזרא הרביעי ובס' ברוך הסורי יש בהם מסגנון דנ' ט': המראות נראים חלומים מתוך בינה וחקר בסוד הנחנת העולם וגורל ישראל ומתוך צום ותפלה לאלהים, שיגלה את סודו. הגיונות החזון מרעישים את נפש, ומתוך כך הוא רואה חלומות ומראות. עיין למשל: עזרא הרביעי ג', א ואילך; ו', לו—לז; ט', כו; י"ב, ג; ברוך הסורי כ"א, ג ועוד. אבל הגיונים ודברי האלהים ומלאכיו אינם קשורים בשריית רוח. עיין, למשל, ברוך הסורי

אולם המקרא סמל ביחוד את האידיאל הנבואי שלו באגדות על משה ועל זמנו. אחת היא, אם היה משה „באמת” נביא או רק רואה. המקרא חושב אותו לנביא, לאדון הנביאים. על משה שורה הרוח, והוא מאציל ממנה לזקנים וליהושע. אבל מעלתו הנביאית אינה במתנת הרוח אלא בשמיעת דבר אלהים בלי כל לואי של התנבאות אכסטטית ובלי כל ערפל ודמדום נבואי רגיל. אלהים מדבר עם משה „פנים אל פנים, כאשר ידבר איש אל רעהו” (שמ' ל"ג, יא; דב' ל"ד); בלי „מסוה” (שם ל"ד, לד), לא במראָה, לא בחלום, לא בחידות, כי אם „פה אל פה”, „ותמנת יהוה יביט” (במ' י"ב, ו—ח). אלהים יורד בענן אל פתח האוהל ומדבר עם משה לעיני כל העם (שמ' ל"ג, ט—יא). או משה שומע את קול אלהים מדבר אליו מבין שני הכרובים שעל הארון (שם כ"ה, כב; במ' ז' פט). יהוה קורא לו ומדבר אליו מאהל מועד (ויק' א', א). משה נגש ושומע את מצות יהוה (במ' ט', ח). בכל גלווי דבר האלהים למשה אין רוח הקודש ממלאה כל תפקיד. אדון הנביאים אינו אכסטטיקן.

סמל אחר לנבואה האידיאלית אנו מוצאים באגדת מעמד הר סיני. לאור היום, בלי כל הכשרה אכסטטית, בלי כל מצוה של התנבאות ברוח. נתגלה אלהים לעם כולו באש ובערפל ודבר עמו מעל ההר (שמ' י"ט—כ'; דב' ד'—ה') או מן השמים (שמ' כ', כב; דב' ד', לו). העם ירא מפני האש, והנביא נגש „אל הערפל” לשמוע את דבר האלהים (שמ' כ', יח—כא). לפי תפיסת ס' דברים לא באה הנבואה אלא למלא מקום גלוי אלהים לעם כולו; הנבואה נולדה מתוך בקשת העם בהר סיני, שדבר אלהים ישלח לו בידי נביא (דב' י"ח, טו—יח). הדבור הישר של מעמד הר סיני הוא איפוא הסמל האידיאלי של מהות הנבואה: גלוי דבר אלהים ראשוני, בלי התנבאות, בלי דבור־הרוח בפי נביא. סמל אחר ודומה לזה: דבר האלהים החרות באבן, במכתב אלהים, באצבע אלהים, נתן לעם למשמרת (שמ' ל"א, יח; ל"ב, טו—טז; ל"ד, א—ד, כ—כח). בספורים על הגלוי האלהי העליון — על מתן תורה — אין התנבאות ורוח תופסות איפוא שום מקום. את עשרת הדברים שומע כל העם. המשפטים נאמרו למשה מן הערפל, ומשה „ספר” אותם לעם וכתב אותם (שמ' כ"ד, ג—ד). חוקים אחרים נאמרו לו מאהל מועד (ויק' א', א). ויש חוקים, שנאמרו למשה ולאהרן יחד (ויק' י"ג, א; י"ד, לג; ט"ו, א ועוד).

א', א; י', א; י"ג, א; כ"ב, א; ל"ו, א; מ"ח, כו; נ"ג, א. לעזרא נתן „רוח החכמה” לשאול ולחקור על דרכי האלהים (עזרא הרביעי ה', כב), אבל התשובות לא נתנו לו „ברוח אלהים”. ע"ד רוח הקודש, שנתן לחנוד וביחוד לעזרא, עיין צה"ל, ע' 520.

ועל יסוד כל המבורר רשאים אנו לומר: לא רוח הקודש אלא דבור האל — זוהי האידיאה המרכזית של הנבואה הישראלית. רוח הנבואה או רוח הקודש בכלל נתפסת במקרא כמקור פעולה ויצירה. היא מפעילה את המתנבא, את השופט, את הנזיר, את הגבור. היא נחה על המשורר הנושא את משלו. היא גם מקור פעולתו ויצירתו של הנביא: היא מעוררת אותו לפעול ולדבר, היא נותנת בו כח וגבורה, היא גם מקור יצירתו בתור משורר ונואם, בכחה הוא מפתח את „דבר האלהים“, שנזרע בנפשו, ומגבשו בשיר ומשל ומליצה ותוכחה. רוח הנבואה היא גם המכשירה אותו לקלוט את דבר האלהים, לראות מראות ולשמוע את קול אלהים ומלאכיו בחלום או בתרדמה אכסטטית. אולם את הנבואה אין המקרא מדמה רק כפרי הפעולה הזאת, שפועל הנביא בכח הרוח. לנבואה יש עוד מקור מיוחד: התגלות אלהים אליו. בהתגלות זו ממלא הנביא, לפי האידיאה, תפקיד פסיכי בלבד: הוא שומע את הנאמר לו. רק גלוי זה מיוחד לנבואה את ערכה ה„מנטי“. לא רק ההתנבאות, הדבור, הפעולה וכו' אין להם ערך מנטי ראשוני אלא אף המראות, שהנביא רואה ברוח, אין להם ערך מנטי. חשוב רק הדבר הנאמר לו. ואם הוא רואה מראות וחידות — חשוב באמת רק הביאור והפתרון הנתנים לו, היינו — היסוד הפסיכי ביותר. הנביא נעשה נביא לא בכחו לראות נסתרות ולא בכחו ל„התנבא“, לדבר ולגלות נסתרות ברוח אשר עליו (או אשר בו), אלא בחסד הדבר אשר שמע מפי אלהים ושליחיו. זהו, לפי האידיאה, המקור הראשון והאמתי של הנבואה.

„רוח הקודש“ הוא איפוא מושג הכולל את השפע האלהי בכל צורותיו, וגם את רוח הנבואה היוצרת, אבל לא היא (היינו: לא „האינס-פירציה“) מקורה הראשון של הנבואה. גם לפי מושגי המקרא וגם לפי מושגי היהדות המאוחרת נכתבו כתבי הקודש ברוח הקודש. לא רק דברי הנביאים אלא גם השירה, התהלה, הספור, דברי החכמה שבתנ"ך (או אף של הספרות החיצונית) נאמרו ונכתבו ברוח הקודש¹⁷. אבל בין יצירות

17 עיין ש"ב כ"ג, ב; תה' מ', ד ועוד, השוה למעלה, ע' 522. וכן לפי השקפת היהדות המאוחרת נכתבו כל כתבי הקודש ברוח הקודש, ובכלל זה גם ספרים, שאין בהם שום „נבואה“, כגון ס' רות, שיר השירים, קהלת, אסתר וכו'. עיין משנה ידים ג', ה: תוספתא ידים ב'; בבא בתרא י"ד ע"ב — מ"ו ע"ב; מגילה ז', ע"א. אנו מוצאים כאן אפילו את הרעה, שנביאים וחכמים כתבו דברי אחרים ברוח הקודש, כגון: ששה כתב ספרו ופרשת בלעם ואיוב וכו' (בבא בתרא י"ד, ע"ב). — ע' 54 הספרות החיצונית עיין עזרא הרביעי י"ד, ו, מר—מו.

פעולת הדבור האלהי

בהבחנה זו בין תפקידו של הדבור האלהי ובין תפקידה של רוח הקודש נכרת פעולתה היוצרת של האידאיה הישראלית. הערך היסודי, שהאמונה הישראלית מיחסת לפעולת הרוח בגלוייה העתיקים (בנבואה, בהתנבאות, בנזירות, בשלטון הזקנים, ביצירה הפיוטית לסוגיה) מוכיח, שבאמונה זו נשתקע יסוד כנעני, "דיוניסי". (סימנים לכך יש גם ברשות הפולחן). בתחום התרבותי, שבו חיו שבטי ישראל, היו נחש אכסטי ופולחן אכסטי מצויים רק בין עמי סוריה-אסיה הקטנה-היוונית; לא ידעום, כנראה, לא בבל ולא אשור ולא מצרים. אבל שבטי ישראל צריכים להחשב בבחינה זו על תחום סוריה-היוונית. את ההשפעה קלטו בשעה שנדדו, בין "בני עבר", בארצות כנען, לפני שירדו מצרימה. ודוקא מפני שקלטו השפעה זו, יש ערך מכריע לאותה התפיסה המיוחדת של התופעות האכסטיות, שאנו מוצאים בישראל. האמונה הישראלית הלכה בדרך מיוחדת לה. היא מיוחדת מקום חשוב לפעולת הרוח, ועם זה מופלא הדבר, שהיא מצמצמת דוקא את תפקידה המנטלי של הרוח. היא לא נתנה מקום לא לנבואה אפולינית-דלפית ממש וגם לא לנבואה אפולינית מאוצלת, כגון זו של קסנדרה או של הסיבילה. לרוח יחדה תפקיד של מצע לדבור האלהי בחזון, אבל לא העריכה אותה כמקורה הראשוני של הנבואה: המקור הראשוני של הנבואה הוא דבור האל אל הנביא.

בהערכה המיוחדת הזאת של הדבור האלהי כרוכה היתה תמורה יסודית עמוקה בתפיסת היסוד ה"דיוניסי" שבנבואה בכלל. האלילות מעריכה את אמצעי ההתנבאות למיניהם, וביניהם גם את ההתלהבות הדיוניסית, כמקור הראשוני של הנבואה. ההתלהבות הדיוניסית היא תופעה פולחנית ביסודה ולא מנטית, כמו שראינו. ההמון, שהרוח הדיוניסית דבקה בו, הוא המון של "מתנבאים" ולא של נביאים. אבל התנבאות פולחנית זו יכולה, לפי תפיסת האלילות, לעלות לדרגה של התנבאות מנטית: אחד או אחדים מן הלהקה המתהוללת יכולים להגיד דבר אלהים בכח הרוח, שדבקה בהם. כח אחד הוא הפועל בהתנבאות הפולחנית ובהתנבאות המנטית. היין, הרקוד, ההתגודדות וכדומה המולידים את ההתנבאות הפולחנית הם המולידים גם את ההתנבאות המנטית. משדבקה הרוח בלהקה יכולה היא גם להנביא אחד או אחדים מחבריה. מרוח ההתנבאות יכולה להוליד רוח הנבואה.

שונה מזו ביסודה היא התפיסה הישראלית. לפי התפיסה הישראלית ההתנבאות אינה נבואה ואינה מביאה לידי נבואה, ליד

הגדת דבר האלהים. ולא עוד אלא שתפיסה זו הופכת לגמרי את הסדר הסבתי של התפיסה האלילית: לא ההתנבאות מביאה לדי דבר אלהים אלא להפך — דבר האלהים יכול להביא לידי התנבאות. ובצורה כוללת יותר: דבר אלהים אינו פרי הרוח אלא הרוח הוא פרי דבר האלהים.

את ההתנבאות ההמונית מסמיך המקרא לנבואה, ולפי השקפתו יש ביניהן קשר ידוע. אבל אין המקרא רואה את ההתנבאות ההמונית כתופעה מנטית. המקרא מבחין בדיוק בין מתנבאים ובין נביאים: „המתנבא“ אינו מגיד דבר אלהים. שאול הוא „מתנבא“ (לפי הפתגם העממי הוא נחשב אפילו בין הנביאים: ש״א י, יא—יב; י״ט, כד), אבל נביא אמתי, לפי מושגי המקרא, איננו: הוא אינו שומע דבר אלהים ואינו מגיד דבר אלהים. שאול עצמו זקוק לאורים, לנביאים, לחלומות, והוא גם דורש במתים. שאול „מתנבא“ גם בשעה שהרוח הרעה שורה עליו (ש״א י״ח, י). ברור, שהתנבאות זו אינה דבר אלהים. ולא עוד אלא שגם כהני הבעל „מתנבאים“ (מל״א י״ח, כט), ואף נקראים הם „נביאים“ (שם, יט ואילך), אבל אינם נחשבים למגידי דבר אלהים. ההתנבאות הבאה בהשפעת רוח אלהים נחשבת, אמנם, לאות חסד ולמעלה, אבל אינה עושה כשהיא לעצמה את האדם לנביא. מלאכי שאול מתנבאים גם הם (ש״א י״ט, כ—כא), אבל נביאים אינם. על שבעים הזקנים אוצל יהוה מרוחו, והם „מתנבאים“. אבל אין זו אלא התנבאות-עראי („ויתנבאו ולא יספור“). היא נתנה לזקנים מעלת מנהיגים לעם, אבל מנהיגים אלו היו „זקנים“ ולא נביאים (במ״א י״א, טז—ל). מצד שני אין אנו מוצאים „התנבאות“ סתמית אצל הנביאים הידועים בשם. שבעים הזקנים „מתנבאים“, אבל משה עצמו אינו מתנבא. וכן לא יהושע, שמואל, אליהו וכו'. שמואל המופיע בין המתנבאים או העומד בראשם אינו מתנבא הוא גופו. סמלי הוא הדבר, שהנביאים „מתנבאים“ לפני שמואל, פושטים בגדיהם ונופלים ערומים לפניו, אבל הוא עצמו „עמד נצב עליהם“ (ש״א י״ט, כ—כד). האגדה כאילו בקשה לסמל כאן את ההבדל בין הנביא ובין המון המתנבאים.

ולא זו בלבד אלא שלפי תפיסת המקרא אין ההתנבאות עשויה להביא לידי נבואה: אין ההתנבאות „הדיוניסית“ נהפכת ל„דלפית“; אין הנביא זוכה לדבור מתוך התנבאות של המון. אין המקרא מזכיר שום מקרה, שההתנבאות הביאה לידי נבואה ממש והעמידה נביא לשעה או לכל הימים. המתנבאים בימי שמואל אינם מעמידים נביאים. ולעומת זה לא מצינו בכל הספורים על הנביאים ובני הנביאים שום ספור על התנבאות „דיוניסית“:

על תהלוכה פולחנית ועל שמוש בכלי זמר בהמון. התנבאות „דיוניסית“ לא נזכרה גם במל”א כ”ב, ו ואילך¹⁸. חבורות „בני הנביאים“ של ימי אליהו ואלישע אינן להקות של מתהוללים מתוך התלהבות פולחנית אלא מיני מסדרים (אורדנים) קבועים. הם יושבים לפני הנביא המשמש להם לראש (מל”ב ד, לח; ו, א), משרתים אותו (השוה שם ג, יא), מספרים את מעשי נפלאותיו (שם ח, ד—ה), הולכים לאשר ישלח אותם (שם ט, א ואילך). אכסטזה צבורית לא נזכרה בהם. בני הנביאים רואים בנזות הרוח על אלישע, אבל הם אינם „מתנבאים“ (שם ב, ז—ח). וכן אין כל זכר לקשר בין חבורות אלה ובין איזו פעולה פולחנית „דיוניסית“.

אולם אפינית ביותר לתפיסה הישראלית של הנבואה היא ההשקפה, שפעולות „הרוח“ הן תוצאות הדבור האלהי.

קודם כל אנו מוצאים, שגופי התופעות האכסטטיות, המעורות לכאורה בהתנבאות מתוך שריית הרוח, מתבארות באמת בספורים הנבואיים כתוצאות החוויה הנבואית ולא כתנאי הכשרתה והתהוותה. הפחד, הרעדה, הנפילה, האלמות, אפיסת הכחות מתבארים כפרי גלוי אלהים ודברו. על אברהם נופלת „תרגמה“ ו„אימה חשכה“ לא לפני הגלוי או בראשיתו אלא אחריו (בר’ ט”ו, יב). את יעקב (שם כ”ח, יז), את משה (שם ג, י), את גדעון (שופ’ ו, כב), את מנוח ואשתו (שם י”ג, כב) תוקף פחד אחרי שנתגלה להם האלהים. הנביא נופל על פניו מאימת המראה, שהוא רואה (יחז’ א, כח; ג, כג; ט, ח; יא, יג; מ”ג, ג; מ”ד, ד; דנ’ ח, יז—יח; י, ט; השוה יהושע ה, יד). הוא נאלם מכח דבר האלהים (יחז’ ג, כד—כז; דנ’ י, טו), מכחו הוא כושל וחולה (דנ’ ח, יז; כז; י, יא, יז)¹⁹.

מלבד זה אנו מוצאים, שגם הכח, הגבורה, החמה, הזעם, השמחה, להט האש שבלב הנביא, שהם כרוכים ברוח אלהים, הם פרי דבר יהוה (עיין מיכה ג, ח; יר’ ט”ו, יז, ועיין עמ’ ב, ח; יר’ ט”ו, טז; כ, ח—ט). גלוי האלהים נותן כח לגדעון להושיע את ישראל (שופ’ ו, יד). הכח שבדבר אלהים מכריח את בלעם לברך את ישראל נגד רצונו.

18 הלשון, Propheten, ע’ 10, מביא מכאן ראיה, שהרקוד הפולחני האכסטטי שמש לתכלית מנטית, אבל לא נזכר כאן לא רקוד ולא פולחן, אלא הכל הוסיף הלשון משלו.

19 וכן מצינו בספרות החיצונית, שסימני המצב האכסטטי מתבארים כתוצאות גלוי האלהים. עיין ס’ חנוך הכושי י”ד, מ, יג, יד, כד; ס”ח ד; ע”א, ב, יא; עזרא ירכיעי ה, יד—טו; ו, כט; י, כה—5; י”ב, ג—ו; י”ג, יז; ברוך הסורי נ”ג, יב.

נסתרות בכח על־טבעי. במתנבא האכסטטי מתגשם אל־נביא, ובכח זה הוא מגלה נסתרות. הכשרון הנבואי הוא כשרון על־טבעי של האדם, שניתן לו לכל ימיו או לשעה. הכח המנטי המיוחד של האל ניתן גם לו. מפני זה מעריכה האלילות את דבור המתנבא כפעולה מנטית ראשונית. המתנבא הוא במדרגת אל. וכן גם החווה האלילי, שנגלו לו בכח סגולתו האישית צפונות ונעלמות. הם נעשו שותפים בכח המנטי האלהי.

אולם האמונה הישראלית, כשם שאין היא יודעת אל מכשף, אל מבחש, כך אין היא יודעת גם אל נביא. אין הויה וולת־אלהית, אין בהויה מסתרים, שהאל צופה בהם בכח סגולה מנטית מיוחדת. האל יודע, לא מפני שהוא „נביא“ אלא מפני שרצונו שולט בכל, מפני שהכל ממנו. ידיעתו אינה „מנטית“. ומפני זה אין גם ידיעתו של הנביא הישראלי מנטית באמת, במובנה של האלילות. הוא אינו נעשה שותף לכח אלהי מנטי מיוחד. הרוח אינה גורמת לו התאלהות. מה שהוא מגלה לא נחשף ממסתרי ההויה על ידי כח אלהי מיוחד, לא של רוח־נבואה המזווג עמו, לא של אל־נביא, שנכנס בו, לא של הנפש, שעלתה למדרגה אלהית. הוא רק מביע את ה„סוד“, שהאל גלה לו, שהשמיע אותו האל בחזון. הוא רק מגלה את רצון האל ואת ידיעתו, שהוא יודע בכח שלטונו העליון. מפני זה אין ערך מנטי ראשוני לפעולתו של הנביא, לא לראיתו ולא לדבורו. מפני זה אין ערך מנטי ראשוני לפעולת הרוח בנפשו וגופו של הנביא. אין ערך מנטי ראשוני לדבקות „אפולינית“. הנבואה היא חסד אלהים המגלה סוד לעבדיו. ולפיכך לא טפחה הנבואה הישראלית את השמוש באמצעים המביאים לידי אכסטזה מנטית, כשם שאיש האלהים הישראלי לא טפח מסורת של שמוש באמצעים מגיים. השמוש באמצעים שרשו באמונה, שבאמצעים עצמם גנוז כח על־טבעי מנביא. הם הם שמראים לו לחווה באספקלריה מגית את הנעלמות והם הם המזווגים אותו עם האלהי ועושים אותו כאלהים. לאמצעים יש ערך על־אלהי בנבואה האלילית. הנבואה הישראלית לא בקשה את ההתאלהות וממילא לא נזקקה לאמצעי אכסטזה, אם גם לא היה יחס שלילי דוגמטי אליהם. היא צפתה לחסד אלהים. היא צפתה לדבור. הדבור האלהי — זאת היא האידיאה המרכזית שלה. הרוח רק מכשירה לקבל את הדבור ולפעול בכחו. הרוח ופעולתה נעשו מסגרת לדבור האלהי. ולא עוד אלא שהרוח עצמה נחשבה לתוצאה של הדבור האלהי. כך כבשה האמונה הישראלית את החומר האלילי ה„דיוניסי“ ושעבדה אותו לאידיאה שלה. וכשם שהסממנים של תפלא המגיה־אמנותי המצרי נעשו בישראל סמל לאידיאה החדשה, כך גם

סממני ההתנבאות האכסטטית הכנענית. הרוח אינה מקור ידיעה מנטית, אלא היא מבושרת לאדם את רצון האל העליון, שנתגלה לעבדיו הנביאים. ברור, שתמורה זו בתפיסת תפקיד הרוח והדבור אינה פרי דרגה מאוחרת של אמונת היחוד, מסקנה רעיונית מתוך הנחת האחדות. כל מה שמסופר במקרא על הנבואה ועל התופעות הקרובות לה, גם הקדום ביותר והעממי ביותר, מעיד על תמורה זו. התמורה הזאת אינה פרי דרישה. היא אף לא הובעה ולא נוסחה במפורש. אין שום תורה על היחס שבין הדבור ובין הרוח. אין שום שלילה מפורשת של התפיסה האלילית. אלא שהנבואה הישראלית היא בכל גלומיה הויה שונה מן ההתנבאות האלילית; שונה גם בתור תופעה מנטית. היא יצירה של עולם אחר, פרי תרבות לא-אלילית. הנבואה הישראלית היא „מונותאיסטית“ לא רק לפי תורותיה ולמודיה, לפי רעיונותיה ודרישותיה. „המונותאיזמוס“ טבוע בכל הויתה. התגלמותה המיוחדת יכולה להיות רק פרי פעולתה האינטואיטיבית היוצרת של אידיאה תרבותית-שרשית.

6. הפולחן

אופי החוקה הפולחנית שבתורה

מדתו המיוחדת של הפולחן הישראלי, כפי שנשתקף בספרות המקראית, היא, שאין הוא מדומה כשיטה של נימוסים, שגנוז בהם כח השפעה עצמי, על-אלהי, שחיי האל והעולם תלויים בהם אלא כשיטה של חוקים, שהטיל האל ברצונו העליון על האדם, ושתכליתם המרכזית היא: הבעת הערצה, הקדשה, הכרת-שלטון ללא-גבול כלפי האל האחד. המדה שהיא מתבטאת בה עדר כל מצע מיתולוגי-מגי לנימוסי הפולחן הישראלי. לשום נימוס לא נתן טעם מיתולוגי: שום נימוס אינו מתבאר על ידי מאורע בחיי האלהות ואינו נתפס כמעשה הקשור בחיי האלהות באיזו בחינה שהיא. שום נימוס אינו מתבאר ביאור מגי, היינו: כפעולה, שיש לה ערך על-אלהי, שהאלהות תלויה בה או שהאלהות משתמשת בה. לא בחיי האלהות ולא בטבע ההויה העל-אלהית מושרש הפולחן הזה וכל הכרוך בו, אלא בספירה של יחס האדם לאלהים: יראה, הקדשה, כבוד, אהבה, שמחה, הכרת טובה על חסדי אלהים לית ד ולחברה — אלה הן האידיאות המהותיות אותה, ובהן הוא מבקש לו „טעם“.

גם הפולחן המקראי, כשאר יצירות הדת המקראית, הוא הויה מורכבת, וברוב חמרו מושרש הוא בודאי בתקופה שלפני התהוות אמונת

יהוה. חוקרי האמונה הישראלית כבר נסו כמה נסיונות להבחין ולברר את ההזמר העתיק ההוא לשכבותיו ומצאו בפולחן המקראי נימוסים מגיים, אנימיסטיים, דמוניסטיים וכו'. אולם גם כאן אין להגרר אחרי השבלונה ואין לחשוב, שבאמונה המקראית יש הרכב־שכבות דומה לזה שבדתות האליליות המפותחות. כי בדתות האליליות נדווגו יסודות שונים זה לזה מתוך התפתחות של זה. גם הדתות האליליות העליונות אינן אוסרות נימוסים מגיים או עבודת מתים ורוחות או הקדשת בעלי חי. בדתות אלה יש אמונות ונימוסים, שנתישנו ונדחו לקרן זוית. אבל אמונות ונימוסים אלה לא נאסרו, ובמדה ידועה הוסיפו להיות חלק חוקי מן הדת. אמונת הרבוי המשיכה חיות לשרשים ולענפים העתיקים ביותר. לא כן האמונה המקראית. אמונה זו שוללת כל עבודת אלהים חוץ מעבודת יהוה. היא אוסרת עבודת מתים ורוחות ובעלי חי. היא באה להרוס ולא בד את האמונה האלילית, שקדמה לה. היא קדשה מלחמה על הישן, מדעת ושלא מדעת. היחס שבין היסודות השונים שבקרבה הוא מפני זה מיוחד במינו. היסודות, שנשתמרו בה מן התקופה העתיקה, נכבשו על ידי האידיאה החדשה, נשתעבדו לה. הותכו בכורה. מהותם נשתנתה בהחלט, ורק עם שנוי זה יכלו לקנות להם מקום באמונה החדשה. תולדות התמורה העמוקה הזאת הן פרשה מאלפת ביותר, ומתוכן אנו יכולים לעמוד על מסתרי התהוותה של האמונה הישראלית.

בהעמדת הפולחן על שיטה מגובשת ומוצקת של נימוסים, כמו שאנו מוצאים אותה בס' הכהנים, רואה ולהויזן את כבושו ודכויו של יסוד־האליליות שבפולחן. הפולחן, סבור הוא, הוא היסוד האלילי־בעצם שבאמונת יהוה. הנביאים שללו אותו ונלחמו בו. אבל לשרש אותו אי־אפשר היה: זה לא התאים להרגשה העממית. יוצרי התורה, הכהנים תלמידי הנביאים, הלכו בדרך הבינונית: הם קבלו את הפולחן ועשאוהו יסוד באמונת יהוה, אבל — הוציאו ממנו את נשמתו, את נשמתו האלילית. לפנים בישראל היה הפולחן קשור קשר טבעי בחיי יום יום: בחיי המשפחה, בחיי הכפר, בקציר, באסיף וכו'. הוא נבע מן ההרגשה העממית הטבעית ולא היה כבול לשיטה של נימוסים מדוקדקים. טעמו היה: להגיש לאלהות את הנעים לה או לעשות מעשה נעים לה, כדי לרכוש את חסדה. היה בו, אמנם, קבע ידוע של מנהג, אבל בקבע זה לא היה משום חומר הדין המגובש והמוצק. הפולחן היה קשור מפני זה בהרגשותיו הטבעיות של האדם הישראלי, ודבר זה נתן מקום גם להשפעת נטיותיו הטבעיות־

החושיות, שהביאה אותו לידי סטיות אליליות. שיטת הנימוסים של ס"כ עוקרת את הפולחן משרשיו הטבעיים ונוטלת את טעמו הטבעי, וממילא גם — האלילי. היא עושה את הטכניקה הפולחנית עיקר ודורשת מן האדם להזהר בכל הפרטים והדקדוקים; בזה היא רואה את העיקר. לא הבעה טבעית של רגש, אלא קיום מדויק של מצוה וגזרה. טעמו של פולחן זה הוא טרנסצנדנטי, ואין להרגשה הטבעית כל תפיסה בו. לא מעשי הפולחן עצמו יש להם ערך, אלא הספוק המוסרי הבא מקיום מדויק של הגזרות, שרצה האלהים לגזור על עמו. הם מבוססים לא על ערכם הפנימי אלא על גזירת רצון מוחלט, ללא טעם, הקובע אותם לכל פרטיהם. הפולחן נהפך לשיטה של "מצוות". בדרך זו כבש ס"כ את האלילות בביתה. הוא נטל את ארסם ונפשם של המנהגים העתיקים, השאיר צורות ריקות, מעשים מתים, שאין טעמם בהם. נשרפה נשמת האלילות, וגופה היה קיים. התמורה הזאת באה בעקב החורבן. האומה נהרסה ונתפרדה, ונחוצה היה אמצעי, שיאחד אותה וישמור עליה מפני התפרדות גמורה. שיטת המצוות של ס"כ עשויה היתה למלא תפקיד זה.¹

אולם תפיסה זו מוטעה היא בכל פרטיה.

היא עומדת, קודם כל, על ההנחה, שס"כ נוצר בימי החורבן ושיש בו משום "רוח העת" של תקופת החורבן, והנחה זו כבר דחינו למעלה. כמו כן עומדת היא על ההנחה, שיוצרי התורה היו תלמידי הנביאים, שהשתדלו לגשם את התורות הנבואיות עד קצה גבול האפשרי. גם הנחה זו דחינו למעלה. אולם עצם הדעה, ש"הטבעיות" היא סימנו האלילי המובהק של הפולחן ושהגבוש השיטתי המוצק של הנימוסים אינו אלא פרי השאיפה לכבוש את האלילות, לשרוף את נשמתה וכו', היא דעה מוטעה בהחלט. היא הדעה, שולהיוון הניחה ביסוד השקפתו על התפתחות האמונה הישראלית: דת אכרית עליזה ו"טבעית" היתה בראשית, עד שבא החורבן ושם לה קץ.² באמת לא היה הפולחן האלילי כולו "טבעי" כלל וכלל. טבעי היה בבחינה ידועה עד כמה שהיה עממי, אבל היה בו גם מטבע אחר — כהני, והאלילות הכהנית לא היתה "טבעית" כלל וכלל. האלילות הכהנית שאפה גם היא להעמיד את עצמה על שיטה של נימוסים חמורה ומדוקדקת. הספרות הכהנית של הודו, מצרים, בבל וכו' וכו' קובעת את

1 עיין Prolegomena, ע' 76 ואילך, ע' 421 ואילך. וכן וֹלְהוּיוֹן, Geschichte, ע' 174—175.

2 עיין למעלה, ע' 202—203.

האידיאה השרשית של האמונה הישראלית, שבקשה לה לבוש פולחני, כבשה את חומר הנימוסים העממיים והכהניים ויצרה אותו יצירה חדשה. אבל להתגבר על חומר זה ולנצחו נצחון שלם לא יכלה. וכמו באגדה, באמונת הנפלאות, בדרישה באלהים, בנבואה כך נשאר גם בפולחן שרג עתיק יבש, שעלה עליו ירק חדש. ולא עוד אלא שבפולחן היה שרג זה מרובה ביחוד, מאחר שהפולחן דרכו לשמר נושנות, גם בתור כלים שנתרוקנו מהכנס.

יחס האידיאה החדשה אל היסודות השונים של החומר העתיק לא היה שווה. האידיאה החדשה דחתה את ההנמקה המיתולוגית והמגית של הפולחן ושאפה לפחת רוח חדשה בנימוסיו. במקום ההנמקה המיתולוגית והמגית באה ההנמקה ההיסטורית והמונותאיסטית. כמה וכמה נימוסים נקבעו כנימוסי זכרון לקורות האומה והתגלות האלהים בקרבה. כמה וכמה נימוסים נתפסו כאמצעים להשריש את יראת האלהים בלב העם³. לנימוסי החטוי והקרבנות ניתן טעם כללי: הקדשת אלהים והכרת רוממותו. היו איפוא בחומר העתיק יסודות, שקל היה לאידיאה החדשה לכבוש אותם. אבל היה גם יסוד אחר, שכבושו היה קשה ביותר, הוא היסוד המגי־בעצם שבנימוסי הפולחן. באילול יש ליסוד הזה תמיד „טעם“, אם גם אי־רציונלי: ערך הנימוסים המגיים הוא נצחי, על־אלהי — זהו „טעם“ האחרון. האמונה הישראלית לא פלטה את היסוד הזה ושאפה ליחד לו מקום. דוקא מפני ששיטת נימוסיה לא היתה יצירה רציונלית של מתקנים, נשתמר בה היסוד ההוא, מהיותו חומר נוקשה, עתיק־שרשים בנפש האדם, ששרושו קשה ביותר⁴. בשאיפה להנמקה החדשה של הנימוסים היה כאן לקוי.

3 הרעיון מנצנץ בס' דברים: „את כל החקים האלה“ צוה יהוה לעשות „לִירֵאָה את יהוה אֱלֹהֵינוּ“ (ו', כד), כלומר: כדי לחנך את העם ביראת אֱלֹהִים. טעם כזה נתן לחוקי אחרות הפולחן: למען תלמד לִירֵאָה את יהוה אֱלֹהֶיךָ כל הימים (י"ב, כג; על אכילת המעשר והבכורות במקום הנבחר). לפי זה יש לבאר גם את סיום פרשת ענֶלָה ערופה: ואתה תבער הדם הנקי מקרבך, כי תעשה הישר בעיני יהוה (כ"א, ט), כלומר: על ידי שתקיים את הנימוס כפי מצות יהוה יכופר לך הדם השפוך (השזה דרייבר על הכתוב הזה. וקיסט, שטייארנל ואחרים גורסים „וטוב לך, כי תעשה ונו“).

4 וכן אותה מוצא, שגם הנביאים לא שללו לא את הפולחן בכלל ונמ לא את נימוסי הטומאה והטהרה. עמוס, ישעיהו, ירמיהו וכו' מקדשים את המקדש בירושלים, ששם הקריב: קרבנות לאלהים. הושע מאמין בערך הנסכים והזבחים וקידושי המזון בבית יהוה וכן בטומאת „לחם אונים“ (הושע ט', ג—ד). עמוס מאמין בטומאת ארצות חגונים ובקדושת הכהן (עמ' ו', יז). ישעיה מאמין בטומאת הנדה (יש' ל', כב). ירמיה מאמין בקדושת התרומה (יר' ב', ג) ובממשות הטומאה (ל"א, ה).

יהוה (ויק' י"א, מד, מה; י"ט, ב ועוד). כממשות קדושת האלהים כד ממשות כח הקדושה שבחוקי הקדושה; ומעין זה גם ברשות הטומאה. קיימת כאן האמונה התמימה, העממית-הכהנית, בממשות טומאת המת, הצרעת, הזב, הנדה, בעלי החי הטמאים, הנבלה וכו'. לא גזרה נגזרה עליהם אלא מדה היא בהם. שלטונה העתיק של האמונה הזאת ברוח האדם על פני כל האדמה מורגש עדיין בתורה כמעט בכל תקפו, למרות רוח האידיאה הדתית החדשה המרחפת כאן על הכל. קיימת בכל תקפה האמונה הרווחת בכל העולם בטומאת האשה. היולדת זכר טמאה שבעה ימים, היולדת נקבה — שבועים (ויק' י"ב, ב, ה). זכות הכהונה היא רק לזכרים; רק זכרי כהונה אוכלים קדשי קדשים (שם ו', יא, כב; במ' י"ח, י). הטומאה היא „דבר רע“ ממשי (דב' כ"ג, י), כמו שהמום בקרבן הוא „דבר רע“, ושניהם „תועבה“ (שם י"ז, א). כהן בעל מום „מחלל“ את המקדשים ככהן טמא (ויק' כ"א, כג). כמו כן ממשית היא האמונה בכח הכפור והחטוי שבנימוסים ובקרבנות. הדם מכפר ומחטא, מפני שהוא „הנפש“. השעיר לעזאזל נושא את העוונות המדברת. טבילה, הערב שמש, מי הפרה האדומה, שנעשתה כהלכתה, מחטאים מן הטומאה. וכן להלן. לא נרמז בשום מקום, שהללו הן רק „מצוות“.

בין השקפת התורה ובין השקפת היהדות המאוחרת יש איפוא הבדל נכר בדרגת ההתפתחות. אין ספק, שהשקפת היהדות נתגבשה רק על יסוד תורתם של הנביאים. הנביאים הם שהכריזו, שהנימוס הפולחני אין לו ערך עצמי; שהוא משמש רק בסיס למוסר ויראת אלהים. מן הרעיון הזה הסיקה היהדות את המסקנה האחרונה. אבל בתורה אין עוד כל זכר להשפעת הרעיון הנבואי הזה. ולפיכך אין אנו מוצאים כאן עדיין את התפיסה המצותית. התורה, הנבואה, היהדות הן איפוא גם לפי זה שלש דרגות של התפתחות היסטורית. בתורה נתגבשה תמורתו של החומר הפולחני העתיק על קרקע האמונה הישראלית בדרגתה הראשונה. האידיאה המיתולוגית-המגית גועה. הטומאה חדלה להיות רשות „אלהית“ מיוחדת. אבל משהו מממשותה העתיקה עדיין נשתמר. היחס המפולג הזה הוא פרי חבלי כבוש החומר האילי בדרגה מסוימת של התפתחות האידיאה הישראלית. אנו רואים כאן את התמורה בעצם התהוותה. ודוקא מפני זה היא מאלפת ביותר.

הקדושה והטומאה

הטומאה אינה סכנה. עם כל האמונה התמימה השלטת בחוקת-הפולחן המקראית בממשותתה של רשות הטומאה אתה מוצא, שרשות זו כבר חדלה גם כאן מהיות רשות של כח דמוני-קדמון, אהורמיני, ושאינ כל מתח של כחות בין רשות הקדושה ובין רשות הטומאה. יותר מזה: במקרא אין הטומאה מופיעה ככח בכלל; היא רק מצב, כמעט — מצב אסתטי-דתי בלבד. כל הכח והפעולה נתרכזו ברשות הקדושה. רשות הטומאה נהפכה כולה צל, אין, תוהו. אין שום כח שופע ממנה. האל האחד נטל את כל השלטון. האמונה ברשויות אלהיות שונות נוצחה ביסודה.

בכל האלילות כולה רשות הטומאה היא רשות הרע, שסכנה נשקפת ממנה לאדם או גם לאלהות. הטומאה היא מקור סכנה. תכלית נימוסי החטוי היא להדיח את הפעולה המזיקה של הטומאה מעל האדם או גם מעל האלהות. הסכנה הגלומה בטומאה מדומה לפרקים כסכנה מגית בלבד, אבל לעתים קרובות יותר היא מדומה כפעולת רוחות רעות או אלים רעים, שדרכם להזיק לאדם ולאלים הטובים. אולם במקרא אין הטומאה נחשבת מצד עצמה למקור סכנה וגם אין כל פעולה דמונית כרוכה בה.

במקרא אין כל זכר לאידיאה האלילית, שהטומאה היא סכנה לאלהות ושהחטוי יש בו תועלת לאלהות. החוקה המקראית יודעת חטוי מקדש וכליו. בשבעת ימי המלואים מחטאים את מזבח העולה בפר חטאת (שם' כ"ט, לו—לז), וביום הכפורים הכהן מחטא בדם שעיר החטאת את מזבח הקטורת (שם' ל', י), וכן הוא מחטא ביום הכפורים את הכפורת ואת „אוהל מועד" ואת מזבח העולה, לכפר עליהם „מטמאת בני ישראל" (ויק' ט"ז, טז, יח—כ, לג. נימוס אחר של חטוי המזבח והמקדש: יחז' מ"ג, יח—כז; מ"ה, יח—כ). אבל אין כל רמז לדבר, שחטוי זה בא להרחיק איזה כח המסכן את הקדושה או אפילו איזה כח דמוני בכלל, שהתגנב לרשות הקדושה, כמו שאנו מוצאים, למשל, בנימוסי החטוי של בבל ומצרים.⁵ יש לפי מושגי המקרא „אויבים" לאלהים; יהוה נלחם, הוא „איש מלחמה". אולם כבר ראינו, שהאויבים הללו הם מורדים, בוראי אלהים המתקוממים נגד שלטונו. אבל אין לו אויבים אלהיים או דמוניים-אהורמיניים המסכנים את שלטונו. המליצה רואה את צבא גבורי ישראל כבאים „לעזרת יהוה" (שופ' ה', כג). אבל צבאות השמים אינם עוזרי

יהוה: הם מלאכיו ומשרתיו, עושי דברו, אבל שלטונו אינו עומד עליהם. הם בני לוויה לאלהים, בית דינו וכו', אבל אינם ממלאים תפקיד של שומרים, שומרים מפני סכנה, בסגנון אלילי. ומטעם זה אין לתפוס שום סמל של הפולחן הישראלי כסמל של שמירת אלהים מפני הסכנה. ה"שמירה" היא כאן רק סמל, צו המרחק, הערצת הקודש, יראת-כבוד עליונה, אבל טעם אלילי אין לה⁶.

אולם יותר מזה: גם לאדם אין הטומאה כשהיא לעצמה סכנה. הטומאות, שאנו מוצאים במקרא, דומות בדרך כלל לטומאות, שאנו מוצאים אצל העמים האליליים. הטומאה, לפי עצם מובנה של המלה במקרא, היא מצב של טבוי שלילי העשוי לעבור מעצם לעצם⁷. טומאה (העוברת ע"י מגע, משא, מושב, משכב, מרכב, אוהל) יש בנבלת הבהמה והחיה (האסורות והמותרות באכילה) ושמונת השרצים (ויק' י"א, ה, כד—מ), ביולדת זכר או נקבה (שם י"ב), בנגעי צרעת אדם, בגדים ובתים (שם י"ג—י"ד) בזב וזבה (שם ט"ו, א—טו, כה—ל), בבעל קרי (שם, טז; דב' כ"ג, יא—יב), בשכבת זרע (ויק' ט"ו, יז), במשכבי אשה (שם,

6 ומטעם זה יש לרחות את דעתו של גרסמו, שהכרובים בדכיר והכרובים שעל הכפורת יבאו, "לסוכך על האלהות" ולהגן עליה, עיי' : גרסמו, Die Lade Jahwes und das Allerheiligste im Salomonischen Tempel (1820), ע' 54 ועוד. כי נגד טורטשינר, Bundeslade, ע' 28 ואילך יש להטעים, שהכרובים כשהם לעצמם ממלאים גם תפקיד של שומרים ולא רק של רכביאלהים, עיי' נ', כד. אמנם, הפועל "סכך" בשמ' כ"ה, כ; "זי, ט; מצי"א ח', ז; דח"א כ"ה, יח וכן ביהו' כ"ה, יד, טז יכול להתפשט, כמו שמטעים טורטשינר, במובן חצוי והסתר (ולא רק במובן שמור והגן). אולם אין זאת אוסרת, שהכרובים היו "סוככים" על האל הרוכב עליהם, כדי לשמש לו חביון סתר. כי בכל המקראות האלה הכרובים אינם "סוככים" על האלהים שעליהם אלא על הכפורת או על הארון שמתחת להם. ולפיכך נראה, שהכרובים שמשו סמל כפול: סמל רכב אלהים וסמל כרובים-שומרים על הלוחות שנארו. שהכרובים אינם סמל הענו, נראה במקום אחר.

7 גם הקדושה היא מין טבוי — טבוי חיובי — וגם היא עוברת במגע (שמ' כ"ט, לו; כט; ויק' ו', יא, כ—כא), אבל כח ההעברה של הטומאה נדון מכת ההעברה של הקדושה (חני ב', יב—יג). — לטומאה ממש במובן המקראי אין לחשוב את בעלי החי, "הטמאים": כי החי אינו מטמא. רק בנבלת הבהמה והחיה והשרץ יש טומאה ממש (ויק' י"א, ת, כד—לח), ואילו הדגים והעופות והחנבים האסורים באכילה אין בהם טומאה כלל (שם, י—כג). האלימות יודעת גם טומאה של חתי (על טומאת החזיר במצרים עיי' הרודוט ב, מ"ו). כל שכן שאין לחשוב בין הטומאות איסורים כגון ניד הנשה, נדי בחלב אמו, דם, חלב, כלאים, שעטני, ערלה, כמו שעושים לפרקים חכמי הנוצרים.

יח; ועיין שמ' י"ט, טו; ש"א כ"א, ה—ו; ש"ב י"א, ד), בנדה (ויק' ט"ו, יט—כד), במת (במ' י"ט, יא—טז). כמו כן יש טומאה במשלח את השעיר לעזאזל, בשורף פר החטאת ושעיר החטאת של יום הכפורים (ויק' ט"ז, כו, כח), בכהן המתעסק בפרת החטאת (בפרה האדומה), בשורפה, ובאוסף אפרה וכן במי החטאת עצמם המטמאים את המזה ואת הנוגע בהם (במ' י"ט, ז—י, כא). אולם אין רמז כל שהוא, שיש סכנה איזו שהיא בטומאות אלה כשהן לעצמן. אפילו טומאת המת, הנחשבת למסוכנת כל כך אצל כל העמים האליליים, אינה מסוכנת לפי מושגי המקרא, אף על פי שהיא גם לפי המקרא הטומאה החמורה ביותר⁸. ובעצם אין בטומאות ברובן גם שום איסור לישראל מצד עצמן (מלבד בעילת הנדה, ויק' י"ח, יט; כ', יח): מותר לו להטמא בכל הטומאות (ס"כ אינו אוסר עליו אפילו אכילת נבלה), בלי כל חשש סכנה. הטומאה מביאה לידי איסור וחטא רק על תחום הקדושה, ורק עד כמה שהיא פוגעת בקדושה יש בה גם משום סכנה. חוקי הטומאה שבתורה באו לאסור ערבוב הטומאה בקדושה, להזיר את הטמא מכל מגע בקודש ולהגן על הקודש מכל מגע של הטומאה⁹. טמא משכן יהיה הגורר מיתה (ויק' ט"ו, לא; כ"ב, ט). טיהור המקדש מטומאות בני ישראל הוא גם תכלית נימסי החטוי של המקדש וכליו (ויק' ט"ז, טז; יח' מ"ה, כ).

והנה יש מבארים חוקי טומאה-וקדושה אלה שבתורה מתוך אמונות-הטבו הרווחות בין העמים האליליים, שלפיהן אסור לערבב רשויות אלהיות או דמוניות שונות. הטומאות מושרשות באמונות, שקדמו לאמונת יהוה: באמונת רוחות, בעבודת אבות, בטוטמיזמוס. אמונת יהוה דחתה

8 רק הסתמטמא באוהל, והנוגע בו טעון חטוי במי חטאת ביום השלישי וביום השביעי (במ' י"ט, יא—יט). כל בעלי החי כשר נבלתם מטמא, ואילו המת יש טומאה גם בעצמותיו וגם בקברו (שם, טז, יח). השוה מ"ב כ"ג, יד, טז, כ.
9 היוצאת לא תגע בכל קודש ואל המקדש לא תבא (ויק' י"ב, ד). המצורע יושב מחוץ למחנה (ויק' י"ג, טו; י"ד, ה ואילך), וכן זב וטמא לנפש (במ' ה', ב—ד), כדי שלא יטמאו את המחנה, שאלהים שוכן בתוכו, וכן בעל קרי לפי ס"ד (דב' כ"ג, י—יב). עיין גם במ' י"ב, יד—טז; ל"א, יח—כד. טמא מת שלא התחטא חייב כרת, כי "את משכן ה' טמא" (במ' י"ט, יג, כ). אסור לאכול קודש בטומאה (ויק' ו', יט—כא; כ"ב, א ואילך; השוה ש"א כ"א, ה—ו) וגם באנינות (דב' כ"ו, יד; ויק' י', יט) או לבער ממנו בטומאה או לתת ממנו למת (דב' כ"ו, יד). טמא מת אסור באכילת פסח (במ' ט', ו ואילך). מפני זה נצטוו הכהנים ביחוד להזהר מן הטומאות (ויק' כ"א, א—יב; יח' מ"ד, כח) ונאסרה עליהם אכילת נבלה וטרפה (שם כ"ב, ה; יח' מ"ד, לא), וכל בשר פגול (יח' ד', יד). וכן גם הנזיר (במ' ו', ו ואילך; השוה שופ' י"ג, ד, ה, יד).

מפניה את האמונות האלה, וכל מה שהיה טבו לפנים בגלל קדושתו נעשה עתה טבו בגלל טומאתו: בגלל היותו קשור ברשות דתית אחרת. ואמנם אין ספק, שחוקי הטומאה שבמקרא נעוצים באמונות קדומות ונשכחות, ושהם יונקים מתחום אמונת-ירוחות. אולם עם זה אין לנו להתעלם מאפים המיוחד של חוקי הטומאה והקדושה שבמקרא. באילול הרשויות, שאסור לערבב אותן, מדומות כרשויות של כחות מתנגדים ועצמאיים. הטומאה היא כח ריאלי לא פחות מן הקדושה. ולא עוד אלא שהטומאה האלילית אינה גזרת איסור על ערבוב רשויות דתיות בלבד, אלא כוללת היא את הטמאה-הרע מצד מהותו, את רשות אהורמין. הטומאה היא מקור סכנה לאדם, לא פחות — ובעצם עוד יותר — מן הקדושה. אולם במקרא אין הדבר כן. כאן אין שום פעולה מיוחדת לרשות הטומאה. הפעולה, הטובה והרעה, באה תמיד רק מרשות אחת — מרשות הקדושה. „ערבוב הרשויות“ מסוכן, אבל הסכנה באה תמיד רק מרשות הקדושה, מרשות יהוה. אפילו המגע במת, בטומאה החמורה ביותר, אין בו כל סכנה. אבל המגע או אפילו רק הגישה או הראיה בקודש הם רבי סכנה. בעבודת הכהנים כרוכה סכנה גדולה, ועליהם להשמר לנפשם תמיד, שלא יעשו מדה ולא ימותו, וכן עליהם להשתמש לשם זה באמצעים מיוחדים (שמ' כ"ח, לה, מג; ל', כ; ויק' ח', לה; י', ה ט; ט"ז ב ועוד). נדב ואביהוא מתו בהקריבם אש זרה (ויק' י', א—ב). קרח ועדתו מתו בגשתם לעבוד עבודת כהנים במשכן יהוה (במ' ט"ז), וזה אות לכל זר הקרב לשרת בקודש (שם י"ז, ה). „כל הקרב הקרב אל משכן יהוה ימות“ (שם, כח; י"ח, ג). גם אם רק יראו הלויים „כבלע את הקדש“ — ימותו (שם ד', כ). ואם יבוא הכהן לפני ולפנים בלי ענך-קטורת, ימות ממראה עיניו (ויק' ט"ז, ב, יג: כי בענן אראה על הכפרת). בשעת מעמד הר סיני אסור היה לנגוע בהר (שמ' י"ט, יב—יג: כי סקול יסקל או ירה יירה), וגם סכנת-נפשות היתה „לראות“ (שם, כא—כד). השוה בר' ל"ב, לא; שמ' ל"ג, כ; שופ' ו', כב—כד; י"ד, כב—כג. וכן הספורים ע"ד הסכנה, שהיתה כרוכה בארון: ש"א ה'—ו'; ש"ב ו', ו—ט. — אבל אין אנו מוצאים בכל רחבי הספרות המקראית שום זכר ורמז לסכנה (או לאיוז פעולה שהיא בכלל) הבאה מרשותה של הטומאה.

דבר זה מתברר לנו ביחוד מתוך שיטת ציוריו וסמליו של ס"כ. אחת האידיאות השולטות בספר זה הוא הנגוד בין רשות הקדושה ובין רשות הטומאה. שתי הרשויות האלה נתגבשו כאן בסמלים קבועים: „המחנה“ עם זמזמון שבמרכזו ו„מחוז למחנה“. המחנה הוא תחום הקדושה

והטהרה, מחוץ למחנה הוא מקום הטומאה. מצורעים, זבים וטמאי נפש מקומם מחוץ למחנה (ויק' י"ג, מו; במ' ה', ב—ד; ל"א, יט). את המתים מוציאים אל מחוץ למחנה (ויק' י', ד—ה). לשם מוציאים גם את האבנים הנגזרות בנגע הצרעת (שם י"ד, מ—מה: „מחוץ לעיר“ המקביל למושג „מחוץ למחנה“). כמו כן יודע ס"כ נימוסי עבודה הנעשים בין שני התחומים. נימוסים אלה יש בהם אופי כפול: עיקרם קדושה, אבל מכיון שהם קשורים גם ברשות ש„מחוץ למחנה“ יש בהם גם ענין של טומאה. פר החטאת ושעיר החטאת של יום הכפורים, שהזה מדמם על הקודש, נשרפים מחוץ למחנה, והשורף אותם טמא (ויק' ט"ו, כז—כח). השעיר לעזאזל, שנתן עליו בקודש את עוונות בני ישראל, נשלח „המדברה“, והמשלחו טמא (שם, כו). לסוג זה שייכת גם הפרה האדומה, שנעשית, אמנם, כולה מחוץ למחנה, אלא שמדמה הוא מזה „נכח פני אהל מועד“ (במ' י"ט, ד), והיא מטמאה כמה טומאות (שם, ז—י, כא). קרוב לנימוסים אלה הוא נימוס שלוח צפרי החטוי של המצורע ושל הבית המנוגע (ויק' י"ד, ד—ז, מט—נג). גם מין קרבן זה חצוי לשנים: צפור אחת נשחטת, והצפור השניה נשלחת „על פני השדה“, „אל מחוץ לעיר“ (שם, ז, נג), דוגמת השעיר המשתלח „המדברה“. והנימוס הזה, אף על פי שהוא גופו אינו מטמא, הרי כל עיקר ענינו היא הטומאה וחטויה. מקבילה מאלפת לסוג הקרבנות המפולגים האלה הוא קרבן הפסח (שם' י"ב). קרבן זה נעשה, לפי ס"כ וס"א, מחוץ למקדש. הבית הוא הממלא תפקיד של מקדש. גם כאן יש שתי רשויות: הבית והחוץ. בשר הקרבן נאכל בבית, ואסור להוציא ממנו החוצה (שם, מו). בחוץ — שלטון הנגף והמשחית (שם, יג, כג). ובין שני התחומים — אות הדם שעל המשקוף ושתי המזוזות המכוון כלפי הנגף והמשחית שבחוץ (שם, ז, יג, כב—כג). אולם קרבן זה אינו קשור בטומאה כלל. אדרבה, הטמאים אסורים היו לעשותו (במ' ט', ז—י). זהו לא דבר ריק, כמו שנראה מיד.

בס"כ נשתמר גם זכר לדבר, שהטומאה שרשה בעולם השדים והשעירים. בני ישראל הזובחים „על פני השדה“ זובחים לשעירים (ויק' י"ו, ה, ז). „על פני השדה“ נשלחות צפרי החטוי של המצורע ושל הבית המנוגע. ברור, ש„על פני השדה“ הוא הוא התחום „מחוץ למחנה“, והוא הוא מקום השעירים, ולשם נשלחת הטומאה. לזה מתאימה חוקת השעיר לעזאזל: השעיר נשלח „המדברה“ אל עזאזל. „המדבר“ מקביל ל„על פני השדה“ ול„מחוץ למחנה“, והוא מקומו של עזאזל, לשם נשלח השעיר, דמות השעירים־הרוחות. עמוס חטא וטומאה, ולכן המשלחו טמא.

[illegible][illegible]

מאמרו כי לאסור יעצמוץ גורם למחלת נפשו ופסח בלתי-מאמץ על ידי וואו
יעצמוץ גורם למחלת נפשו ופסח בלתי-מאמץ על ידי וואו

וכשם שאין אנו מוצאים בטומאות שום זכר לסכנה הנובעת מן הטומאה כשהיא לעצמה, כך אין אנו מוצאים באיסורי מאכלות, שיסודם אולי באיסורי טבו קדומים, שום זכר לדבר, שיש סכנה ב"טומאת" המאכלים עצמם. וכן לא ניתן לשום איסור שבתורה טעם דמונולוגי. יתכן, שיש לאיסורים אלה בשרשם הקדמון טעם מגי או דמונולוגי. יתכן, שבעלי החי האסורים היו בתקופה קדומה קדושים לאלים או לרוחות. אפשר, שגיד הנשה, כלאים, ערלה וכו' נאסרו, מפני שנחשבו לפנים טעונים כח מגי מזיק או קדושים לאלים זרוחות, שירדו למדרגת דמונים נמוכים או מזיקים. אבל מכריע הדבר, שהמקרא אינו נותן לאיסורים אלה טעמים ברוח זו. הדם והחלב אסורים, מפני שהם מתנה למזבח יהוה. בעלי החי הטמאים אסורים, מפני שהם "תועבה" ו"שקץ". אבל אין שום איסור נחשב כטעון כח מזיק מגי או דמוני או כטעון כח מזיק בכלל. גם כאן יש רק "תועבה". וגם כאן מאלף מאין כמותו האיסור היחידי, שנתן לו טעם "דמונולוגי": גיד הנשה. גיד הנשה נאסר, מפני ש"האיש", שהתאבק עם יעקב, נגע בו (בר' ל"ב, לג). אולם "האיש" הוא באגדה המקראית לא "דמון", "שעיר", אלא "אלהים" (שם, כט, לא) או מלאך, זאת אומרת: מן הפמליה של מעלה (הושע י"ב, ד—ה). ואמנם, אין בגיד הנשה שום טומאה. גם כאן אנו רואים איפוא, שבשעה שמופיע כח אלהי פועל הוא מדומה כבא מרשותה של הקדושה בלבד.

נימוסי החטוי. גם מאפים של נימוסי החטוי המקראיים אנו למדים, שתקופת המקרא לא ראתה את רשות הטומאה כרשות של כח ופעולה.

בין נימוסי החטוי, שאנו מוצאים במקרא, ובין נימוסי החטוי האליליים, ביחוד של הבבלים, האשורים והמצרים, יש דמיון רב גם בבחינת חמרי החטוי וגם בבחינת אפני החטוי וההשקפות הכרוכות בו. אמצעי החטוי המקראי הם מים, אש, דם, סמי קטורת, קרבן. גם בחטוי המקראי אנו מוצאים טבילה, רחיצה וכבוס, שריפה, קטור, הזאה. גם בחטוי המקראי פועלת האידיאה, שאת החטא או את הטומאה אפשר להעביר מעצם לעצם על ידי מגע על מנת להשמיד או לבער את העצם, שהחטא או הטומאה ניתנו עליו. המקריב קרבן סומך ידיו עליו או מתודה עליו להטעין עליו את החטא. והקרבנו כאילו משמידה את החטא. העצם הטעון חטא או טומאה יכול גם להשלח או להזרק למקום טמא, כדי להרחיק את החטא או את הטומאה (השעיר לעזאזל, צפרי המצורע). תכלית קרבנות החטוי

(והקרבנות בכלל) היא „הכפרה” — מלה המסמנת גם את עיקר פעולתו של האשף הבבלי (פפר, תַּכְפָּרַת). גם בפרטים אנו מוצאים דמיון רב בין הנימוסים המקראיים ובין האלילים¹¹.

ובכל זאת גם כאן ההבדל הוא תהומי.

בנימוסי החטוי והשמירה, שאנו מוצאים במקרא, יכולים אננו להבחין שני סוגים: סוג אחד הם הנימוסים, שבאו להעביר רעה ממשיית לשמור מפני סכנה ממשיית, וסוג שני הם הנימוסים, שבאו להעביר טומאה בלבד. הנימוסים מן הסוג הראשון אין להם כל שייכות לרשות הדמונים, וסימנם: אין בהם שום העברת טומאה, וכשהם לעצמם אינם כרוכים משום צד בטומאה. הנימוסים מן הסוג השני יש להם שייכות לרשות הדמונים, וסימנם: הם באים להעביר טומאה. אבל אין בהם העברת רעה או הדחת סכנה ממשית.

אמצעי להעביר מגפה היא הקטורת (במ' י"ז, יא—טו) או גם בנין מזבח במקום מסויים והעלאת עולות ושלמים (ש"ב כ"ד, יח—כה). הפלשתים שולחים צלמי טחורים ועכברים „אשם” ליהוה להסיר מעליהם את המגפה ואת הנגעים (ש"א ה'—ו'). במקום שהרעה או הסכנה באה על הצבור בגלל חטא היחיד, האמצעי להעבירן היא „החרמת” החוטא או זרעו: לא הריגתו בלבד אלא השמדתו על פי נימוס מסויים, שיש בו משום רצוי וחטוי. להשיב חרון אף מעל ישראל, שחטאו בשטים בבנות מואב ובבעל פעור, מצוה יהוה להוקיע „נגד השמש” את ראשי העם (במ' כ"ה, ג—ד). לפי נוסח אחד עוצר פנחס את המגפה על ידי דקירת האיש הישראלי והמדינית אל קבתם (כנראה: אברי המין, שם, ח). בימי דוד פרץ רעב, בארץ בגלל חטאת שאול לגבעונים. אלהים נעתר לארץ רק אחרי ששבעת בני שאול הוקעו „ליהוה”, „על ההר”, ללא קבורה (ש"ב כ"א, א—י). כשנגף ישראל לפני אויביו בחטא עכן, שלקח מן החרם, העברה הרעה על ידי השמדת עכן וכל אשר לו: הם נרגמו ונשרפו וכוסו גל אבנים (יהושע ז'). ורק אז שב יהוה מחרון אפו (כו). כשהפיר יהונתן את שבועת שאול וטעם מן הדבש, היה קצף על ישראל, ואלהים לא ענה את שאול ביום ההוא. יהונתן נתחייב מיתה, אבל העם „פדה” אותו (ש"א י"ד, כד—מה). בשעת מצוקה ומלחמה היו מתחטאים בשאיבת מים ובצום (ש"א ז', ה. השוה ג).

11 עיין צימרון, KAT, ע' 504—604; סמית, Religion, ביחור ע' 353 ואילך; טומפסון, Devils, ח"ב, מבוא, ע' 4 ואילך; הנ"ל, Magic, ע' 175 ואילך; הויפט, JBL, 1900, ע' 55 ואילך; ברטון, JBL 1927, ע' 79 ואילך.

גם הקרבת הבכורות נחשבה, לפי האמונה העממית חטוי (מיכה ו', ז, השוה מל"ב ג', כז). גם קרבן אליהו בהר הכרמל היה, כנראה, ביסודו חטוי, שבא להעביר בצורת ורעב (מל"א י"ז, א; י"ח א ואילך): אליהו בונה מזבח משתים עשרה אבנים, מעלה פר, שופך מים, אחר כך הוא שוחט את נביאי הבעל „אל נחל קישון“, ולבסוף בא הגשם (שם י"ח)¹². רעי איוב מעלים שבעה פרים ושבעה אילים, כדי שיהיה לא יעשה עמהם „גבלה“ (איוב מ"ב, ת). אחרי מעשה העגל היה נגף בבני ישראל (שם' ל"ב, לה). לפי נוסח הספור בס' דברים שרף משה את העגל, טחן אותו לעפר והשליך עפרו „אל הנחל היורד מן ההר“ (ט', כא): זהו, כנראה, מעשה חטוי על ידי שלוח על פני המים¹³. לפי נוסח הספור בשם' ל"ב, כה—כח צוה משה להרוג את עובדי העגל¹⁴.

אמצעי שמירה מפני סכנת מגפה נחשב מתן הדם על המשקוף ועל המזוזות בפסח מצרים (שם' י"ב, יג, כג; בפסח דורות אין המנהג הזה אלא זכר ואות). מן הספור המופלא בשם' ד', כד—כו נראה, שגם בנמוס המילה כרוך היה מתן דם (ברגלי האב? עיין פסוק כה: „ותגע לרגליו“), וגם הוא נחשב שמירה מפני סכנת נגף. שמירה מפני נגף ומות הוא גם כופר הפקודים (שם' ל', יב, השוה ש"ב כ"ד, א ואילך), וכן גם פעמוני מעיל האפור (שם' כ"ח, לג—לה), הקטורת לפני ולפנים (ויק' ט"ז, ב, יג). לאמצעי רפוי מנשיכת נחש נחשבה הבטת אל נחש הנחושת (במ' כ"א, ח—ט) או הקטרת קטורת לפניו (מל"ב י"ח, ד).

הצד השוה שבכל אלה הוא, שאין הם נחשבים אמצעי חטוי מטומאה.

אמצעי החטוי מן הטומאה הם: זמן, ספירת ימים, היולדת זכר, המצורע, הזב והזבה בימי ספרם, הנדה, הבועל נדה, טמא מת טמאים שבעה ימים (ויק' י"ב, ב; י"ד, ח; ט"ו, יג, כח, יט—כד; במ' י"ט, טז). יולדת נקבה טמאה שבעים (ויק' י"ב, ה). שאר הטומאות לא נקבע שיעור עצמן,

12 השחיטה אל המים היא סמנהגי החטוי על ידי שלוח: השוה שחיטת צפרי הננעים „על פים חיים“ (ויק' י"ד, ה, נ), עריפת העגלה בנחל (דב' כ"א, ד), שלוח עפר העגל בנחל „היורד מן ההר“ (שם ט', כא). את מנהג שלוח הרע על פני המים אנו מוצאים אצל כמה עמים.

13 עיין הערה שפני זו.

14 השקאת העם במי עפר העגל (שם' ל"ב, כ) היא, כנראה, משפט אלהים (השוה השקאת הסוטה, במ' ה'), שעל פיו נכרו החוטאים. בספור שפנינו אין קשר נכר בין מעשה זה ובין הריגת החוטאים.

אלא טעונות הן טבילה או כבוס בגדים והערב שמש (ויק' י"א, כז—כח, לא, לט, מ ועוד). טבילה במים, רחיצת כלים, וכבוס בגדים (ויק' י"א, כח, לב, מ; י"ג, נח; י"ד, ח ועוד). העברה באש, לטהר כלים, שנטמאו טומאת מת (במ' ל"א, כג). הזאת אפר פרת החטאת, לטהר טומאות מת, באזוב (שם י"ט, יא—כב; ל"א, יט—כג) ולטהר לויים (שם ח', ז). תגלחת של מצורע (ויק' י"ד, ט), של נזיר שנטמא (במ' ו', ט), של לויים (שם ח', ז). לכאן שייכת ודאי גם תגלחת ראש יפת תואר (דב' כ"א, יג). מלבד זה שמשו כאמצעי חטוי מן הטומאה או מספק טומאה כמה מיני קרבן. היולדת, הזב והזבה, הנזיר שנטמא מתחטאים בתטאת העוף (ויק' י"ב, ו; ט"ו, יד—טז, כט—ל; במ' ו', יא; אף על פי שיש שם גם עולה). הנזיר מתחטא בשתי צפרים הנעשות מחוץ למחנה, בהזאת דם הצפור השחווטה המעורב במים (בעץ ארז, בשני תולעת ובאזוב) ובשלוח הצפור החיה. מלבד זה הוא מתחטא בקודש באשם נזיר, שהוא מין חטאת, ובשמן (ויק' י"ד, א—לא). הבית המנוגע מתחטא בשתי צפרים הנעשות מחוץ למחנה. כמשפט המצורע (שם, מט—נג). את קרבנות חטוי המקדש וכליו וחטוי הכהנים כבר הזכרנו למעלה (ע' 539). מלבד זה יש להזכיר כאן את השעיר המשתלח, שאינו בא, אמנם, לחטא מן הטומאה אלא להעביר חטאים ועוונות, אבל יש בו גם ענין של טומאה ומגע ברשות הטומאה „שמחוץ למחנה“ (ויק' ט"ו, כא—כו).

והנה אמנם פעולות החטוי האלה מושרשות, לכאורה, באותן האידיאות, שבהן מושרשים נימוסי החטוי של האלילות. הטומאה היא כמין זיהום, מין „מיצומה“, הדבק בטמא. והיא מוסרת באמצעי נקוי: במים, באש, במי אפר או על ידי גלוח השערות, שבהן הזיהום עשוי להדבק ביותר. וכן אנו מוצאים כאן את האידיאה של העברת הטומאה על עצם אחר הנשמד או הנשלל למרחק. אולם השנוי היסודי הוא: החטויים מן הטומאה בדת המקראית אינם באים להרחיק רעה או מחלה. היוצא מן התופעה המופלאה הזאת נוקב ויורד עד התהום. כל נימוסי החטוי של האלילות מכוונים להרחיק את הרעה הגלומה בתוך הטומאה. עם הטומאה נשמדת הרעה עצמה: המגפה, הרעב, המחלה, סכנת המות וכו'. כל שיטת הלחשים וההשבעות של בבל עם הנימוסים הכרוכים בהם תכליתם להדיח או להרחיק סכנה, וביחוד לרפא מחלה. הטומאה היא המחלה, הטומאה היא מקור הרעה. המלחמה עם הטומאה היא מלחמה עם הדמיונים הרעים, שונאי אל ואדם, והאלים עוזרים לאדם במלחמה זו. לא כן החטויים מן הטומאה שבדת הישראלית. אין בהם כל מומנט של מלחמה ברע הבא

אופי זה של נימוסי החטוי מן הטומאה שבמקרא עוקר כל דמיון אמתי ביניהם ובין נימוסי המגיה האלילית, שעיקר תכליתם: מלחמה ברע הבא ממקור הטומאה, מלחמה בכח האמצעים המגיים עצמם או גם בעזרת האלים. ותופעה זו מפיצה אור בהיר על אפיה של האמונה המקראית כולה ועל מסתרי התהוותה. כי תופעה זו אינה מקרית ואינה פרט בודד. היא מתאימה להפליא לאותה העובדה, שכבר עמדנו עליה למעלה, שהכהנים הישראליים לא היו לא עושי נפלאות ולא רופאי חולים. הכהן המחטא מן הטומאה אינו רופא, לא באמצעים האירציונליים של המגיה אבל גם לא באמצעי „הרציונלי” של הודוי ושאלת החטאים בעקבות נימוסי הודוי הבבלים והמצרים¹⁸. ודאי היו מקריבים קרבן בשעת מחלה, כמו בשעת כל צרה אחרת. אבל כל מגע של חטוי איזה שהוא, „רציונלי” או „אירציונלי”, בין הכהן ובין החולה בשעת מחלתו לא היה. דבר זה לא נרמז בשום מקום, ומחטוי הזב והמצורע נמצאנו למדים בפירוש, שמגע כזה לא היה. ביחוד לא היה כל יחס בין המחלה ובין החטאת למיניה, היינו בינה ובין אותם הקרבנות, שיש עמהם מתן דם או מים וכי' על האדם, מצד אחד, ושיש להם שייכות לטומאה, מצד שני. החטאת באה לא על המחלה או על איזו צרה אחרת אלא על השגגות או על הטומאות (על החטאת עיין עוד להלן). ונראה, שהיה מנהג לנדור נדרי עולות ושלמים בשעת מחלה וצרה ולהביא תודה אחרי שהיתה הרוחה¹⁹. לחטוי לא היה כאן כל מקום.

אין יסוד להנחה, שנימוס החטוי היה „מלכתחלה” נימוס של רפוי וגירוש הרוח הרעה (עיין לודס, *Les idées*, ע' 180—191). אמנם, הנימוס בהיותו האלילית הוא נימוס של רפוי, אבל אין שום ראיה, שהיה נימוס של רפוי גם בדת יהוה.

18 ובר, *Religionssoziologie*, III, ע' 191 ואילך, 237 ואילך וביחוד 254 ואילך. הכהנים־הלוויים היו, לדעת ובר, בהתאם לתורתם „הרציונלית”, מריכים, „שומרי נפש” (*Seelsorger*), רפאו לא בקסמים אלא על ידי בחינת החטאים, מאחר שכבר הורה עמוס (י), שגם הרע בא מאת יהוה ובגלל החטא (237). המתורים האלה היו „לקוחותיהם הפרטיים” של הכהנים (ההכנסה מהם לא היתה תלויה במקדשים). אחרי הודויו היו מציגים עליהם לפני יהוה בקרבן. ראיה לדבר, שהכהנים היו דורשים מאת המתרפא או החוטא ודויו, מוצא ובר בויק' ה' ו (191), כצ"ל במקום במ' ה' ו. אבל באמת לא בויק' ה' ו ולא בבמ' ה' ו אין שום זכר לדבר, שהיו מתורים לפני הכהן, ואין ראיה משם, שהיה נימוס של ודויו בכלל. „והתורה” משמעותו: יודה על אשמתו ויתחרט. עיין יהושע ז', יט; ש"א י"ד, סג. ודויו על הקרבן אנו מוצאים רק בשעיר המשתלה (ויק' ט"ו, כא), והוא ודויו של הכהן. בזה נופלת מציא כל התורה כולה ע"ד שיטת ה *Seelsorge* של הכהנים.

ואמנם אנו מוצאים, שבכל המקרא כולו רפוי של מחלה הוא ענין לאיש האלהים ולא לכהן. את מרים מרפא מן הצרעת לא אהרן אלא משה, ולא בחטוי אלא בתפלה (במ' י"ב, י—ג). את נשוכי הנחש מרפא משה (שם כ"א, ח—ט). את נעמן מרפא אלישע מצרעתו, ולא ע"י חטוי כהני אלא על-ידי נימוס מיוחד (מל"ב ה', א—יד). את חזקיהו מרפא ישעיהו בדבלת תאנה (שם כ', ז; יש' ל"ח, כא). גם שאול, החולה מחלה "דמונית", אינו מתרפא על ידי כהן אלא על ידי דוד המנגן (ש"א ט"ו, יד—כד; י"ח, י—א).

כמו כן אתה מוצא, שגם המחלה, כמו כל הרע הפיסי, באה לפי מושגי המקרא לא מרשות הטומאה אלא מרשות יהוה ומלאכיו הרעים. לא השדים או השעירים אלא האלהים ומלאכיו הם גורמי המחלה. גם הצרעת, הכרוכה בטומאה, אינה באה ממקור הטומאה, לפי מושגי המקרא, ורק מתוך שבלונה אומרים החוקרים תדיר, שהצרעת היא, לפי המקרא, "מחלה דמונית". יהוה הוא המצריע את ידו של משה (שם' ד', ו—ז), הוא המנגע את מרים בצרעת (במ' י"ב, י ואילך; דב' כ"ד, ט). יהוה הוא הנותן נגע צרעת בבתים הגורמת להם טומאה (ויק' י"ד, לד). את גיחזי מכה אלישע, נביא יהוה, בצרעת (מל"ב ה', כז). את עוזיה הכהן יהוה בצרעת (מל"ב ט"ו, ה). יהוה הוא שהכה את מצרים בכל מכה ומחלה, ובכלל זה גם בשחין, שהוא מין צרעת (שם' ז' ואילך; ט"ו, כז), הוא שהכה את הפלשתים בעפולים (ש"א ה'—ר'). מחלת שאול באה מרוח רעה, אבל זוהי "רוח רעה מאת יהוה" (שם ט"ו, יד—כד; י"ח, י). את איוב מכה השטן, שליח יהוה, בשחין רע (איוב ב', ז), וגם הרעה הזאת באה "מאת האלהים" (שם, י). מלאכי יהוה מכים בסנורים (בר' י"ח, יא). יהוה הוא המנפיל ירך ומצבה בטן (במ' ה', כא). השחפת והקדחת, הרלקת והחרחר, השחין, העפולים, הגרב והחרס, השגעון והעורון וכ' — כל אלה הם פגעי יהוה (ויק' כ"ו, טז; דב' כ"ח, כב, כז, כח, לה, נט—סא). השוה יש' נ"ג, ד.

מכל זה נמצאנו למדים: הרעה אינה באה ממקור הטומאה, גם המחלה המטמאה אינה באה ממקור הטומאה, והחטוי הכהני בישראל לא בא להסיר רע הנובע ממקור הטומאה. — דבר זה נלמד עוד ביחוד מנימוס שלוח השעיר לעזאזל (עיין להלן: "נימוסי השלוח", ועיין גם "קרבנות החטוי").

לא לחש ביעקב. להשקפה המקראית על הטומאה ולאפים של נימוסי החטוי המקראיים מתאימה העובדה, שבפולחן המקראי אין הלחש תופס שום מקום.

ס"כ אינו מצוה על הלחשים ועל ההשבעות. הכהן הישראלי אינו לוחש ואינו משיב, אין הוא נלחם ברוחות הרעות ובכח הטומאה. בזה נבדל הוא מן הכהן הבבלי והמצרי והאלילי בכלל. העובדה, שהלחש לא נזכר בסדרי הפולחן המפורטים שבס"כ, אינה מקרית. העדר זה נובע מן הרעיון היסודי של האמונה המקראית: מן הכבוש הפנימי של המגיה, מן האידיאה היסודית, שיש רשות אלהית אחת ועליונה על כל. עם התערטלות רשות הטומאה מערכה ה"אלהי", האהורימיני, ניטל מן הכהן תפקיד של לוחש ומשיב, של רופא חולים ומוריד גשמים וכו'. האמונה המקראית אינה יודעת לוחש. דבר זה נמצאנו למדים גם מתוך חקר אותה הספרות המקראית המקבילה לספרות הלחשים וההשבעות הבבלית — מתוך חקר ספרות התהלות.

בין מזמורי־התהלים שבמקרא ובין מזמורי־התהלים של בבל יש קשר היסטורי. הסוג הספרותי, הסגנון, הריתמוס הכללי של מזמורי התהלים שבמקרא שרשם בספרות התהלות של בבל המעורה בספרות ההשבעות. ההשפעה באה, כנראה, דרך כנען. אבל — היש גם שותפות בהשקפות הדתיות? או ביחוד: הנשתקעו השבעות ולחשים בסגנון אלילי בספרות־התהלות המקראית? הנטיה לתפוס את האמונה הישראלית על פי השבלונה האלילית הביאה חוקרים ידועים להשיב על שאלה זו תשובה חיובית.

מובינקל הביע והשתדל לבסס בפרוטרוט את הדעה, שכמה וכמה ממזמורי תהלים אינם אלא השבעות נגד רוחות רעות וביחוד נגד המכשפים הגורמים רעה ומחלה לאדם. המכשפים הם הנקראים במזמורים אלה, "פעלי און": הם חורשים רעה, הורגים בלחשם נקיים, מכים את האדם בכל נגע ומחלה וכו'. כי גם בישראל שלט "הלך־הנפש הפרימיטיבי" התולה כל מחלה ורעה ברוחות רעות ובמכשפים. מזמורים אלה הם ביסודם מזמורי חטוי וטיהור, שתכליתם לגרש את הרוחות ולהציל את האדם מהשפעת המכשפים בכח שם יהוה²⁰. בעקבות מובינקל הלכו חוקרים אחרים, שנסו

20 עיין מובינקל, Psalmenstudien, ח"א, ביחוד ע' 29, 78, 157. "פעלי און" במובן מכשפים הוא מוצא בתה' ה' ו' ו' ט' י"ד; ד' כ"ה; ג' ל"א; יג' נ"ג; ה' נ"ט; ג' ס"ד; ג' צ"ב, ה' י' צ"ד, טו' ק"א; ה' קכ"ה; ה' קמ"א, ד' ט. על סוג ההשבעות הוא הושב ביחוד תה' ו' מ"א; ל"ה; ל"ח ("בלי ויכוח", ע' 42); מ"ב—מ"ג; ס"ג; ק"ט. בתה' כ"ב ונ"ט הוא מוצא רמזים לרמונים: הם הם ה"כלבים", שכן נמשלו הרמונים ככלבים אצל הבבלים. "און" במובן כשוף הוא מוצא גם ביש' ל"א; ב' הושע ו' ח; איוב ל"ד, ח, כב.

למצוא בתהלים שרידי לחשים והשבעות של כהנים וכן רמזים לנימוסים, שהלחשים היו כרוכים בהם.²¹

אבל באמת אין ביאורים כאלה אלא ענין לחובבי דרשות, ודבר אין להם עם פשטם הישר והברור של הכתובים. הנסיונות האלה לתפוס את מזמורי התהלים כהשבעות בסגנון בבלי ואלילי בכלל מעיבים את דמותה של כל התופעה הנפלאה הזאת, שבה מתבטא באופן ברור ביותר אפיה המיוחד של התהוות האמונה הישראלית: יחס אמונה זו אל רשות השדים והטומאה. האמת היא, שלמזמורי תהלים אין כל יחס לרפוי או חטוי כהני איזה שהוא.

כבר ראינו למעלה (ע' 483 ואילך), שבישראל לא שלט „הלך הנפש הפרימיטיבי“ עם הפחד מפני המכשפים ובקשת אמצעי־מגן נגדם. הפולחן הישראלי אינו יודע אמצעי־מגן נגד מכשפים. אבל אם ננית, שפחד כזה היה קיים ושמזמורי תהלים שמשו בישראל באמת לחשים מגיים לגירוש רוחות או להדחת פעולתם של מכשפים ושהכהנים השתמשו בהם לשם חטוי ורפוי חולים — מה טעם טשטשו את הדבר ומה טעם יש הכרח לבקש „רמזים“ לכך ולחפש „שרידי“ לחשים במזמורי תהלים שבידנו? הלא מוצאים אנו במקרא גם את האמונה המפורשת בשדים ושעירים וגם את האמונה בכחם של הכשפים. אמונה בכחו של מלחש, „חובר חברים מחכם“ מצינו גם בס' תהלים עצמו (נ"ח, ו). גם היהדות המאוחרת (מימי בית שני) האמינה בגירושי שדים ורפוי חולים על ידי שמות והשתמשה בלחשים ובקמיעות ולא הרגישה בזה כל פגם לאמונת האחדות. מפני מה לא נשתמרו איפוא בידנו מתקופת המקרא השבעות ולחשים ממש בסגנון לחשי בבל העתיקים או הלחשים היהודיים המאוחרים?

להלן: בשום מזמור מן המזמורים הנידונים לא נזכרו בפירוש לא מכשפים ולא מעשי כשפים ניכרים בסימניהם וגם לא „שדים“, „שעירים“, „לילית“ וכיוצא בזה. המעשים המיוחדים ל„פועלי און“ הם אותם המעשים המיוחדים לרשעים, לאויבים וכו' במזמורים הדנים על הרע הסוציאלי: הם שואפי דם, אנשי כזב ומרמה, מחליקי לשון, מדכאים עני, שמחים לאיד

21 עיין ניקולסקי, Spuren. ניקולסקי מתנגד להכחלתו של טובינקל בדבר פירוש המלה „און“, אבל הוא מודה לו, ש„און“ משמעותו „כשוף“ בכמה מקומות, כגון תה' י'; כ"ב; ס"ד; ק"ם (ע' 5). השבעות נגד רמזונים מוצא ניקולסקי בתה' צ"א; קכ"א; נ"ח; ו'. „אלם“ בנ"ח, ב קרי „אלים“, והכוונה ל„שדים“ (ע' 42). גם במקום „לאומים“ בו', ת צ"ב „אלים“ (ע' 101). עיין גם לורס, Les Idées, ע' 100.

הצדיק, מקללים, חורשים רעה, טומנים מוקשים וכו'.²² שום פעולה מגינת מובהקת (לחש, תפירת, כסותות, קשרים, חברים, הליכת, שפיי, לקראת „נחשים“ וכיוצא בזה) אינה מיוחסת להם. הרשעים האלה „מתלחשים“ (מ"א, ח), אבל אינם „מלחשים“ וחוברי חברים (נ"ח, ו). וגם זה אפיני: „פועלי האון“ הם גברים ולא נשים, הנחשבות בכל מקום למסוכנות ביחוד בכשפיהן. לא „כשף“ ולא „קסם“ לא נזכרו אף פעם אחת ביחס אליהם. מכריע ביחוד הדבר, שב שום מקום אין „פועלי און“ מופיעים כמביאי מחלה. בכל מזמורי החולים, גם באלה שנזכרו בהם „פעלי און“ ורשעים, יהיה לבדו מופיע כמביא מחלה; הרשעים הם רק שמחים לאיד החולה.²³ כמו כן לא נזכרו שדים או שעירים בשום מזמור בתור גורמי מחלה. כי דָּבָר וקטב וכיוצא בהם, ששם יהיה מגן מפניהם (תה' צ"א), אינם „שדים“ במובן המקראי, אלא שליחי יהוה עצמו, מלאכים רעים.²⁴ בזה בטל ממילא כל דמיון אמתי בין ספרות התהלות המקראית ובין ספרות הלחשים האלילית. כי ביסוד הלחש מונחת האמונה בכחו העצמאי של הרע. הרוחות והשדים הם רשות עצמאית; הם שואפים להזיק לאדם, וגם אויבים הם לאלים. האל נקרא למלחמה בהם. האדם משתמש בכחו המגי של האל, כדי להכריע אותם. גם ספרות הלחשים הבבלית מיוסדת על אמונה זו. ואילו בספרות התהלות המקראית יהוה עצמו הוא מביא הרעות, וגם הרוחות הרעות עצמן הן שליחיו. ה„שם“ בפי המאמין ביהוה אינו כאן אלא אות ל„משחית“, שידע במי יעשה את שליחותו.

22 עיין, למשל, תה' י"ב; ט"ו; י"ו; כ"ה; כ"ז; ל"ד; ל"ו; נ"ב; נ"ה; נ"ו; ס"ג; ס"ט; ע'; ע"א. המזמורים האלה דומים בחמרם הסגנוני בכל למזמורים, שנזכרו בהם „פועלי און“ (עיין למעלה, הערה 20). הבטוי „פעלי און“ מקביל לגמרי לבטוי „עשי רע“ (ל"ד, יו) או „מרעים, עשי עולה“ (ל"ו, א) והוא ההפך מ„פעל צדק“ (ט"ו, ב), וכולם מובנם אך ורק כסורי. התלונות האלה על האויבים המתנקשים והשמחים לאיד דומות בכל לתלונות ירמיהו על נכלי אויביו (למשל: י"א, יח—כג; ט"ו, י—כא; י"ו, יד—יה; י"ח, יח—כג) או לתלונות איוב (ט"ו, ט—יא; י"ט, יג—יז; א ואילך).

23 עיין ו', ב; ד; כ"ב; טז; ל"ח, ב, ג, ד, ו; עיין ל"ב, ד; ל"ט, יא, יד; פ"ח, ז—ח, יז—יח; ק"ב, יא. — על דבר זה העיר שמידט, עיין שמידט, Gebet, ע' 31. מובינקל סבור, שהאויבים הם מביאי המחלה, והוא סכתמד ביחוד על ו'; כ"ח; מ"א. אבל בו', ב, ד נאמר בפירוש, שיהוה הוא המיסר. כ"ח אינו מזמורה לאלים כלל. במ"א האויבים רק מדברים, מתלחשים, חושבים רעה ושמחים לאיד. — גם מזמורו של חזקיהו על המחלה מיוסד על הדעה, שיהוה מביא המחלה (יש' ל"ח, א, ט ואילך).

24 עיין למעלה, ע' 428. תה' נ"ה ו', שניקולסקי מוצא גם בהם רטו לאלים־שדים (למעלה, הערה 21), אינם דנים בטחנות כלל.

ומטעם זה נהפך הלחש על קרקע האמונה הישראלית לתפלה בעצם מובנה של המלה הזאת: בקשת רחמים מלפני האל האחד, שבידו הטוב והרע גם יחד. בהתאם לזה נפרד מזמור התהלים בישראל לגמרי מן החטוי הכהני, מן הטהור מטומאה, מכל נימוס כהני איזה שהוא. ספרות התהלים המקראית אין לה בכלל כל קשר עם הכהונה ותפקידיה. על זה מעידים גם תוכן המזמורים וגם המסורת ע"ד יוצרי המזמורים.

בשום מזמור ממזמורי תהלים בכלל וממזמורי־החולים בפרט לא נרמז, שיש קשר בין הרע ובין הטומאה הריטואלית־הכהנית. בבבל ובעולם האילי כולו המחלה קשורה בטומאה, והחטוי מן הטומאה הוא הרפוי מן המחלה. הכהן־הרופא מגרש את רוחות הטומאה, בלחשיו ובנימוסיו, ועל ידי זה הוא מרפא את החולה. לכל האמונה הזאת אין שום זכר במזמורי תהלים²⁵. מלאכים רעים ורוחות רעות נזכרו ונרמזו, אבל טומאה בתור מקור מחלה לא נרמזה בשום מקום²⁶. בקשת החולה לרפוא מן המחלה אינה כרוכה בשום מקום בבקשה לחטאו מטומאה²⁷. כמו כן אין שום זכר ורמז לדבר, שמזמורי החולים קשורים היו באיזה אופן שהוא בנימוסי חטוי כהניים²⁸ או אפילו בקרבנות רגילים לשם רפואה. במזמורי החולים נזכרה התפלה והצעה בלבד כמכוונים לשם רפואה²⁹. וכן נזכרו התודה וקרבן התודה של החולה אחרי שנרפא. בשעת המחלה החולה נודר נדר להביא תודה, ואחר כך הוא מקיים את נדרו

25 עיין מזמורי החולים: ו'; כ"ב; ל'; ל"א; ל"ב; ל"ה; ל"ח; ל"ט; מ"א;

פ"ח; ק"ב; ק"ו, יו—כב.

26 טומאה נזכרה בתה' רק בע"ט, א ובק"ו, לט, ובשני המקומות — בלי כל קשר

עם שדים ומחלה.

27 נ"א, ט אינו אלא מליצה פיוטית שאולה מנימוסי החטוי, והכוונה שם

למריקת עוון בכלל. מלבד זה אין המזמור מדבר במחלה, אלא כולל בקשה כללית על סליחת עוונות ועל חסד אלהים.

28 לורם, Les idées, ע' 190, בעקבות גונקל ומובינגל, מביא ראיות סתה' כ"ו, ו;

ע"ג, יג; נ"א, ט. אבל אין בראיות מדרשיות אלה כל ממש. לא כ"ו ולא ע"ג ולא נ"א אינם מזמורי חולים בכלל, כל שכן שאין כאן זכר לנימוסי רפוי. ב"ו, ו המטשורר מוזכר, שהוא רוחץ כפיו ומסובב את מזבה ה' להודות לו. בע"ג, יג נזכר „נקיון כפים” במובן טוהר מוסרי ודתי. בנ"א, ט המטשורר מבקש על סליחת חטאים מאת האלהים (השוה הערה שלפני זו).

29 עיין תה' ו', ט—י; כ"ב, ב—ג, ו, כה; ל', ג; ל"א, יח, כג; ל"ב, ג; ל"ה, יג

(תפלה, צום, שק); ל"ט, יג; מ"א, ה; פ"ה, ב, ג, י; יד; ק"ב, א, ב, ג; ק"ו, יט. השוה קט"ו, א ואילך. וכן מצינו בחזקיהו, שהוא בוכה ומתפלל בשעת מחלתו (יש' ל"ה, ב ואילך; מל"ב כ', ב ואילך), ואילו קרבן לא נזכר.

ומזמר מזמור עם קרבן התודה³⁰. אמנם, יש לשער, שהיו מביאים לפעמים קרבן גם בשעת מחלה³¹. אבל הקרבן היה כללי (כנראה — עולה), שלא היו עמו שום נימוסי רפוי מיוחדים. ובכל אופן לא נשתמר בס' תהלים שום „לחש“ או תפלת־חטוי הקשורה באיזה נימוס של רפוי כהני והנאמרת על ידי הכהן־המחטא. סימן חיצוני לדבר: הלחשים נאמרים בגוף שלישי (הלחש מזכיר את שם הנלחש), ואילו מזמורי החולים שבס' תהלים נאמרו כולם בגוף ראשון. לא כהן או קוסם אומרם, אלא החולה עצמו. סגנון זה הוא הטובע אותם במטבע של תפלות והודיות. לזה מתאימה העובדה הכללית, שהמסורת המקראית אינה מיחסת את יצירת ספרות התהלים לא לכהנים ובעצם — גם לא לגביאים באשר הם נביאים.

התהלים הם בספרות המקראית סוג מיוחד, הקובע לו מקום בפני עצמו וששורש יצירתו אינו לא נבואי וכל שכן לא כהני. בספרי הנביאים אנו מוצאים פרקי תהלים בודדים (יש' כ"ה; כ"ו; ס"ג; ז—ס"ד, יא; חב' ג'; וכן כמה קטעים בספר ירמיה). אבל אין יצירה זו נחשבת לנבואית־בעצם. הנביא אומר שירת־תהלים לעצמו כמשורר־סתם, שאינו נביא. מזמורים בסגנון תהלים נתיחסו גם לתנה (ש"א ב', א—י), לשלמה (תה' ע"ב), לחזקיהו (יש' ל"ח, י—כ). אבל המסורת המקראית תלתה את ספרות התהלים ביחוד בדוד, המלך־המשורר, ובראשי משפחות הלויים, המזמרים־המשוררים (הימן, אסף, ידותון וכו'). לכהנים „בני אהרן“ לא נתן ביצירה זו כל חלק. אף מזמור אחד לא נתיחס לכהן. שירת התהלים היתה מעורה, כמו שאנו למדים מן המזמורים הרבים, שנזכרו בהם כלי

30 עיינו תה' כ"ב, כו; נ"ד, ת; נ"ו, יג; ס"א, ו; ס"ו, יג; ק"ו, ב; קט"ו, יד, יז, יח. וכן מצינו בחזקיהו, שהוא עולה לבית יהוה אחרי שנרפא (מל"ב כ', ה, ח). המזמור לחזקיהו (יש' ל"ח, ט—כ) הוא, כנראה, מזמור על קרבן תודה.

31 עיינו בן סירא ל"ח, יא. מכאן מביא לודס ראיה, שהיו נוהגים להביא קרבן על המחלה, „בלי ספק“ עם נימוסי רפוי מיוחדים. אבל באמת אין גם זו אלא „ראיה“ מדרשית. בן סירא מזכיר את הקרבן בקשר עם התפלה והתשובה של החולה: הקרבן הוא רק חלק מן התשובה. אבל הרברים האלה נאמרו בפרק על ערד הרופא. החולה צריך קודם כל להתפלל לאלהים ולהביא קרבן, כדי להסתור מן החטא, ועם זה עליו לפנות אל הרופא, שאלהים נתן לו רשות לרפא. לא הכהן הוא המרפא בנימוסיו, אלא — הרופא ברפואותיו. ברפוי אין לנימוסים כהניים כל חלק. הקרבן הוא כללי: „ריח ניחוח“ (עולה) ומנחה. — זה מתאים עם המסופר על מחלת חזקיהו: חזקיהו בוכה ומתפלל לאלהים, מרפא אותו וישעיהו בדבלת תאנים, אל בית יהוה הוא עולה אחרי שנתרפא. גם כאן אין הכהן מוסיף כרופא באיוו בחינה שהיא.

זמר (כנור, עוגב, מנים, עשור, נבל וכו'), בנגינה על כלי זמר. ואילו הכהונה ידעה רק את החצוצרה (במ' י', ח', י'; ל"א, ו'; עו' ג', י'; נח' י"ב, לה, מא ועוד). שירת התהלים היתה יצירת משוררים מן העם, וביחוד — יצירת חבר המשוררים-האמנים, שנשפחו על הלויים. היא לא היתה קשורה בנימוסי הכהנים ולא נקלטה בפולחן-הקרבות כשהוא לעצמו. היא היתה מין פולחן „חיצוני“, פולחן הדיוט, יסוד-הלואי העממי של הפולחן. ס' הכהנים אינו מזכיר אותה כלל.

מן המסורת הזאת נמצאנו למדים, קודם כל, שספרות התהלים הישראלית לא נוצרה במקדשים ועל ידי כהנים³², שהשתמשו בהם בנימוסייהם. אילו היה הדבר כך, אי אפשר, שלא היה נשאר זכר לדבר לא בס' ולא בס' תהלים ולא בספר אחר מספרי המקרא. מזה נובע ממילא, שגם מזמורי-חולים דבר לא היה להם עם נימוסי כהנים (מה שלמדנו גם מתכנם של המזמורים). אולם יותר מזה נמצאנו למדים: גם הנביאים, אנשי-האלהים, שהיו רופאי חולים, לא היו יוצריה של ספרות זו. זאת אומרת: ספרות זו לא היתה מעורה ברפוי-חולים שיטתי בכלל, לא נבואית וכל שכן לא כהנית. ללויים ולמשוררים מסוגו של דוד לא היה בישראל כל יחס מיוחד לרפואה או לנימוסי רפואה. (מן הספור על שאול ודוד אנו למדים לכל היותר, שלנגון בכנור היה איזה יחס לרפוי חולי רוח). ולא עוד אלא שהמסורת ע"ד יצירת ספרות התהלים, המקבילה לספרות הלחשים האלילית, מקיימת מכללה את אשר הוכחנו למעלה, שאנשי האלהים ועושי הנפלאות בישראל לא השתמשו בנוסחאות קבועות של לחשים והשבעות. הפלא הישראלי אינו קשור לא בקבע של נימוס כהני ולא בקבע של שיר-לחש. הספרות המקבילה לספרות הלחשים האלילית נפרדה על אדמת ישראל גם מן הפלא הנבואי וגם מן הנימוס הכהני. הלחשים נהפכו כאן ממילא למזמורי לויים ומשוררים נלהבי אלהים. וגם תמורה זו לא יכלה לבוא מתוך כוונה ורצון ולא היתה פרי עבוד סופרים. היא נתהוותה בתוקף פעולתה של האידיאה הדתית הישראלית.

מאפים של מזמורי החולים נמצאנו למדים איפוא מה שכבר למדנו מחוקי-הטומאה של ס"כ, שבין נימוסי החטוי מן הטומאה של הכהנים ובין רפוי חולים לא היה כל קשר. זאת אומרת, שס' הכהנים, מצד אחד, וס' תהלים, מצד שני, שני גבושי-ספרות כל כך שונים זה מזה בכל בחינה

32 עיין גונקל, Einleitung, ע' 19. בתח' ט"ו מוצא גונקל (ע' 108) דרישח בין

הישראלי השואל ובין הכהן המשיב. אבל בפרק נופו אין כל סימן לדבר.

ובחינה, מעידים בלשונות שונות עדות היסטורית אחת: בתקופה המקראית אין הטומאה נחשבת לרשות של כח אלהי-דמוני; אין מתח בין רשויות אלהיות שונות; בפולחן המקראי אין מתח זה תופס שום מקום.

העובדה הזאת, שלא השתמשו בישראל בלחשים לשם רפוי-חולים מגי, משלימה את העובדה, שקבענו למעלה, שלא היו מכשפים בישראל. שתיהן מלמדות אותנו, שהשקפת-העולם הישראלית היתה בלתי-מגית בעצם שרשה ויסודה.

טומאת האלילות. מלבד הטומאות, שדברנו עליהן למעלה, אנו מוצאים במקרא עוד טומאה אחת, שמן הראוי לעמוד עליה ביחוד, והיא טומאת האלילות.

אין אנו מוצאים בס"כ חוק על דבר טומאת האלילות. אבל במקרא שלטת ההשקפה, שהאלילות מטמאה. ס' דברים אוסר לקחת כסף וזהב שעל הפסילים ומצוה ל"שקץ" אותם (ז', כה—כו). במלה "שקץ" נכלל מושג הטומאה. על זה מורה גם הכנוי "שקוצים" המצוי במקרא. וכן מצינו, שטומאת האלילים נמשלה לטומאת הנדה (יש' ל', כב)³³. הנביאים מזכירים בכמה מקומות את טומאת האלילים. ארץ עובדי האלילים היא, "אדמה טמאה" (עמ' ז', יז; השוה הושע ט', ג). עבודת האלילים גורמת טומאה לעם ולארץ ולבית המקדש (יר' ב', כג; ז', ל; ל"ב, לד; יתו' ה', יא; כ', ז, יח, לא; כ"ב, ג; ל"ו, יח, כה; ל"ז, כג). כמו כן נמשלו זבחי אלילים לזבחי מתים (תה' ק"ו, כח), וכן נמשלו הפסילים לפגרים (ויק' כ"ו, ל). המגע עם אלהי הנכר זוקק טהרה (בר' ל"ה, ב). את האלילים קוברים באדמה (שם, ד), שורפים ומבערים (דב' ט', כא; ז', ה, כה). אסא ויאשיהו שורפים את האלילים מחוץ לעיר, דוגמת המנהג שהיו נוהגים לקבור את המתים מחוץ לעיר (מל"א ט"ו, יג; מל"ב כ"ג, ד, ו, יב; השוה דה"ב כ"ט, טז). מלבד זה אנו מוצאים בס"כ גם את האידאה, שהשעירים-השדים הם מקור טומאה, אף על פי שזה לא נאמר בפירוש. השעירים האלה כשהם לעצמם אינם אלהי הגויים. הם צללי אלים ורוחות ישראלים קדמונים, שירדו ממעלתם ונבלעו בעדת השדים וחדלו להיות אלים נעבדים בצבור, אף על פי שהעם עדיין היה "זונה" אחריהם וזוהב להם, "על פני השדה". בס"כ אין בין השעירים ובין אלהי הגויים כל קשר. עזאזל, הנזכר בשם,

הקרבן

הקרבן הישראלי והקרבן האלילי. שיטת-הקרבנות המקראית מושרשת בלי ספק בתקופת האמונה הקדומה, שלפני אמונת יהוה. בינה ובין נימוסי הפולחן האלילי של ישראל הקדמון ושל שכניו העמים האליליים יש קשר ענייני והיסטורי. גם בחמרי הקרבנות וגם בנימוסיהם אנו מוצאים דמיון רב בין הקרבנות המקראיים ובין הקרבנות הבבליים, המצריים, הכנעניים. אבל הנסיונות לבאר את שיטת הקרבנות המקראית מתוך הפולחן האלילי, ובכלל זה גם נסיונו של דיסו²⁴ לבארה מתוך הפולחן הכנעני, לא הצליחו. הקרבן המקראי מעורה בשרשי בקרבן האלילי. אבל משנבארה האמונה הישראלית ומשהרגישה בעצמותה הנבדלה נפרד גם הקרבן הישראלי מעל הקרבן האלילי ונתגבש בשיטת נימוסים מיוחדת. ולא עוד אלא שבקרבן עצמו נסתמל אפיה המיוחד של האמונה הזאת וגם בו נרשם דרך התפתחותה.

השאלה הכללית, שנגענו בה למעלה (ע' 398 ואילך), על דבר הצורה הראשונית של הקרבן, אין לה ערך מכריע בחקר האמונה הישראלית, מאחר שאין ספק, שבשעה שנולדה אמונה זו כבר היתה קיימת בסביבתה התרבותית שיטת קרבנות מפותחת. את המנחה (הקרבן מגדולי קרקע), את השלמים, את העולה, את הקטורת, את מערכת השולחן (לחם הפנים), את נסך השכר, היין, השמן, המים אנו מוצאים בצורות שונות בבבל, במצרים ובכנען. כמו כן אנו מוצאים כאן קרבנות חטוי שונים (מסוג החטאת). בכנען נזכר גם האשם. יש לשער, שהאמינה הישראלית קבלה את כל אלה בירושה מאת העולם האלילי, ומשנפרדה ממנו פתחה אותה שיטת הנימוסים, שאנו מוצאים בקרבן המקראי, ושבקבעה המסוים אין לה דוגמא מדויקת בעולם האלילי. יחוד אפים של נימוסי הקרבן המקראי משמש סימן כללי להתפתחות נפרדה ומיוחדת של הדת הישראלית. אבל את רשמיה הברורים של האידיאה הדתית הישראלית החדשה יכולים אנו למצוא פה ושם גם בפרטי הנימוסים. חשיבות מיוחדת יש בבחינה זו לחקר קרבן החטאת, קרבן זה של בין התחומים, תחום הקדושה ותחום הטומאה, רשות יהוה ורשות ה„שעירים“. אבל בעיקר נתבטאה האידיאה הדתית הישראלית כמובן בתפיסה הכללית של הקרבן.

את הקרבן תפסה האלילות, כמו את הפולחן בכלל, כגורם פועל

ומשפיע בכח עצמו. לקרבן יתדה ערך בחיי האלהות. גם בשעה שהאלילות תופסת את הקרבן כמתנה לאל על מנת לרצותו, רואה היא אותו כשפער-כח, שמשפיע האדם על האלהות להגבירה ולהאדירה. אידיאה זו כבושה בקרבן האלילי לכל צורותיו. אנו מוצאים אותה באלילות לכל דרגותיה. היא גלומה באמונה העממית, שהקרבן הוא מזון האלים הרעבים והצמאים והמשתוקקים לריח הקרבן להשיב נפשם. היא גלומה בקרבן-השתוף (במובנו של רוברטסון סמית): הקרבן, בשרו ודמו של בעל החי האלהי, הנאכל על ידי האל והאדם בסעודה משותפת, מחדש את דמם המשותף ומחזק את הקשר ביניהם. היא גלומה בקרבן המיסטי בסגנון מצרים: הקרבן עם הקטורת ושאר נימוסיו גואל את האל מכחות המות, משיב אותו לתחיה, מכלה את אויביו. וכן היא כבושה בתפיסת הקרבן עצמו כאויב האלים (קינגו, סת), שנשחט ונאכל או נשרף. היא גלומה בקרבן המיסטי, בסגנונם של ההודים או האצטקים, הנתפס כמקור כת קוסמי טמיר הבורא ומקיים עולם ומלואו. מצד שני אנו מוצאים את האידיאה ההיא בצורה אחרת גם בקרבנות-החטוי האליליים. קרבנות אלו תכליתם למלא נפשם של הדמונים כדי לפדות את האדם מידיהם. או שתכליתם למעט כחו של העולם הדמוני (ה"אלהי" גם הוא), להלחם בו ולהכריעו. בדרך זו האדם האלילי נלחם את מלחמת אלהיו, שכחות הרע הדמוני אויבים הם גם לו, הוא נעזר על ידו ועוזר לו.

בתורת הקרבן המקראית אין אנו מוצאים זכר לאידיאות הללו. בשאלה זו אי אפשר להכריע בשום אופן על יסוד שמושי-לשון בודדים או על יסוד פסוקים בודדים, שאפשר לגלות בהם בדרך הדרש והרמז כונה אלילית, על פי היקש מן הספרות האלילית. לכל היותר אפשר למצוא במקרא שרידים מאובנים המשמשים זכר להשקפות אליליות עתיקות. מכריע הרקע הרעיוני הכללי: אין אנו מוצאים במקרא את המצע המיתולוגי והמגי לתפיסה האלילית של הקרבן. בספרות האלילית לא הובעה האידיאה האלילית הפולחנית ברמו ובשמושי-לשון בודדים, אלא היא הרוח המחיה את כל מעשה הקרבנות. היא הובעה בפירוש, היא גלומה בכלל ובפרט, היא אחוזה בכל עולמה הרעיוני של האלילות. לא כן הדבר במקרא. תורת-הקרבן המקראית לא נתבססה אף על אחת מן האידיאות האליליות של הקרבן, ואין היא אחוזה בשום דמיון מן הדמיונות המיתולוגיים, שהקרבן האלילי, מעורה בהם. יותר מזה: אין אתה מוצא במקרא גם שום מלחמה באידיאות האליליות של הקרבן. כמו שאין אנו מוצאים במקרא מלחמה במיתוס בכלל, כך אין אנו מוצאים

שם מלחמה במיתולוגיה הפולחנית בפרט, ביחוד — אין מלחמה בתפיסה מיתולוגית של קרבן יהוה. מתוך קלות סגנונם של דברי פולמוס אחדים, כגון אלו שאנו מוצאים בתה' נ', ח ואילך, אנו למדים, שהמקרא לא הגיע להשקפתו על הקרבן מתוך מלחמה של ממש בתורה מיתולוגית של הקרבן. (עיי' על זה עוד להלן: „האמונה העממית“). העדר מצע מיתולוגי-מגי לקרבן המקראי הוא יסוד משפטים של הנביאים ושל היהדות. המאוחרת על הקרבנות.

לחם אלהים. אין אנו מוצאים במקרא את האידיאה, שהאל זקוק למזון ולמשקה או למקור כח אחר שמחוצה לו. מפני זה אין במקרא מקום גם לאידיאה, שהקרבן הוא מזון האל. אין המקרא יודע סעודת־אלהים בשמים, ומפני זה אינו יודע גם סעודת־אלהים במקדשים. לפי אמונת האלילות סעודת־הקרבן המוגשת לאל היא „לחם אלהים“ ממש, והיא מקבילה ללחם־האלהים, שהאלים אוכלים תמיד משלהם. אולם במקרא אין כל הקבלה מיתולוגית לתפיסת הקרבן כמזון אלהים, ולפיכך אין לנו יסוד להנחת, שתפיסה כזו היה לה מקום בפולחן. לפי המנהג העממי וגם לפי החוקה הכהנית שבתורה מכינים את הקרבן כמין מאכל: בוחרים על פי רוב חמרים ראויים למאכל אדם, מבשלים את בשר הקרבן (שופ' ו, יט ואילך), מקריבים עם הבשר לחם ויין, זורים עליו מלח; המזבח הוא „שולחן“. אבל היש ללמוד מזה, שהקרבן הוא, לפי תפיסת המקרא, מזון אלהים³⁵? הדת דרכה לשמר נימוסים, שנתרוקנו מכוונתם. מן הנימוסים ההם אפשר ללמוד לכל היותר, שהם מושרים בתקופה, שבה דמו את הקרבן כמזון אלהים. אבל מכריע הדבר, שבמקרא אין בסיס מיתולוגי לתפיסה זו. אין אנו מוצאים כאן בכלל את האידיאה של סעודת אלהים, השלטת בספרות האלילית בכל העולם כולו. הנימוסים ההם הם איפוא נימוסים, שהאידיאה שלהם נשתקעה ובטלה. לפי זה עלינו להבין גם בטויים כמו „לחם אלהים“ (ויק' כ"א, ו ועוד), „ריח ניחוח“ כגבישילשון קדמונים, שבמקרא נתרקנו ממשמעותם העתיקה. גם הנביא קורא לקרבן „לחמי“ (יחז' מ"ד, ז), ולמזבח — „שולחן יהוה“ (שם מ"א, כב; מלאכי א', ז, יב). גם הושע אינו חושש לומר: „ולא יערבו לו זבחייהם“ (הושע ט', ד), וגם

35 עיי' שטדה, Theologie, ע' 157 ואי־ך; סמנר, Lehrbuch, ע' 138 ואי־ך;

36 Études, ע' 248; ונדף, Opfer, ע' 45, 52.

ישעיהו השני אומר בלי פקפוק: „וחלב זבתיך לא הרויתני“ (יש' מ"ג, כד) ³⁶.

אולם עוד יותר חשוב הדבר, שאין אנו מוצאים במקרא גם את האידיאות הפולחניות של האלילות בדרגותיה הגבוהות. אין אנו מוצאים כאן את קרבן־השתוף באיזו צורה שהיא. אין אנו מוצאים כאן את הקרבן המיסטי, לא בסגנונו המצרי ולא בסגנונו ההודי. אין אנו מוצאים את ההשקפה, שהקרבן הוא אויב האלהים שנוצח. וגם אין אנו מוצאים במקרא שום פולמוס נגד האידיאות האלה. רעיון קרבן־המזון נזכר דרך לגלוג כלאחר־יד כרעיון, שבטולו מוסכם ומפורסם. אבל האידיאות העליונות של הקרבן האלילי לא נזכרו ולא נפקדו כלל. כמו כן אין אנו מוצאים כאן את קרבן־החטוי המכוון כלפי העולם הדמוני, להלחם בו ולנצחו בשם אלהים ולשמו ולטובתו. בשום בחינה לא הערך הקרבן במקרא כגורם פועל ומשפיע בכח עצמו בחיי האל ובגורל ההויה.

תכלית הקרבן. דעה רווחת היא בין חוקרי המקרא, שהשלמים הם קרבן־שתוף לפי עצם מהותם. השקפת ול הויזן, שהשלמים הם הקרבן העתיק ביותר בישראל ושקדמו לחטאת ולאשם, מעורה בתורתו הכללית של רוברטסון סמית, שלפיה סעודת־הקרבן המשותפת היא הצורה הראשונית של הקרבן ³⁷. מן השלמים ניתן חלק לאלהים (הדם והחלב), והשאר נאכל לבעלים בסעודת קודש במקדש או בתחום המקדש, סעודה

36 הבטוי „לחם אלהים“ אין משמעותו כאמת „מאכל אלהים“ אלא „קרבן אלהים“, עיין ויק' נ', יא, טז; כ"א, ו; במ' כ"ח, ב; יחו' מ"ד, ז; מל' א', ז, והוא בטוי ארכאיסטי: לחם מסמן כאן דוקא קרבן בשר, כדרך שמוש הלשון הערבית. מן הבטויים „לחם אלהים“ ו„שלחן יהוה“ יש מביאים ראיה, שבעם נפוצה היתה ההשקפה, שהקרבן הוא מזון האלהים. אבל באמת יש כאן ראיה על ההפך: איך היתה השקפה זו קיימת בעם, לא היו הנביאים והמחוקקים משחמשים בבטויים כאלה, שיש בהם כדי ליתן חזק לטעות העממית, שהרי הנביאים והמחוקקים עצמם וראי לא תפסו את הקרבן כך והרגישו בתפיסה כזו מיעוט דמות לאלהים. השוה על זה עוד להלן „האמונה העממית“. בלי יסוד מניה ונדל, שם ע' 182—186, שבספרי התורה ע"ד בית אל (בר' כ"ח ו"ה) עוד יש זכר לנוסחה, שלפיה האבן היא משכן תמירי של יהוה, ושמישחת האבן תכליתו ⁵, רענון את האל אשר בה. נסוח כזה אפשר למצוא כאן רק ע"י פצול מלאכותי של הכתובים. לא מצינו במקרא משכן יהוה בתוך החומר. וכן לא מצינו זכר לאיריאה, המצויה כ"כ בספרות האלילית, שהאל זקוק לרענון וחדוש כחו. — ע"ד „ריח יתוה“ עיין גם למעלה, ע' 442.

37 עיין למעלה, ע' 398 ואילך.

[illegible][illegible]

שמסביב להר, לאצילים הרואים ומשתחווים מרחוק (א), למשה הנגש לבדו אל האלהים. הספור הוא בלי ספק עתיק, הוא עממי לפי צבעיו. ראית־אלהים זאת בהר בשעת סעודת השלמים היא ה„אידיאה“, הדמות הראשונה, של הרגשת הקרבה לאלהים, שהיתה מורגשת לישראל בכל סעודת שלמים חגיגית במקדש. לא אחד מיסטי, אלא „ראיה“, ראית הנשגב, אשר לא יראהו האדם וחי, ראיה „מרחוק“. עד כמה היה הסמל הזה שרשי, יסודי, עממי, אנו למדים מן הבטוי, המסמן במקרא את תכלית הבקור במקדשים והעליה לרגל עם החגים והזבחים: לראות את פני יהוה (עיין להלן: „החגים“).

להלן נמצאנו למדים דוקא מס' דברים, שבשיטת נימוסיו סעודת הקודש „לפני יהוה“ תופסת מקום כל כך חשוב, שסעודת הקודש, ובכלל זה סעודת זבח השלמים, לא נתפסה כסעודת שתוף עם האלהים. ס'ד מרחיב את מושג סעודת הקודש וכולל בה גם את המעשרות. גם המעשרות נאכלים, כזבחי השלמים, „לפני יהוה“ (דב' י"ב, ו—ז, יא—יב, ית; י"ד, כג, כו), ואילו מן המעשרות אין אדם חייב להביא קרבן לאלהים כלל, ויכול הוא לקנות בהם גם יין ושכר (י"ד, כו), וכל מה שהוא אוכל בדמי המעשר הוא „לפני יהוה“. האכילה „לפני יהוה“ אינה עומדת איפוא כאן על חבור מיסטי באמצעות נימוס של קרבן. דוקא בס'ד נעשתה ראית פני יהוה, היינו: העליה לבקר במקדשו, ענין מרכזי. ולא השתוף המיסטי על ידי אכילת קרבן הוא הגורם, אלא העליה לעיר הבחירה ולבית הבחירה כשהיא לעצמה. סעודות הקודש בעיר הבחירה הן הן הסעודות „לפני יהוה“. וס'ד הוא המבליט ביחוד את השמחה „לפני יהוה“ כהרגשת־הלואי היסודית של סעודות הקודש (דב' י"ב, יב, יח; י"ד, כו; ט"ו, יא, טו; כ"ה, יא; כ"ז, ז). הקרבה לאלהים, במקדשו או בעירו, ראית פני אלהים והשמחה השופעת ממנה — גורמים אלה, שהיו כרוכים בסעודת הקודש, הם איפוא עיקרה ותכליתה של זו, אבל לא שתוף מיסטי. ס'ד קובע אפילו לסעודות הקודש בעיר הבחירה תכלית דתית יותר כללית: „למען תלמד ליראה את יהוה אלהיך כל הימים“ (י"ד, כג).

בסמל אחר הובעה האידיאה הזאת עצמה של הקרבן הישראלי בחוק המזבח בשמ' כ', כד: כאשר תזבח ליהוה עולות ושלמים ותזכיר את שמו עליהם, יבוא אליך ויברכך („אבוא אליך וברכתיך“). שני דברים הם כאן תכליתו וטעמו של הקרבן: הופעת אלהים וברכתו. לא „אונז' מיסטיקה“ אלא הופעת אלהים וברכתו; הפרגוד בין האלהים והאדם עומד במקומו. ואמנם אנו מוצאים, שרעיון ברכת אלהים שעם הקרבן ולאחריו היה גם הוא אחד

מיסודות האמונה הישראלית העתיקה. בקרבן היתה כרוכה הברכה: ברכת הכהן או הנשיא או אבי המשפחה, שהוא כאילו מבטא את ברכת אלהים או כוללה בברכתו ומתפלל עליה. דוד מברך את העם אחרי שהעלה עולות ושלמים (ש"ב ו', יח), ואחר כך הוא שב לברך את ביתו (כ). אחרי הקרבת הקרבנות ועם הקרבתם שלמה מברך את העם (מל"א ח', יד, נה). זהו גם טעמה של ברכת הכהנים הקבועה, שהיתה גם היא אחרי הקרבן (ויק' ט', כב): ברכה על ברכת אלהים (במ' ו', כב—כז). אחרי הקרבן והסעודה חנה מתפללת את תפלתה ועלי מברך אותה (ש"א א', ט ואילך). אבל היה גם מנהג לברך את הזבח לפני הסעודה (שם ט', יג). ואין ספק, שגם טעם הברכה הזאת כטעם הברכה שלאחרי הסעודה.

האידיאות האלה של הקרבן הישראלי: הופעת אלהים, הברכה, שמחת העם או רנתו, הובעו בספור הכהני בויק' ט', שיש לראותו כמקביל לאגדת קרבן הר סיני בשמ' כ"ד. זהו ספור על הקרבן הראשון של אהרן, אבי הכהונה הישראלית. אחרי הקרבן אהרן נושא ידיו ומברך את העם. משה ואהרן באים אל האוהל, יוצאים ממנו ומברכים את העם. כבוד יהוה נראה אל כל העם, אש מלפני יהוה אוכלת את הקרבן, העם מרנן ונופל על פניו (כב—כד). וכן בספור על חנוכת הבית הראשון: העם מזבח לפני הארון, כבוד יהוה ועננו ממלאים את הבית, המלך מברך את העם, העם חוגג ושמח (מל"א ח', ה, י—יא, יד, נה, סו). גם בספור על קרבן אליהו בהר הכרמל כבושות, אם גם בהעלם, האידיאות האלה. אחרי עריכת הקרבן אש יהוה נופלת ואוכלת אותו, העם רואה ונופל על פניו ומרנן, אליהו אומר לאחאב: „עלה, אכל ושתה“, ואחר כך הוא מביא את ברכת הגשם (מל"א י"ח, ל—מה).

התופעה הזאת בתחום הפולחן מקבילה לתופעה, שעמדנו עליה למעלה בתחום הנבואה. לא אינספירציה, התמלאות רוח אלהים, התאחדות מיסטית עם האלה הנביא היא האידיאה הפנימית של הנבואה הישראלית, אלא ראית אלהים ושמיעת דברו, ממרחק, מעבר לפרגוד, מעבר למחיצת העולם שבין האל ובין האדם. וכך גם בפולחן. לא שתוף מיסטי במצוה חומר הקרבן, אלא צפייה לפני האלהים ולברכתו.

ולפיכך אתה מוצא, שהמקרא מסמן את פעולת הקרבן (ובכלל זה גם השלמים) על הרשות האלהית במלים המורות לא על שתוף מיסטי עם האלהות אלא על נחת־רוח אלהי לאות כניעת האדם לרצונו ולמצותו של האל. הקרבן הוא לרצון לאלהים, הוא נרצה לו, הוא ערב לו — בבטויים אלה משתמשים המחוקקים, המספרים, הנביאים והמשוררים (ויק'

כ"ב, כ, כא, כג, כה, כז ועוד; ש"ב כ"ד, כג; יש' נ"ו, ז; ס', ז; יר' ו', כ; י"ד, יב; יחו' כ', מ, מא; מ"ג, מז; הושע ח', יג; ט', ד; מלאכי א', ה; י; ג', ד; תה' נ"א, יח; קי"ט, קח). הקרבן הוא אות כבוד והערצה (יש' י"ח, ז; מ"ג, כג; מיכה ו', ז; צפ', ג' י; מלאכי א', ה, יא ועוד). זהו ודאי גם המושג המסומל בבטוי המגשים „ריח ניחוח“ (עיין יחו' כ', מא).

קרבנות החטוי. אין אנו מוצאים במקרא, כאמור למעלה, שום זכר לתפיסות ה„דינמיסטיות“ הנאצלות של הקרבן, שבהן התרוממה האלילות על דרגת האמונה העממית התמימה, שהאל אוכל את הקרבן ושותה את הנסכים, ועלתה לדרגת פולחן של מסתורין. שהקרבן הוא האל או שהוא אויב האל או שנימוס הקרבן כח בו להמשיך שפע חיים לישות האלהית ולהוציא טוב ורע ממסתרי ההויה — האידיאות האלה לא נפקדו במקרא, לא לחיוב וגם לא לשלילה. ואין זה העדר מקרי. כי בשיטת הקרבנות המקראית אנו מוצאים סוג של קרבנות, שהם בתחומה של האלילות „דינמיסטיים“ לפי עצם מהותם והיינו: קרבנות החטוי, שתכליתם השפעה על הכחות האלהיים, מלחמה בכחות הרע האלהי-הדמוני, וממילא — הגברת כחות הטוב האלהי. אולם כשאנו בוחנים את טיב הקרבנות האלה בצורתם המקראית, אנו רואים, שכאן ניטל מהם אפים הדינמיסטי: אין קרבנות החטוי (כנימוסי החטוי בכלל) נחשבים כאן כאמצעי מלחמה ברע האלהי-הדמוני. קרבן-החטוי האלילי עבר איפוא בישראל דרך תמורה שרשית. בקרבן זה יש גם יסוד מיתולוגי, עד כמה שהוא כרוך באמונה ברשויות נפרדות של טוב ורע אלהי. כמו כן יש בו יסוד מגי, עד כמה שהוא נחשב באלילות לאמצעי הפועל בכח עצמו נגד כחות הרע ובעד כחות הטוב. אולם במקרא אין לקרבן זה לא אופי מיתולוגי ולא אופי מגי. אצבע האידיאה הדתית החדשה היא.

החטאת, כמו האשם, באה על חטא, שחטא אדם בשגגה (ויק' ד—ה). אולם באמת יש מביאים חטאת בלא חטא, והם: הזב, הזבה, היולדת, המצורע, הנזיר (ויק' ט"ו, טו, ל; י"ד, יט ואילך; י"ב, ה; ח; במ' ו', יא, יד). ולא עוד אלא שאם נבחן את החטאת, נראה, שבעיקרה היא באה לחטא מן הטומאה או שקשורה היא קשר שורש ברשות הטומאה. היא מחטאה כלים ומקדשת אותם (ויק' ט"ו, טז, יח—כ, לג; יחו' מ"ה, יח—כ), ולא רק כלים, שכבר שמשו בהם בקודש, אלא גם כלים, שלא שמשו בהם עוד ולא יכלו איפוא לחטוא בהם (שמ' כ"ט, לו—לז; ויק' ח',

טו; יחו' מ"ג, ית—כו). וכן היא מקדשת כהנים ולויים, שלא שמשו עוד (שמ' כ"ט, י—לח; במ' ה', ה ואילך). ולא זה בלבד אלא שאם נדקדק, נמצא שהחטאת בעיקרה ושרשה אינה קרבן ממש. מן החטאת הנאכלת (שלא הובא מדמה אל הקודש) הוא נותן מתנת דם על קרנות מזבח העולה ומקטיר את החלב, וזוהי הכפרה (ויק' ד', כב ואילך). אבל בשר החטאת נאכל רק לזכרי כהונה (שם ו', יט, כב; ז', ו; במ' י"ח, ט—י), ואכילה זו אינה אכילת מתנה ממתנות כהונה בלבד, אלא יש בה גם משום ביעור בשר הטעון כח מסוכן. דבר זה נמצאנו למדים מדינה של החטאת הפנימית (שהובא מדמה אל הקודש), שנשרפת כולה, ולא כשריפתה של העולה או של מנתת כהן על המזבח, אלא מחוץ למחנה, ואף על עורה ועל פרשה (ויק' ד', יא—יב, כא; ט"ז, כז). כמו כן טעונה שריפה מחוץ למחנה על עורה ועל פרשה חטאת המלואים המחטאת את הכהן (שמ' כ"ט, יד; ויק' ט', יא), וכן גם החטאת המחטאה את המזבח (ויק' ח', יז; יחו' מ"ג, כא אינו מזכיר אפילו הקטר אימורים). שריפה זו אינה איפוא ל"ריח ניחות" אלא לשם השמדת סכנה. ולא זו בלבד אלא שמצינו זכר לדבר, שסכנה זו היה לה בשרשה ענין לסכנת רשות הטומאה הדמונית. כי פר החטאת ושעיר החטאת של יום הכפורים הנשרפים מחוץ למחנה מטמאים את השורפם (ויק' ט"ז, כז). וכן יש לשער, שכל הפרים והשעירים הנשרפים מחוץ למחנה מגלגלים טומאה על השורפם⁸⁹. שריפתם היא מכל מקום על שפך הדשן (ויק' ד', יב), שהוא, אמנם, "מקום טהור", אבל זקק את מוציא הדשן ללבוש "בגדים אחרים" (שם ו', ד). "חטאת" נקראת גם הפרה האדומה (במ' י"ט, ט, יז; ח', ז), שדבר אין לה עם החטא ואינה קרבן כל עיקר ובאה לשם חטוי מטומאת המת. החבור שבין מעשה הפרה ובין מקדש יהוה אינו אלא בשבע ההזאות מדמה "נכח פני אהל מועד" (שם, ד). אבל היא

89 לפי ההלכה גם שריפת פר כהן משיח (ויק' ד', יא—יב) ופר העלם דבר של צבור (שם, כא) וכן שריפת שעיר החטאת של צבור הבא על עבורת אֵלִיִּים (שאינו בתורה אלא שהביאוהו במב' ט"ו, כד, עיין סיפרי על הכתוב הזה) מטמאות (עיין משנה זכחים י"ב, ה ועיין ספרא לויק' ט"ו, כז, ביחור טעמו של רבי: משום שכולם הובא מדרם לכפר בקודש). והנה שעיר עבורת אֵלִיִּים אינו אלא דרש. אבל הרעת נותנת, שיש טומאה גם בשריפת פר הכהן ופר העלם דבר, משום שנעשית מחוץ למחנה, וגם בשריפת פר חטאת המלואים, שנעשית גם היא מחוץ למחנה (שם כ"ט, יד; ויק' ח', יז) וכן ענף החטאת (ויק' ט', יא). וכן מצינו בחוק המקביל ביחו' מ"ג, כא, שפר חטוי המזבח נשרף "מחוץ למקדש", וזוהי יש להקיש גם על שעירי החטוי, שם, כב, כה. ונראה, שבכל אלה היתה טומאה.

נעשית כולה מחוץ למחנה, והיא מגלגלת טומאה על המתעסק בה, על השורפה ועל האוסף אפרה ועל המזה ממי אפרה ועל הנוגע בהם (שם, ז, ח, י, כא). חטאת הוא גם השעיר לעזאזל (ויק' ט"ו, ה: שני שעירי עזים לחטאת), אף על פי שהנימוס שלו מיוחד במינו, ואף על פי שאין הוא קרבן במובן המקראי. גם הוא „מכפר“ כשעיר ליהוה הקרב חטאת (י). גם הוא נשלח אל מחוץ למחנה אל ארץ גזרה, דוגמת השעיר ליהוה הנשרף מחוץ למחנה. גם הוא מטמא את השולחו, כשעיר ליהוה המטמא את השורפו. מיני חטאת הן גם צפרי החטוי של המצורע ושל הבית המנוגע (ויק' י"ד, ד—ח, מט—נג), אף על פי שנמוסיהן אינם קשורים כלל במקדש יהוה. הצפרים לא רק מטהרות מן הטומאה אלא גם מכפרות ומחטאות (שם, מט, נב, נג). ומצותן בעץ ארו, באזוב ובשני תולעת כמצות הפרה האדומה. כמו כן אנו מוצאים, שאחת מן הצפרים נשלחת „על פני השדה“, „אל מחוץ לעיר“ (שם, ז, נג). במובן רחב יש לחשוב על סוג החטאת גם את העגלה הערופה (דב' כ"א, א—ט). גם היא באה לכפר, גם היא נעשית מחוץ למקדש ומחוץ לעיר, גם בה יש מין שלוח (הדם בנחל). ומצותה בעריפה, דוגמת חטאת העוף הנמלקת ממול ערפה (ויק' ה', ח, מה שאין כן עולת העוף, שם א', טו). וגם היא יש לה ענין אל עולם הטומאה: היא באה לכפר על חלל, שנמצא בשדה, ויש בנימוסה משום סימני עבודה אגניסטית.

על יסוד כל זה אנו רשאים לומר, שהחטאת היא בשרשה הקדמון לא קרבן ממש, היינו: לא מנחה לאלהים לשם רצוי ופיוס, אלא מסוג אותם קרבנות השלוח והשמירה, שאנו מוצאים בכל העולם האלילי, המכוונים כלפי עולם הרע-הטומאה. את הרע הדמוני או את הדמון עצמו מעבירים על איזה עצם, ביחוד על בעל חיים או משמידים אותו — זהו עיקר החטוי, וזוהי מהותה הראשונית של החטאת. משורש זה צמחו ודאי כל נימוסי השלוח אל מחוץ למחנה או אל מחוץ לעיר, שאנו מוצאים בנימוסי החטאת המקראית. או: האדם שומר על עצמו מפני הרע הדמוני הצפוי לו, והוא שם לו „אות“ להבעית את המזיקים ולהדיח את הרע. מכאן ודאי נימוסי הזאת הדם והמים, שאנו מוצאים בנימוסי החטאת. מפני זה יש לשער, שהחטאת היתה בתקופה לפני-מקראית מאמצעי הרפוי הכהני של המחלה, דוגמת קרבנות הרפוי הבבליים. לקשר זה עם המחלה נשאר זכר במקרא: הוב, הזבה, היולדת והמצורע טעונים חטאת. אולם בתקופה המקראית נעקרה החטאת לגמרי משרשה האלילי הקדמון, ובאפיה בא שנוי יסודי.

החטאת המקראית חדלה קודם כל להיות אמצעי לרפוי מחלה. החטאת באה לכפר על החטא ולטהר מן הטומאה, אבל אינה באה על המחלה. היא ענין לכהן, והכהן הישראלי לא היה רופא חולים. וכשהיא באה לחטא מן הטומאה הנובעת ממחלה (זב ומצורע וכו'), היא באה לחטא את החולה אחר שנתרפא, כמו שראינו למעלה (ע' 549—550). החטאת חדלה איפוא להתשב אמצעי של מלחמה ממשית ברוחות המחלה. אולם יותר מזה: היא חדלה להחשב אמצעי של מלחמה ברע הדמוני בכלל, כי בכל נימוסיה אין שום נימוס המכוון כלפי רשות של כחות דמוניים פועלים, אין שום נימוס, שתכליתו המוכרה היא להשפיע על כחות אלה, להלחם בהם, לבערם, לגרשם וכו'. כל שכן שאין שום נימוס המכוון לרצותם. כל נימוסיה של החטאת למיניה מכוונים רק כלפי רשות אחת: יהוה. בנימוסים אלה גלום כל הכוח המכפר שבה. מפני זה נעשתה החטאת מקצתה קרבן ליהוה. ואילו הנימוסים הנעשים בה „מחוץ למחנה“ והגוררים „טומאה“ אינם מכוונים כלפי שום כח אלהי או אלהי־דמוני. הם באו רק להרחיק „טומאה“ ויש בהם כדי לגלגל „טומאה“, אבל לטומאה זו אין נושא דמוני פועל ומשפיע. לא נרמז בשום מקום, שהחטאת באה להלחם בשדים ולהדיחם. כך יש בחטאת שתי דמויות: אחת פונה אל הקודש, ואחת, מועמה ומאפלה, פונה אל „מחוץ למחנה“, אל רשות ה„טומאה“. כל הכח השופע ממנה שרשו ברשות הקדושה. אולם רשות הטומאה, שנימוסיה מעוררים בה, נתרוקנה מכתה וחדלה להיות רשות של רע ריאלי. החטאת היא מצבת זכרון לעולם שחרב ובטל. בחטאת כאילו נתגבשו ונתאבנו תולדותיה הקדומות של האמונה הישראלית, כאילו נחרתו בה בכתב־רזים תולדות מיתתה של האלילות הקדומה בישראל.

נימוסי השלוח. מכל נימוסי־החטאות המקראיים חשוב לעניננו ביחוד נימוס שלוח השעיר לעזאזל (ויק' ט"ז), שיש בו אולי יותר מאשר בכל שאר הנימוסים משום מטבע „אלילי“, מאחר שהוא כאילו מכוון כלפי אישיות דמונית — כלפי „עזאזל“.

על הדמיון שבין נימוס זה ובין נימוסי־השלוח האליליים המצויים אצל כל העמים על פני האדמה כבר עמדו רבים. אף על פי שהחוקרים עוד לא הצליחו למצוא את מקור המנהג הזה בסביבה האלילית של ישראל, כבר הסכימו, ששותף הוא במהותו עם אותם נימוסי־החטוי האליליים, שענינם העברת הרע־הטומאה של הצבור על איזה עצם על מנת לשלחו

מחוץ לתחום (מחוץ לעיר או לארץ) או לשלחו ולהשמידו⁴⁰. מצד האידיאה הכללית שלו שייך איפוא הנימוס הזה לסוג הנימוסים המגיים המרובים, שתכליתם הרחקת הרע-הטומאה (שפגע ביחיד או בחברה) על ידי הטענתו על איזה עצם.

והנה אמנם אין ספק, שבין נימוס השעיר לעזאזל ובין הנימוסים ההם יש דמיון רב. וכן אין ספק, שהנימוס מושרש בשכבה דתית לפני-ישראלית ושהוא עתיק מאד. ובכל זאת שונה הוא מהם תכלית שנוי דוקא מצד האידיאה המסומלת בו.

הצד השווה שבכל הנימוסים האליליים המקבילים לנימוס השעיר לעזאזל (גם נימוסי חטוי היחיד גם נימוסי חטוי הצבור) הוא, שתכליתם להטעין את הרע המגיהדמוני על איזה עצם על מנת לשלחו או להשמידו. בכל הנימוסים האלה הרע הנשלח והנשמד בא ממקור דמוני. מטעינים על „השעיר“ את המגפה, את הרעב, את המחלה, או גם את הרוח הרעה עצמה וכו' ומשלחים או משמידים אותו. בין הנימוסים האלה אנו מוצאים גם נימוסים של הטענת ה„חטא“ על ה„שעיר“. אבל ה„חטא“ אצל הקדמונים מובנו: זיהום של טומאה הגורם רעה בכחו הדמוני. מכל מקום עד כמה שהנימוסים באים לשם חטוי מן הטומאה ולשם גירוש דמונים הם מדומים תמיד כאמצעי מלחמה ברע הבא מן הדמונים המזיקים. האלים נקראים לעזרת בני האדם במלחמה זו עם אויבם המשותף⁴¹. לא כן השעיר לעזאזל.

קודם כל ברור, שהשעיר אינו מדומה כאן כסרבן לעזאזל, למרות ההקבלה שבויק' ט"ז ת: ליהוה — לעזאזל. כי גם את השעיר לעזאזל

40 עיין טומפסון, Magic, ע' 175 ואילך; הנ"ל, Devils, ח"ב, מבוא, ע' 1 ואילך; ירמאס, ATAO, ע' 398—399; צימרן, Neujahrsfest, ע' 11; Friedrich, Aus dem hehthi-Landesdorfer, Studien zum biblischen Versöhnungstag (1924); 12; E. tischen Schrifttum (1925). עיין גם מאמרו של לנדסדורפר ב-1931, 2—1, על המקבילות שבכתבי היתדות למנהג שלוח השעיר; Langdon, MAR: Semitic, ע' 356. ע"ד מנהגי השלוח בכלל עיין החומר הרב שאסף פרור, The Scapegoat. ע"ד המנהגים האלה בארצות אירופה עיין: Thomas, The Scape Goat in European Folklore (287—288, Folk-Lore 1906). ע"ד המנהגים היוניים עיין: Gebhard, Die Pharmakoi in Jonien (1926). ביחוד ע' 20 ואילך, 105 ואילך.

41 אפיני בבהניה זו ספרו של פילוסטרטוס, חיי אפולוניוס מטיאנה, IV, 10: אפולוניוס הכיר באפסוס ליד התיאטרון כקבצן מזוהם ולבוש קרעים את רוח המגפה וקרא לעם: „רגמו את אויב האלים“. במקום ההוא הקימו פסל „למדיח רעה“ — להרקלס.

מעמיד הכהן „לפני יהוה“ (ז), והכפור על השעיר הוא „לפני יהוה“ (י). הוא כאילו מצטרף עם השעיר־ליהוה לחטאת אחת. כל מעשי קרבן החטאת נעשים בשעיר ליהוה. ואילו עיקר מעשה השעיר לעזאזל הוא לא נימוס של הקרבה אלא הטענת החטא עליו. הוא לא קרבן אלא אמצעי של שלוח. לא השעיר הוא הנתן „לעזאזל“ אלא העוונות הם הנשלחים אליו. אולם עם זה אין הנימוס בא להעביר רעה דמונית מעל העם. על ראש השעיר ניתנים העוונות והפשעים והחטאים. השעיר מעביר את החטא ולא את הרע־הדמוני. שהחטא הזה אינו מדומה כאן כזיהום דמוני אלא כחטא במובן הדתי־מוסרי (חטא לפני אלהים). אנו למדים מתפקידו של עזאזל בנימוס זה. עזאזל הוא רוח המדבר, שעיר מן השעירים. אבל בין כל נימוסי־השלוח שבעולם, שיש להם ענין לדמונים, זהו הנימוס היחיד, שתכליתו לא לשלח את הדמון אלא לשלח משהו אלו. זהו ההבדל היסודי בינו ובין נימוסי־השלוח האליליים. השעיר אינו מכיל את עזאזל: הוא נשלח לעזאזל. (השעיר הוא רק צלם דמותו). עזאזל מדומה כשוכן בחוץ, במדבר. אין משלחים אותו באמצעים מגיים ובעזרת האל, כדי להפטר מן הרע שהוא מביא. יש לשער, שזו היתה כוונתו האלילית הראשונית של הנימוס: השעיר־עזאזל היה נשלח המדברה, ועמו כל רעה וצרה. אבל בתקופה המקראית נשתקעה הכוונה הזאת. בויק' ט"ז אין עזאזל מדומה כמקור סכנה ורעה. הוא אינו פועל שום פעולה. גם החטא אינו נותן בו כח להרע, אינו ממשיך רעה דמונית. החטא יכול לעורר חמת יהוה ולגרום רעה. אבל הרעה לא תבוא מעזאזל. עזאזל הוא רק סמל „הטומאה“. החטא משתלח למקום הטומאה. אבל הטומאה אינה מדומה כאן ככח מזיק מצד עצמה. ערך כל הנימוס הוא לא בהרחקה מגית של כח דמוני מזיק אלא — בקיום מצות יהוה. זה לא נאמר כאן בפירוש, אבל זה גלום בכל תפיסת הנימוס.

אנו רואים כאן בבידור את טיב התמורה השרשית, שבאה בנימוסים העתיקים בכחה של האידיאה הדתית החדשה. ברור, שהמחוקק לא נתכוון לברוא נימוס, שיהיה שונה מכל הנימוסים האליליים הדומים לו. השנוי נעשה מאליה, בכח התמורה האורגנית הכללית. נשתמר נימוס עתיק, אלילי בשרשו, אבל האידיאה האלילית פרחת ויצאה ממנו. גם בנימוס זה, שבו נתקרב הפולחן המקראי לכאורה ביותר לאליליות, נתלבשה האידיאה הדתית החדשה. גם השעיר לעזאזל מסמל את שלטונו של האל האחד.

את קרבן הפסח אין לחשוב על החטאות לפי מושגי המקרא. הוא אינו בא לא על החטא ולא על הטומאה. הוא נאכל לבעלים, ובנימוסי אכילתו יש כמה נימוסים מיוחדים במינם ועתיקים, שנתנו מקום לסמית לראות את קרבן הפסח כשריד מובהק ביותר של הקרבן הטוממיסטי הקדמון⁴². אבל יש בנימוסי הפסח גם נימוסי חטוי מובהקים, שנותנים בו סימנים של קרבן חטוי. הוא לא מסוג קרבנות השלוח אלא מסוג קרבנות השמירה. גם הוא מושרש בלי ספק בתקופה האלילית. אבל מה היה טעמו בתקופה ההיא לא נוכל לדעת בדיוק. הקרבן נעשה בליל מלוי הירח, בראשית השנה לפי מנין עתיק. יש לו שייכות לקרבן בכורות האדם ובעלי-החי, אולי לאלהי הירח. כנראה, נולד נימוס הקרבן בשעה שהתחילו מקריבים קרבן בהמה במקום בכורות האדם. אבל אימת המנהג העתיק עדיין היתה שרויה על הלילה הזה. יש לשער, שתפקיד הנוגף נתן כבר בתקופה האלילית לכת דמוני צמא לדם. לפי אגדת הפסח שבשם⁴³ י"ב—י"ג ליל הפסח הוא ליל סכנה ונגף. סכנה היתה לצאת מפתח הבית עד בוקר (י"ב, כב). מדם הקרבן היו נותנים על המשקוף ועל המזוזות לשם שמירה. היו משתמשים באגודת אזור, עשב החטוי המובהק. כנראה היו נוהגים לתת מן הדם גם על היד ובין העיניים — הם ה"אות" ו"הטוטפות" — לשם שמירה⁴³.

האגדה המקראית קדשה את הקרבן הזה והכלילה אותו בשיטת קרבנות יהוה. אולם אפיו נשתנה עם זה תכלית שנוי. הקשר הקדמון עם סכנת הנגף נשאר קיים ועומד. אבל סכנה זו אינה מדומה כסכנה הבאה מרשות השעירים (או האלים, שירדו למדרגת שעירים) אלא, כמו שהטעמנו

42 עיין סמית, Religion, ביחוד ע' 344—345, 406. אמנם, סמית מוכרח להניח לשם זה, שהפסח לא היה מתחלה זבח בית, שם, ע' 280, 404.

43 טוטפות — משרש טפספ — הן טפות הדם, שהיו נותנים בין העיניים. המנהג לשים מדם הפסח על המזוזות ועל מצחי היִלִּידים נהוג בין השומרונים עד היום (עיין: קרבן הפסח אצל השומרונים, מאת יעקב בן עזי הכהן, תרצ"ד, ע' 6). ממנהג זה נולד מנהג של מין קמיע, שנקרא גם הוא טוטפות או נטפות (יש' נ, יט), שהיו קושרים אותו בין העיניים. זכר לדבר: ס' דברים, שבטל את מנהגי הפסח הקדומים, מצוה לכתוב את דברי התורה על המזוזות ולקשרם לאות על היד ולטוטפות בין העיניים (דב' ו', ח—ט; י"א, יח, כ). הצירוף הזה של המזוזות והאות והטוטפות הוא ודאי לא מקרי: מתחלה היו מקומות אלה מסופנים בדם שה הפסח. על מנהגי הערבים לשים סימני דם על הפה ועל המזוזות וכו' לשם שמירה מפני המזיקים עיין: Curtiss, Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients (1908) 221 ואילך 248; Musil, Arabien Petraea (1908) ח"ג, ע' 313; יעקב, Parallelen, ע' 8.

כבר למעלה, מרשות יהוה עצמו או המלאך „המשחית“ החולך לרגליו (שם י"א, ד; י"ב, יב—יג, כג, כט). ובהתאם לכך אין לקרבן זה כל שייכות לטומאה, ובוה שונה הוא משאר קרבנות החטוי. מלבד זה נתקה סכנת הנגף משרשה האלילי הקדמון. סכנת הנגף היתה בתקופת האלילות קשורה בלי ספק במועד טבעי: בהתגברות כח דמוני בליל מלוי הירח בראשית השנה. אמונות מעין אלה בחובות דתיות הנובעות ממועדים טבעיים מסוימים ומצירוף הכוחות הגוברים בהם הן מגופי האלילות. הסכנה היתה תמידית, טבעית, היתה חוזרת בכל שנה ושנה. אולם באגדה המקראית נתן לה טעם היסטורי. הסכנה היתה רק פעם אחת, נבעה מרצון יהוה לשם תכלית מסוימת. הסכנה היתה רק בליל פסח מצרים. מאז והלאה אין הנימוס אלא זכרון, ובלילי פסח אין עוד כל סכנת נגף. ועוד שנוי יסודי חל בנימוס: שמירת הדם חדלה מהיות שמירה אלילית. לפי מושגי האלילות האות השומר הוא איום של רשות אלהית אחת כלפי רשות אלהית אחרת. האות, הקמיע, הלחש וכו', שנתן לאדם מאת האל, שומר בכחו המגי העצמי או מפני שהוא מטיל אימת האל על הרוח הרעה, אויב האל והאדם. הכח הדמוני מדומה כאן תמיד ככח עצמי. לא כן באגדת הפסח. המשחית הוא שליח יהוה עצמו. האות משמש לו רק סימן והדרכה למלוי שליחותו. התפיסה הזאת בנתה אב לכל הדמונולוגיה היהודית המאוחרת.

ברור, שרעיון האחדות כשהוא לעצמו היה יכול להשלים גם עם ספור, שבלייל פסח הציל יהוה את ישראל מידי דמון רע ונתן לו לנגוף את בכורות מצרים או עם ספור מעין זה. אבל האגדה הישראלית לא הלכה בדרך זו. היא מסרה את תפקיד הנגף ליהוה עצמו. היא לא יתדה שום פעולה לכח מכחות הטומאה הדמונית. ועם זה שנתה את כל המטבע הדתי של האגדה ושל הנימוסים הכרוכים בה. התמורה באה בכח אינטואיציה דתית-עממית חדשה. היא מאוהית מיתת האלילות בישראל.

ה ח ג י ם

ה ח ג ה י ש ר א ל י ו ה ח ג ה א ל י ל י. החגים הישראליים, בנימוסי הפולחן הישראלי כולו, אין להם כל מצע מיתולוגי. החג האלילי מעורה בחיי האלהות וגורלה. בחג האלילי יש תמיד יסוד מגי-מיתולוגי. תכליתו לעורר את הכחות האלהיים ולהגביר שפעם. הוא מדומה כהשתתפות פעילה של האדם בחיים האלהיים. בהיותו המגית הוא מכוון להשפיע על מהלך העולם בכח נימוסי. בהיותו המיתולוגית הוא מאוחז בקורות חיי האלים, הוא כאילו מממש בפולחן את גורלם, משפיע עליהם שפע חיים וממשיך על ידם

טובה לעולם. החג האלילי יש בו יסוד דרמטי: הוא מיצג בנימוסי פולחן את חיי האלהות. על ידי זה האדם האלילי משתף את עצמו בחיי האלהות וגם כאילו מטה אותם כלפי תכלית טובה ורצויה לו. שתוף האלהות מתגשם בפסל או בפטיש. בבבל, באשור, במצרים, בכנען ואצל שאר העמים האליליים היו החגים קשורים בתהלוכות דתיות, בהסעת פסילים, בקשוט פסילים, בסדור טכסי משתה, ציד, חתונה וכר' לפנייהם ועמהם. והפסל נחשב להגשמת האל ממש. האדם האלילי דמה לו את האל חוגג בפועל את החג. החג הוא חג האל, והאדם שמח בשמחתו. בדרמה הפולחנית יצג האדם האלילי את חייה המיתולוגיים טבעיים של האלהות: את קורות האלהות המתרחשות שנה שנה בחיי הטבע, בתהליכי השמים והארץ. ממין זה הן חגיגות תמוז־אדוניס, האל הגווע בכל שנה בחום הקיץ והקם לתחייה באביב. אבל הוא יצג גם את חייה המיתולוגיים־היסטוריים: את קורות האל בימי קדם, את קורות מלחמתו ונצחונתו, את מאורע־בראשית, ששמש כעין סמל ודוגמה לחיי הטבע. בדתות האליליות הגבוהות נבלעו שני היסודות זה בזה.

בחג הישראלי חסר הרקע המיתולוגי הזה, גם הטבעי וגם ההיסטורי. גם החגים הישראליים הם, כנימוסי הפולחן הישראלי בכלל, היות מורכבות מאד, וראשיתם בתקופה שלפני צמיחת אמונת יהוה. החומר הנימוסי הוא עתיק, ושרשיו בנימוסי האלילות. אבל החגים ניתקו משרשיהם העתיקים ונעשו סמלים לאידיאה חדשה. ובכמה דברים ניכרים עוד סימני הנתוק הזה.

חגי הטבע וחגי הזכרון. בין החגים הישראליים — שבת, חודש, ראש השנה, יום הכפורים, פסח, שבועות, סוכות — קובעים מקום מיוחד לעצמם חגי עבודת האדמה, הם שלש הרגלים: פסח, שבועות וסוכות. שלשת החגים האלה הם לפי מהותם חגי הטבע או, יותר נכון: חגי האדמה⁴⁴. בפסח נתאחד חג הבכורות, שהוא חג רועים ונוקדים,

44 שלש הרגלים הם חגים חקלאיים, ובטענותיו של טורטשינר, Bundeslade ע' 51 ואילך, אין כו' להכריע נגד זה. השמות „חג הקציר“, „חג האסיף“ אינם מניחים כל ספק, וכן הקביעה „למערך חדש האביב“ של חג המצות, ולהלן — העובדה, ששלשת החגים מופיעים בסי"א ובס"ד כמחזור אחד. אלא שאין זאת אומרת, שחגים אלה לא היה להם בימי קדם משום כך קביעה של לוח כלל, כמו שסבורה האסכולה של ולחוזין, ובענין זה נכונים דבריו של טורטשינר. גם החגים החקלאיים של האליפות היו קבועים ע"פ הלוח. רעתו של טורטשינר, שהסוכות בויק' כ"ג, מג הם „ענני הכבוד“ של מדרש האגדה ושחוסכה היא סמל העננים. ושחג הסוכות הוא חג

עם חג המצות והעומר, שהוא חג אכרים. שבועות, חג הקציר או חג הבכורים, חג הלחם האפוי, הוא רק כעין סיום לחג העומר. חג העומר הוא ראשית הקציר, חג השבועות — סיומו. חג האסיף או חג הסוכות הוא חג סיום אוסף כל מעשה השדה, הגורן והיקב. דעה רווחת היא בין החוקרים, שחגים אלה קבלו הישראלים מן הכנענים. אבל אין שום ראיה לדבר⁴⁵. אמנם, יש בחגים הישראליים יסוד ידוע, שאפשר לחשוב אותו לכנעני-דיוניסי (השוה להלן). אבל יסוד זה מקורו בודאי בהשפעת התרבות הכנענית על שבטי העברים העתיקים. האמונה הישראלית שנתה את מהותה, כמו שנראה. אולם אין זאת אומרת, שהישראלים קבלו מן הכנענים חגים מסויימים, ובפרט את מחזור החגים החקלאיים. אין אנו יודעים, אם היה מחזור-חגים כזה, שמצינו בישראל, אצל הכנענים. אין כל זכר לדבר, ששמות החגים ונימוסי החגים הם כנעניים. מלבד זה אנו מוצאים חגים חקלאיים מסוג זה אצל כל העמים, ואין כל טעם לתלות חגים אלה בכנענים דוקא ולהניח, שלא יכלו להתפתח בישראל מיסודות עתיקים. מכל מקום מכריע הדבר, שחגים אלה, עם כל היותם חגי האדמה, אין בהם כל מטבע מיתולוגי.

האדם האילי לא דמה לו את יבול האדמה ושגר העדר כמתנת

ראשית ימות הגשמים וכו', רחוקה מאד. כי במקרא לא ניתן טעם כזה לחג. אמנם, מנהג נסוד המים קשור בראשית עונת הגשמים. אבל בחגים האלה עלו בכלל מוטיבים שונים, ואין להסביר את כל נימוסיהם מתוך אידיאה אחת. לסוכות אין בכל אופן ענין לגשמים. המליצה המקראית מסמנת את העננים לפעמים בשם "סכה", אבל אין לחניה, שהפרוזה של ס"ב תקרא ל"ענני הכבוד" בשם "סכות" סתם. ביאור לויק' כ"ג, מג אנו מוצאים בבמ' ל"ג, ד: חניה ראשונה של ישראל אחרי שיצאו מצרים היתה בסכות. כאן יש לפנינו ביאור-שם כזה שמצינו כבר ל"ג, יז. מלבד זה יש לשום לב לכך, שחגים-סכות חקלאיים אנו מוצאים גם אצל עמים אחרים בלי כל קשר עם עונת הגשמים.

45

45 ולהויון, Prolegomena, ע' 80, מוצא זכר לדבר בספור בשופ' ט', כז על דבר "ההלולים", שעשו בעלי שכם (בימי אבימלך) אחרי בציר הכרמים. ולהויון מניח (ורבים עמו), ששכם היתה או עיר כנענית. הלולים אלה הם, לדעתו, חג האסיף, שהוא תופס אותו (ע' 82) כחג בציר כרמי הנפנים והזיתים. אבל כל ההנחות האלה כולן מורחות באויר. חג האסיף אינו דוקא חג הבציר, הוא לא נקרא כך בשום מקום, ויהם מיוחד לבציר הנפנים ודאי אין לו. עיין שם ל"ג, טו; ויק' כ"ג, לט; דב' ט"ו, יג. ואילו "ההלולים" של בעלי שכם הם הלולי בציר הכרמים בלבד. השוה "ההלולים" בויק' י"ט, כד. הם אינם "חג" עממי כללי, שעת התקבצות העם מן העיר ומן הסביבה אל המקדשים הנדולים, אלא הלולים פרטיים וארעיים. מלבד זה אין כל ראיה לדבר, ששכם היתה או עיר כנענית (עיין להלן: "ישראל ונעני").

אלהיו או כ ב ר כ ת ו בלבד. את הפריה ואת הרבייה בצמחי האדמה ובחי דמה לו האדם האלילי כקשורות קשר טבעי בחיי האלים. אביב וקיץ, סתו וחורף הם מועדים בחיי האלים, גלויי מלחמת חייהם ומותם. הפריה והכמישה הכרוכה במועדים אלה נובעות גם הן מחיי האלים, מכח פרייתם. חגי הטבע האליליים אינם ביסודם חגי הודיה לאלים, אלא חגי חיי האלים עצמם, חגי גבורתם וחולשתם. פריית הטבע קשורה בפריית האלים, וממילא — בפלוג המיני ובזווג המיני של האלים. בחגי הטבע האליליים כרוך פולחן-הזכרות הנפוץ על פני האדמה. האל מפרה את האדמה, האדמה האם יולדת את הצמח ואת החי, הצמח והחי יונקים מגוף האל, הם גופו. את הנילוס חשב המצרי לזיעת אוסיר, את האויר לנשמת אפו, את מזרע היאור לבשר מבושרו. בפריה וברבייה האל מוציא את כחו ומזדקן, בפולחן החג האדם דואג לחדוש כחו. בחום הקיץ התמוז מת, האדם מבכה בחג התמוז את מותו ועוזר בנימוסיו להקימו לתחייה. בחיי המין חיה עשתר עצמה. החויה המינית היא חותיתה, אתערות עשתר. בה עובדים אותה; כאילו נותנים לה משלה. כשהיא יורדת שאולה כל חיי המין על פני האדמה גוזעים ואינם. במיתוס עשתר עצמה עוגבת עגבים. בלידה היא יולדת. שגר הצאן הוא גופו „עשתרות“ (דב' ז', יג; כ"ח, ד, יח, נא).

אולם האידיאה השלטת של חג הטבע הישראלי היא: שמחה והודיה על מתנת יהוה. החג הוא לא חג האדמה ולא חג השמש, לא חג האביב ולא חג הקיץ, אלא חג האל המושל בכל והנותן הכל. מה שניתן לו, מה שמובא למקדשו הוא מבע של תודה והכרת טובה על מתנותיו לאדם. מפני זה אתה מוצא, שחגי הטבע הישראליים (והחגים הישראליים בכלל) אין בהם מיסוד הדרמה המיתולוגית. זה ודאי לא מקרה, שאין בנימוסי החגים המקראיים דרמה פולחנית בסגנונה של האלילות. כי הדרמה הפולחנית האלילית יצגה את קורות האל המתחדשות תמיד. והיא היתה לא משחק בלבד ולא זכרון בלבד, אלא גם נימוס מגי, שתכליתו היתה להשפיע על חיי האלהות, לעזור לה במלחמתה עם אויבתה. לדרמה כזאת לא היה מקום בפולחן הישראלי, ואין אנו מוצאים זכר לה. אמנם, היה בחגי הטבע הישראליים יסוד דרמטי ידוע. אבל התגלמות היסוד הזה היא מיוחדת במינה ומאלפת היא מאין כמותה.

בנימוסי חגי הטבע הישראליים אין אנו מוצאים שום נימוס, שיש בו משום יצוג חייה המיתולוגיים-הטבעיים או המיתולוגיים-ההיסטוריים של האלהות. הנימוסים המושרשים בתקופה האלילית נתקו משרשם. חג הבכורות עם קרבנו ומתן הדם על מזוזות הבית חדל להיות מועד של

מלחמה בכחות הדמוניים ונצחון עליהם, כמו שראינו (עיין למעלה, ע' 574). הבכורות נתקדשו ליהוה. חג העומר גם הוא שרשו אלילי. היו נוהגים להשאיר לרוח השדה או לאלהי השדה מתנת מזון. מנהג התנופה, שמצינו בעומר ובשתי הלחם (ויק' כ"ג, יא, יז, כ; השוה מנהג הנחת הבכורים, דב' כ"ו, ד, י), הוא מנהג אלילי נפוץ. אבל הנימוסים האלה הם לפי התפיסה המקראית נימוסי הקדשה והודאה בלבד, כמו שהובע ביחוד בפרשת הבכורים בדב' כ"ו. ועם זה אנו מוצאים דוקא בחגי הטבע האלה את הנטיה להנמקה היסטורית. חג הפסח והמצות הוא גם חג יציאת מצרים (שמ' י"ב—י"ג; כ"ג, טו; ל"ד, יח—כ; דב' ט"ו, א—ו). חג הסוכות הוא גם זכר לסוכות, שישבו בהן בני ישראל בצאתם ממצרים (ויק' כ"ג, מג). את הנטיה הזאת להנמקה היסטורית אנו מוצאים בכל מקורות התורה, ואין היא נטיה מאוחרת כלל וכלל. כי הנטיה להנמקה היסטורית של חגים ונימוסים מצד עצמה קדומה היא, ואנו מוצאים אותה באילנות זמן רב לפני התהוות האמונה הישראלית. שהרי בהנמקה המיתולוגית יש משום הנמקה היסטורית, עד כמה שהיא מאחזת את הנימוסים והחגים בתולדות האלים וקורותיהם⁴⁶. אלא שבישראל לבשה הנטיה ההיא צורה מיוחדת: ההנמקה ההיסטורית מאחזת את החגים לא בקורות אלים אלא בקורות העם, שנתגלו בהן נפלאות האל. אגדת החגים מתאימה לאפיה הכללי של האגדה המקראית המספרת לא על קורות האל עצמו אלא על יחסו לברואיו. לפיכך יש לראות את ההנמקה ההיסטורית של החגים כשרשית-קדומה וכנובעת מעצם מהותה של האמונה הישראלית. חג הבכורות נהפך לחג גאולת העם. חגי האדמה נהפכו לחגי הארץ, שהנחיל יהוה לעם, שהוציא ממצרים. אחד שני המוטיבים האלה, מוטיב האדמה ומוטיב העם, שנחל את האדמה, אנו מוצאים בפרשת הבכורים בדב' כ"ו.

אולם מופלא הדבר, שדוקא בחגים אלה, שנתן להם טעם היסטורי, אנו מוצאים גם יסוד ידוע של דרמה פולחנית, מה שאין כן בשבת, בחודש, בראש השנה וביום הכפורים, שלא ניתן להם טעם היסטורי. כי בסדר קרבן הפסח לפי הנימוס העתיק שבס"כ ובסי"א (שמ' י"ב) יש משום יצוג דרמטי. יש כאן סדרה של פעולות, שאין להן שום תכלית אחרת, אלא ליצג את המאורעות, שקרו בליל פסח מצרים. נותנים מן הדם על המשקוף ושתי המזוזות, אף על פי שאין סכנת נגף, אוכלים את הפסח בחפז, מתניהם חגורים, נעליהם ברגליהם ומקלם בידם, אף על פי שאין

עומדים לצאת לדרך, עורכים „ליל שמורים“, אין איש יוצא מפתח ביתו, אף על פי שאין מה „לשמור“ ואין סכנה. כמו כן יש בבחינה ידועה משום יצוג דרמטי גם בעשיית הסוכות ובישיבה בהן במשך שבועה ימים. היסודות הדרמטיים האלה קלים ומעטים הם, אבל הם ישנם בכל זאת. ואילו בחגים האחרים, שלא נתמקו נימוק היסטורי, אין מן היסוד הדרמטי כלל. (ע"ד ראש השנה עיין בסמוך). ואין זה דבר ריק. הדת הישראלית לא ידעה קורות אל. ודרמטיזציה של מאורע קוסמי יכלה להחפץ ליצוג קורות אל. לא כן קורות העם. מתוך חוש פנימי נסתה דת ישראל ליצור יצוג דרמטי דוקא על יסוד החגים ההיסטוריים. (ביהדות המאוחרת נעשה ענין חג הפורים, גם הוא חג היסטורי, יסוד לנסיונות דרמטיים).

שהעדר היסוד המיתולוגי בחגי ישראל ושכניסת היסוד ההיסטורי-הלאומי במקום היסוד המיתולוגי אינם לא מקרה ולא תקון מלאכותי מכוון, אלא מושרשים הם במהותה של דת ישראל, אנו למדים ממטבע אותם החגים, שאי אפשר היה לנמקם נימוק היסטורי לאומי.

השבת. מכל חגי ישראל אחת היא השבת, שיש לה מעין „מיתוס“. השאלה בדבר מקורה ההיסטורי הראשון של השבת, שהחוקרים הרבו כל כך להתחבט בה, היא שאלה בפני עצמה. יתכן, שבין השבת ובין אותם הימים השביעיים (הראשון, השביעי, החמשה עשר או הארבעה עשר וכו' לתודש), שנחשבו ימים טובים בתקופת בבל וימים רעים בתקופת אשור, יש איזה קשר. לנו חשובה כאן תפיסת השבת כמו שהיא במקרא. השבת היא במקרא חג בריאת העולם. באגדת השבת (בר' ב', א—ג; שם' כ', יא ועוד) יש שרטוט מיתולוגי: היום הזה הוא יום מנוחתו של אלהים ממעשה בראשית. האמונה בקדושת היום השביעי יש בה משום דמיון לאמונה האלילית בערכם (החיובי או השלילי) של ימים ידועים (להמרולוגיה האלילית). אולם גם אגדת השבת אינה בכל זאת מיתוס בסגנונה של האלילות. כי גם אגדה זו מספרת לא על מקרה, שקרה בחיי האל כשהם לעצמם, אלא — ברשות יחסו של האל לעולם. האל מופיע כאן כיצור ובורא. אין כאן זכר למלחמות-אלהים, לפריה אלהית וכו'. וגם קדושת היום אינה קדושה בסגנון אלילי. היום אינו קדוש מצד עצמו: אלהים מברך ומקדש אותו. ולא עוד אלא שלהנמקה ההיסטורית של חגי האדמה מקבילה כאן הנמקה, שכולה מוסרית, זו שמצינו בס"ד: למען ינוח עבדך ואמתך וגו' (דב' ה', יד—טו).

ראש השנה. בחג ראש השנה נסו כמה חוקרים בזמן האחרון לתלות דרמה פולחנית בסגנון אלילי. החג הזה נזכר רק בחוקי ס"כ, ולא נאמר בו, שהוא ראש השנה, אלא שהוא יום „זכרון תרועה" (ויק' כ"ג, כד; במ' כ"ט, א). ההגדרה הקצרה הזאת אין בה כדי לבאר לנו את מהותו של החג הזה. מכיון שהחג הזה נזכר רק בס"כ, חושבים אותו חוקרי בית ולהיוון לחג מאוחר. אולם בזמן האחרון הכירו כמה וכמה חוקרים, שהחג הוא קדמון. אלא שהפריזו בדמיונם ובקשו למצוא בו סימני חג אלילי, מעין חג ראש השנה הבבלי, שבריאת העולם ומלחמת מרדך תפסו בו מקום מרכזי.

מובינקל ובעקבותיו הנס שמידט בקשו למצוא בכמה מפרקי תהלים את ביאור מהותו העתיקה של חג ראש השנה. לדעתם, קשור היה החג הזה באגדת הבריאה וביחוד באגדת מלחמת יהוה עם רהב (היא תיאמת). הבבלים חגגו בראש השנה שלהם את נצחון מרדך על תיאמת ואת התמלכות מרדך על האלים ועל העולם. גם ראש השנה הישראלי היה חג התמלכות יהוה על העולם או חג עלית יהוה על כסאו אחרי שנצח את אויביו בימי קדם. המיתוס ספר, שכל האלים פחדו לצאת למלחמה על דרקון-בראשית, ורק יהוה יצא ונלחם ונצח אותו. הוא הוביש את האלים (יש' מ"ב, יז; תה' צ"ז, ז), ומאז נתנה לו המלוכה. את המיתוס הזה ייצגו בראש השנה. בייצוג דרמטי זה קשורים אותם מזמורי התהלים, שענינם המלכת יהוה (מזמורי „מלך יהוה"). מזמורים אלה הם לא אסכטולוגיים (כמו שמפרש אותם גונקל) אלא פולחניים. שרו אותם בשעת ייצוג המלכת יהוה על פי המיתוס ההוא. זהו ענין התרועה וההכרזה על התמלכות יהוה על כל אלהים ועל כל העמים. שאנו מוצאים במזמורים אלה (מ"ז; צ"ה, ג ואילך; צ"ו, ד; צ"ז, ז; צ"ח, א ואילך; קמ"ט, א ואילך ועוד). את הדרמה ייצגו בתהלכות-עם, שבה הוליכו את הארון, הוא כסא יהוה. על זה רומז מזמור כ"ד. אחרי חגיגת ההתמלכות חגגו את משפט יהוה על האלים, שנעשו שונאי יהוה ונהפכו לרוחות רעות, וגם על עובדיהם. משפט זה נרמז בתה' ע"ה, פ"ב, קמ"ט⁴⁷.

47 עיין מובינקל, Psalmenstudien II, ע' 45 ואילך, 50 ואילך, 65 ואילך ועוד (השווה למעלה, ע' 286, הערה 12); שמידט, Thronfahrt. שמיט דורש ואומר, שעם התהלכות היו מוֹלִיכִים שבוֹיִים, שהיו מקריבים אותם ליהוה (תה' ס"ח, יט; קמ"ט). את השבוֹיִים היו משקים קודם כוס יין (תה' ע"ה, ט; יר' כ"ה, טו; עוב' טז). גונקל מתנגד למובינקל ולשמידט הפותרים הרבה מזמורי תהלים בראש השנה. אבל גם הוא מסכים, שאת החג קבלו מן הבבלים (בסוף בית ראשון) ושזה היה חג עלית יהוה על כסאו כדוגמת חג מרדך. עיין גונקל, Einleitung, ע' 100 ואילך.

אולם כל הדברים האלה אינם דברי פיוט מדרשי הנובעים מן הנטיה לתפוס את האמונה הישראלית על פי השבלונה האלילית. על טיבה של אגדת־רהב המקראית כבר עמדנו למעלה וראינו, שהמקרא אינו יודע שום אגדה על דבר מלחמת בראשית בין יהוה ובין אל או אלים ועל דבר תפיסת המלוכה האלהית במלחמה. יותר מזה: המקרא אינו יודע בכלל שום אגדה על דבר מלחמה בין יהוה ובין אל או דמון, לא בימי בראשית ולא אחר כך. בכל אופן בשום מקום מן המקומות, שנזכרה שם אגדת־רהב, אין שום רמז לאיזה חג של התמלכות יהוה, ובשום מקום מן המקומות, שנזכרה שם התמלכות יהוה, לא נרמזה אגדת־רהב. אין כאן אלא צירוף פלפולי־דרשני. ולא זו בלבד אלא שבכל המזמורים, שמדובר בהם על התמלכות יהוה, עלותו על כסא קדשו, על התרועה לכבודו, על התגלות כבודו לעיני כל העולם מדובר על שלטונו על הארץ ויושביה, על ישראל ועל העמים. זאת אומרת, שהרקע הוא היסטורי ולא רקע של ימי בראשית. בתה' מ"ז, ששם נאמר: „עלה אלהים בתרועה... ישב על כסא קדשו“ נאמר: „מלך על כל הארץ אלהים... מלך אלהים על גוים“. בצ"ו: „ספרו בגוים כבודו... אמרו בגוים יהוה מלך“. — בצ"ז: „יהוה מלך... ישמחו איים רבים... וראו כל הארץ כבודו“. בצ"ח: „לעיני הגוים גלה צדקתו... הריעו לפני המלך יהוה“. בצ"ט: „יהוה מלך, ירגזו עמים“. בצ"ה נאמר: „ומלך גדול על כל אלהים“ (ג), אבל יהוה נקרא שם „צור ישענו“ (א), ולהלן נאמר: „כי הוא אלהינו ואנחנו עם מרעיתו“ וגו' (ז). קמ"ט הוא כולו היסטורי. התמלכות יהוה במובן המקראי אינה אלא התגלות כחו ושלטונו לברואיו, אבל אינה כרוכה בנצחון על אויב אלהי ואינה התמלכות על רשות של אלהים. העלאת יהוה על „כל אלהים“ במזמורים אלה (צ"ה, ג; צ"ד, ד; צ"ו, ז, ט) גם היא יש לה ודאי כונה זו: התגלות אלהותו העליונה לעיני העמים (השוה ע"ז, יד—טו; פ"ו, ח—י; קל"ה, ה ואילך). לא בע"ד, יג—יד ולא בפ"ט, יא ולא ביש' נ"א, ט, ששם נזכרה מלחמת ימי בראשית, לא נחשבה מלחמה זו לראשית שלטונו האלהי של יהוה. אדרבה, גם במקומות אלה נזכרה המלחמה ההיא רק בין מעשי יהוה ונפלאותיו בקרב בני האדם וכסמך להתגלות שלטונו בין בני אדם. במקום שנשמכה מלכות יהוה למעשיו הקוסמיים היא מדומה כקיימת תמיד, עיין תה' כ"ט, י; צ', ב; צ"ג, ב; קמ"ה, יג⁴⁸.

48 על תהלים כ"ט עיין גינזברג, כתבי אונרית, נספח א', ע' 129—131. גינזברג

טראה על היסודות הכנעניים־הצפוניים שבמזמור זה ומעיר למסוק י, שבנפוס עי

להלן אנו מוצאים, שבשום מזמור ממזמורי תהלים לא נזכרה תרועה ותיקיעת שופר עם הזכרת מלחמות־אלהים של ימי קדם. והלא התרועה נזכרה כאן פעמים רבות. התרועה בפ"ט, טז נסמכה לאור פני יהוה ולצדקתו עם ישראל (טז—כ). במזמור פ"א, ב—ה התרועה היא לאלהי יעקב, עוזם של ישראל. בל"ג, ג התרועה היא לכבוד צדקת אלהים ומשפטו. ומעין זה במ"ז (ד—ה, י), צ"ה (א, ו ואילך), צ"ח (ב—ו). בני אלהים מריעים למראה נפלאות מעשי בראשית (איוב ל"ח, ז), אבל לא למראה נצחון יהוה במלחמה. השוה תה' כ"ט; ק"ג, כ—כא; קמ"ה, א; ק"ג, א.

כמו כן אין אנו מוצאים בשום מקום זכר לדבר, שהיו מוליכים באיזה חג שהוא את הארון בתהלוכה. בס"כ הארון תופס מקום מרכזי. אבל אין רמז לדבר, שהיו מוציאים אותו בחגים בכלל ובראש השנה בפרט. ההיה לס"כ טעם בדבר להעלים את הענין? ולא עוד אלא שהארון שמש סמל של מלחמה, ואתה מוצא בכל המקרא כולו, שהיו מוציאים אותו רק לשם מלחמה (ש"א ד', ג ואילך; י"ד, יח; ש"ב י"א, י). לפי השיר בבמ' י', לה—לו הארון יוצא להפיץ את אויבי יהוה. בשיר המקביל לשיר זה בתה' קל"ב, ח נקרא הארון ארון עוזו של יהוה והוא נסמך לתפלה על נצחון המלך (ט, י טז—יח). תה' כ"ד, ז—י הוא אולי גם כן משירי הארון. אבל גם שם נזכר „יהוה גבור מלחמה“, ואפשר שהיו שרים שיר זה בשעה שהיו מחזירים את הארון למקומו אחרי מלחמה. אבל אין כל זכר לקשר בין הארון ובין איזה חג.

יתר על כן: לא רק בחוקי החגים אלא גם בכל תיאורי החגים העממיים, שנתנו לנו במקור ממקורות המקרא, לא נשתמר זכר לדבר, שהחגיגה העממית הישראלית היתה קשורה בייצוג דרמטי־דתי איזה שהוא (מלבד גימוסי הפסח העתיקים ובמקצת מנהג הסוכות, שאינם בכל זאת משחק דרמטי ממש). מרקדים, מזמרים, מקריבים, אוכלים ושותים ושמחים, אבל אין מעשה דרמטי. עיין: שם' ט"ו, כ—כא; כ"ד, א—יא; ל"ג, ה—ו; שופ' כ"א, יט—כא; ש"א ר'; י"ח, ו—ז; מל"א ח'; עז' ג'; נח' ח'; י"ב, כז—מג. היו נוהגים ללכת בתהלוכה, המקבילה לתהלוכות־הפסילים האליליות. אבל התהלוכה היתה של „המון חוגג“, שהיה עובר „בסך“ לבית

מלחמות בעל עם מות מדובר על עליית בעל על כסא מלכותו אחרי כל נצחון. מסתבר, שהמזמור הזה מקורו כנעני־צפוני. אבל בנוסח המקראי לא נשאר כל זכר למלחמה בכלל ולמלחמה עם מצוי אלהי בפרט. יהוה ישב למלך, וישב „לעולם“. וגם כאן נסמכה מלכות העולם לברכת ישראל (יא).

המקדש, "בקול רנה ותודה" (נח' י"ב, כז—מג; תה' מ"ב, ה). וכן אתה מוצא, שבין כל הפעולות הסקליות, שבהן היה הישראלי מבטא את הרגשותיו הדתיות, שנזכרו במזמורי תהלים, לא נזכרה פעולה, שתוכל להחשב כקשורה בייצוג דרמטי. נזכרו כריעה, השתחויה, רנה, תרועה, זמרה בכל מיני כלי זמר, מחול, המון חוגג, סבוב המזבח (כ"ו, ו), ברכה והלל בצבור (קל"ד, א; קל"ה, א ואילך), נשיאת כפים (קל"ד, ב). אולי היה גם מחול מלחמה בחרבות (קמ"ט, ו). אבל לדרמה אין כל זכר⁴⁹.

מכל מקום אי אפשר להבין בשום פנים למה השכיחו את הדבר, שחג ראש השנה היה חג בריאת העולם ונצחון יהוה על אויביו, ולמה נגנז הדבר ברמזי-רמזים, ענין לדרשנים ובעלי סוד. כל ההשערה הזאת אין בה איפוא כל ממש⁵⁰.

חג בריאת-העולם הישראלי היתה השבת ולא ראש השנה. על דבר ראש השנה אין אנו יודעים אלא זאת, שהוא היה "יום תרועה", ורק על פי זה עלינו לדון על מהותו. אנו יודעים, שזה לא היה היום היחיד לתרועה. היו מריעים במקדשים (בחצוצרות) בראשי חדשים וגם במועדים (במ' י', י). ראש השנה היה גם ראש חודש, וכנראה לא נתיחד בימי קדם משאר ראשי חדשים אלא בתרועה יתרה. והנה המנהג הזה של תרועה ורעש נהוג אצל הרבה עמים אליליים. זהו אחד ממנהגי גירוש הרוחות הרעות. בתוף ובכל כלי זמר ובצעקה האדם מבקש להבעית את הרוחות הרעות ולהבריחן מקרבן. זמן כסוי הלבנה נחשב לזמן דמוני. ומפני זה אין ספק, שהתרועה בראשי חדשים ("בכסה", תה' פ"א, ד) היתה מכוונת מתחלה לשם גירוש הרוחות. ביחוד היו תוקעים ומריעים בראש-החודש הראשון, בראש השנה. זהו השורש האלילי העתיק של מנהג התרועה. אולם במקרא נתק גם המנהג הזה משרשו.

כבר ראינו, שהמקרא אינו מיחס לדמונים שום פעולה ושום השפעה על הטבע או על חיי האדם. וכשם שנשתנה במקרא טעמם של כל הנימוסים,

49 נגד דעותיהם של מובינקל ושמידס עיין: Elissfeldt, Jahwe als König (1928, ז' ע' 81—105). אייספֿרט מטעים, שאין ראיה, ש"המלכת" יהוה שבתהלים היתה קשורה באיזו פעולה דרמטית (99—102). כמו כן אין הסלכה זו קשורה ברעיון הברואה (102—103). אלא שאייספֿרט מניח, שלרעיון הברואה נתיחדה חשיבות רתית רק מימי ישעיה השני ואילך ושהמזמורים החוגגים את המלכת יהוה הם מאוחרים. נהנחות אלה אינן נכונות.

50 עיין ע' כל זה עוד להלן: "האמונה העממית".

שבשרשם היה להם ענין לעולם הדמונים, כך נשתנה גם טעמו של הגימוס הזה. לתקיעה בחצוצרות קובע במ' י', ט—י תכלית חדשה: התקיעה תכליתית, „זכרון“ לפני יהוה. כי התקיעה והתרועה היו גם אות חרדה ואזעקה (עמ' ג', ו; במ' י', ב—ז; יר' ו', א; יז ועוד). תכלית זו נתנה לה גם בבחינה דתית. התקיעה כאילו מבטאת את חרדת־תקותו של האדם, את צפיתו לישע אלהים. המוטיב הזה של הזכרה לפני אלהים יש בו מדה של הגשמה ותמימות עממית (אף על פי שהשתמש בו גם הנביא, יש' ס"ב, ו—ז). אבל גם בשנויי־מוטיב זה אתה מוצא את הגטיה היסודית של דת ישראל: להשליט את יהוה על כל, לשלול כל פלוג ברשות האלהות, נטיה, שגלומה היתה בה שלילת אלהותה של רשות הרע והטומאה. מנהג גירוש הדמונים נהפך לטכס של זכרון לפני יהוה.

אולם בתהלים אתה מוצא הסבר אחר למנהג התקיעה והתרועה, שנזכר כאן פעמים רבות. התקיעה והתרועה נתפסו כאן, כזמרה הדתית בכלל, כפעולה הנעשית לכבוד אלהים. לא אות חרדה ל„זכרון“, אלא בטוי ליראת כבוד והערצה. כי בחיי העם היה לתקיעה גם מובן זה. היו תוקעים בשופר לכבוד המלך, ביחוד בשעת המלכת המלך, עיין ש"ב ט"ו, י; מל"א א', לט; מל"ב ט', כג; השוה במ' כ"ג, כא; איוב ל"ח, ז. בתהלים התרועה היא הלל לכבוד המלך יהוה, אות לקבלת מלכותו. הוא עולה בתרועה ובקול שופר ויושב על כסא קדשו (תה' מ"ז). בחצוצרות וקול שופר יריעו לפני המלך יהוה (צ"ח, ו). בתקע שופר יהללוהו וירוממוהו, עיין ס"ו, א; פ"א, ב; צ"ח, א—ג; צ"ח, ד; ק', א; ק"ב, ג; השוה כ"ז, ו; פ"ט, טז. אמנם, אין אנו יודעים, אם התרועה, שזכרה בס' תהלים, יש לה יחס מיוחד לראש השנה. אנו יודעים, שהיו מריעים בכל ראש חודש ומועד על הקרבנות (במ' י', י), ואולי היתה תרועה גם על קרבנות יחיד (תה' כ"ז, ו). אף ביחס לתה' מ"ז ופ"א אין לדעת, אם הם מזמורי ראש השנה דוקא. אבל רשאים אנו ללמוד מן המקראות ההם גם כיצד תפסו משוררי תהלים את התרועה בראש השנה. זו היתה „תרועת מלך“. אבל לא לזכר התמלכות יהוה על העולם במלחמה עם כחות אלהיים קדמוניים, אלא — המלכת יהוה על הבריאה כולה ועל האדם. התגלות מלכותו לעולם, קבלת עול מלכותו. כאן הבדל־תהום. לא נצחון על כחות אלהיים ממשיים, לא גורל־אלים, שהוטל במלחמה, אלא התגלות האל היחיד לבריאה שברא ולעם שבחר בו. בתרועה הישראלי מביע את קבלת עול מלכות האל, שהיתה קיימת „מעולם ועד עולם“, אלא שנודעה לו מתוך התגלות אלהים. וכן אתה מוצא תקיעת שופר במעמד הר סיני (שמ' י"ח, יג, טז, יט; כ', יח), גם היא

הכרזה על קדושת מלכות האל המתגלה לעולם בכל כבוד תפארתו. התפתחות חג ראש השנה ביהדות המאוחרת היא פרשה בפני עצמה.

מדה אחת משותפת יש איפוא בקרבן חג הפסח, בתרועת ראש השנה ובשלוח השעיר לעזאזל ביום הכפורים, עם כל היות נימוסים אלה רחוקים זה מזה בצורתם. קרבן הפסח היה מתחילה ש מ י ר ה בפני כח נגף דמוני. התרועה היתה אמצעי לה ב ר י ח כחות דמוניים. שלוח-השעיר היה אמצעי ל ש ל ח מן המחנה את כחות עזאזל הדמוניים. אבל בדת הישראלית נשתנה טעמם של הנימוסים האלה. קרבן הפסח נהפך לשמירה בפני נגף יהוה. התרועה נהפכה זכרון לפני יהוה או אות המלכת יהוה. שלוח השעיר נעשה נימוס של התחטאות לפני יהוה, עזאזל נהפך צליתוהו. כל אלה הם מצבת זכרון לתקופת „דמדומי אלים“ בישראל בימי קדם.

ש מ ח ת ה ח ג. גם בתפיסת מהותה של החוויה החגיגית המתרגשת ומפכה מן המגע בין האל והאדם במועדי החגיגה הדתית כפי שנתבטאה במקרא הובעה האידיאה הדתית הישראלית היסודית. החג האיללי משתף את האדם עם אלהיו. האל חוגג גם הוא את החג. יותר נכון: האדם חוגג את חגו של האל, את חג חייו וגורלו. האל מקבל שפע וממשיך שפע. הוא נרגש ברגש קהל עובדיו. הוא מיטיב לבו במשחה החג. הוא לובש את בגדי חמודותיו. הוא נשא בתהלוכה. הוא חוגג את חג פלולותיו. הוא מת, הוא נקבר, הוא קם לתחייה. או: הוא נזבח ונאכל. דיוניסוס נשא עם קהל עובדיו בסערת השכרון וההוללות. כל אחד מן החוגגים הוא דיוניסוס, דיוניסוס הוא בכל אחד מהם. זוהי האידיאה האיללית של החג.

אולם החוויה הישראלית של החג היא: השמחה לפני האלהים. הספור בשמ' כ"ד על דבר חג ברית הר סיני הוא לא רק האגדה היסודית של הקרבן הישראלי (עיין למעלה, ע' 564—565), אלא גם האגדה היסודית של החג הישראלי. בחג האדם הישראלי קרב אל אלהיו, הוא נראה את פניו, הוא עורך סעודת קודש לפניו והוא ממשיך על עצמו את שפע ברכתו. בחג הר סיני נערי בני ישראל זוכים עולות ושלמים, אצילי בני ישראל עולים על ההר, עורכים סעודה וצופים באלהי ישראל. זוהי ה„אידיאה“ של החג הישראלי. עיקר החג — לבוא ולראות את פני יהוה ולראות לפניו (שמ' כ"ג, טו; יו; ל"ד, כג—כד; דב' ט"ז, טז; ל"א, יא; ש"א א, כב; יש' א', יב; תה' מ"ב, ג; השוה תה' י"ז, טו; כ"א, ז;

ס"ג, ג) ⁵¹, ל ש מ ו ח לפניו, לכבודו. הישראלי יושב לפני יהוה (שופ' כ, כו; כ"א, ב), רוקד, מזמר, "משחק" לפניו (ש"ב ו', ה; יד, טו, כא), חוגג חגו לפניו (מל"א ח', סה), שמח בכל מיני שמחה לפניו (ויק' כ"ג, מ; דב' ט"ו, יא, יד, טו; כ"ו, יא; כ"ז, ז; השוה י"ב, יב, יח; י"ד, כו), מהלך באור פניו (תה' פ"ט, טז), שבע שמחות את פניו (שם ט"ז, יא). השמחה והשיר לפני אלהים היו תמיד יסוד החג הישראלי, גם בימי בית ראשון גם בימי בית שני. את המון השירים וזמרת הנבלים, שמוזכר עמוס (ה', כג), אנו שומעים גם ממזמורי ספר תהלים. אבל שמחה רועשת זו שונה ביסודה מן האורגיאזמוס האלילי.

גם בחגיגת החג הישראלי יש סימני השפעה כנענית-דיוניסית עתיקה. הישראלי חוגג את חגו בשתית יין. מן היין הוא מנסך גם לאלהים. החג נחוג בהמון נלהב, מתוך שירה ומחול. בפולחן העממי תפסה גם הזנות הדתית מקום ידוע (עמ' ב', ז; הושע ד', יד; מל"ב כ"ג, ז). בכל אלה יש משום מטבע, "דיוניסי". אבל גם היסוד ה"דיוניסי" הזה שנה באמונה הישראלית את אפיו תכלית שנוי.

כי זאת היא מדתו המיוחדת של החג הישראלי, שאין האל חוגג אותו, שאין הוא חגו של האל הפועל ונפעל בו, חג חייו וגורלו של האל. וגם בשמחת החג והמונו ושכרונו אין האל פועל ונפעל. אין משתה אלהים חוגגים בשמים, וממילא אין גם חגיגת אלהים בקהל חסידיו והשתכרותו בשכרונם. השמחה והחגיגה נעשו בישראל נחלת האדם בלבד, ולפיכך חדלו להיות "דיוניסיים". השמחה אינה עם האל אלא לפניו. אין כל זכר לדבר, שהעם דמה לו את השתתפות האל בחגיו על דרך האמונה האלילית. נפלא הדבר, שהאידיאה הישראלית הראתה את פעולתה גם בחומר הדיוניסי הגס ביותר: בתפיסת הזנות הדתית. דברי עמוס (ב', ז) מעידים, שהעם דמה לכבוד את שם יהוה בדרך זו. ואילו האדם האלילי הרי שתף את אלהיו בהוללות המינית. המקרא אינו יודע בכל אופן אל חוגג. את החג נתן האל לאדם לשמות בו לפניו ולהתקדש בקדושתו.

51 אטנם, הבטוי "ראה פני אלהים" כמובן בקר במקדשו נמצא בספרות הבבלית,

עיין צימרון, kat, ע' 442; ירמייאס, atao, ע' 578. אבל אין האידיאה תופסת ברת הבבלית אותו המקום, שהיא תופסת ברת המקראית. והו אחד מן הרברים, שהרת המקראית ירשה מן האליזות, שקדמה לה, אלא ששנתה את דמותם. ראית פני האלהים האליזית כמלה לגבי שאר אמצעי השתוף בין האדם האליזי ובין אלהיו, לגבי אמצעי השתוף החמרי-הממשי. ואילו בישראל נעשתה, "הראיה" עיקר, באליזות חיתה הראיה ראית פסל האל או ראית אניתו, שבה הפסל. ואילו בישראל חיתה זו התקרבות למקום מקדשו, הבעת אמונה ונאמנות לאלהים.

האל והפולחן

גם בתפיסת־הפולחן הישראלית נתבטאה איפוא האידיאה של האל האחד והעליון על כל ההווה. לפי תפיסה זו ערכו של הפולחן הוא לא בו בעצמו, לא בכח הפנימי של נימוסי המושרשים בחיי האלהות או במסתרי ההווה העל־אלהית, אלא בהיותו מצות אלהים לאדם ודרך להביע את יחס האדם לאל האחד והקדוש. המקרא אינו יודע את האידיאה של קרבן אלהים, חטוי אלהים, חגיגת אלהים. אלהי המקרא אינו לא כהן מקריב קרבנות, לא מתחטא בחטויים, לא חוגג חגים במשתה ושכרון. כאן סמל ההבדל התהומי בין האידיאה של הפולחן האלילי ובין האידיאה של הפולחן הישראלי.

אמנם, גם האמונה הישראלית יודעת פולחן שמימי. אבל גם הפולחן השמימי הזה טבוע במטבע האידיאה הדתית הישראלית היסודית. הפולחן השמימי אינו כולל מילוי נימוסי מסתורין על ידי אלהים, אלא הוא מסמל את שעבוד כל הבריאה כולה, ובכללה גם מלאכי שמים, לאל האחד. מלאכי אלהים מקדשים אותו בהיכלו (יש' ר, ג; יחז' ג, יב⁵²), הוא נערץ בסוד קדושים (תה' פ"ט, ח), המלאכים משתחווים לפניו, מברכים ומהללים אותו ברקיע עוזו (שם כ"ט, א; ק"ג, כ; קמ"ח, א; ק"ג, א; נח' ט, ו). בימי בראשית רבו כוכבי בוקר למראה נפלאותיו, ובני האלהים הריעו לו (איוב ל"ח, ז). כל העולם כולו, השמים והארץ והים וכל אשר בהם חלים מפניו, מתפללים אליו, משתחווים לפניו ומהללים אותו (תה' י"ט, ב ואילך; ע"ז, יז; צ"ג, ג—ד; צ"ו, יא—יג; צ"ח, ז—ט; ק"ד, כא, כז; קמ"ז, ט; קמ"ח, א—י; איוב ל"ח, מא). במקורות מאוחרים אנו מוצאים את הנטיה לראות את עבודת האלהים הישראלית כערוכה לפי דוגמת עבודת אלהים שמימית. אבל בכל הציורים האלה האל הוא לבדו הנעבד. אבל אין שום זכר לדבר, שהאל ממלא נימוסי פולחן לצורך עצמו ולשם שמוש בכח הגלום בהם. וגם בתחום זה אנו מוצאים בספרות המקראית דרך עראי דמיונות, שהם פליטת תמימות עממית, המביאים אותנו עד קצה גבול האלילות. אבל גם כאן — רק עד קצה הגבול. אנו מוצאים דרך עראי את הציור של יהוה המשמש כהן. לעתיד לבוא יזרוק יהוה על ישראל מים טהורים ויחטא אותם מטומאותם (יחז' ל"ו, כה). המשורר מתפלל לאלהים, שיחטא אותו באזוב (תה' נ"א, ט). הנביא מתפלל לאלהים, שישליך במצולות ים את חטאת ישראל (מיכה ז, יט; ההשלכה אל המים היא ממנהגי החטוי). אבל בכל

הציורים האלה האדם הוא הנושא, והחטויים אינם אלא סמל לסליחת העוון. כמו כן אנו מוצאים במקרא את האידיאה של שבעת האלהים. אלהים נשבע בהרמת היד (דב' ל"ב, מ; שמ' ו', ח; במ' י"ד, ל; יחז' כ', ו, טו, כג; תה' ק"ה, כו; נח' ט', טו), וזהו נימוס פולחני. האידיאה של השבעה כוללת, לכאורה, התחייבות לפני כת עליון. אבל אין אנו מוצאים בישראל ציור דומה לציור היוני על האל הנשבע בסטיגס. אנו מוצאים בכל מקום, שיהיה נשבע בעצמו: בנפשו, בקדשו, בנצחיותו (בר' כ"ב, טז; שמ' ל"ב, יג; במ' י"ד, כא, כח; דב' ל"ב, מ; עמ' ד', ב; ו', ח; יש' מ"ה, כג; יר' כ"ב, ה; מ"ד, כו; מ"ו, יח. כנראה זוהי גם משמעות השבעה ב"גאון יעקב", עמ' ח', ז). להשקפת-העולם האלילית מתקרב ביותר הספור על ברית בין הבתרים (בר' ט"ו). לפי הספור הזה אלהים עצמו עבר בין בתרי הקרבנות לשם כריתת ברית עם אברהם. שונה הוא ספור זה משאר הספורים שבמקרא על כריתת בריתות, שלפיהם האדם הוא הממלא את הנימוס לשם התחייבות לפני אלהים. אולם אף באגדה זו הברית היא בין האל ובין האדם. אין זה נימוס, שהאל מקיים לשם פעולה קוסמית, לשם הגברת כחו. תכליתו רק לקבוע בלב האדם אמון עליון. ולפיכך גם מטבע אגדה זו ישראלי הוא.

האידיאה הדתית המקראית, כפי שהיא טבועה בכל יצירת התקופה הקדומה לפרטי פרטיה, גם ברובד-השתיה (בשכבה ה"מגית"), היא איפוא אידיאה של אל עליון על כל חוק וסבל-גורל וקורות-חיים, אל לא נולד, שאין בהיותו פריה וחמדת מין, בלתי תלוי בחומר וכחותיו, אל, שאינו נלחם מלחמת-שלטון עם כחות אלהיים אחרים, שאינו נפתל עם כחות הטומאה, אל שאינו לא מנחש ולא מתנבא ולא מכשף, לא מקריב קרבנות, לא חוטא ולא מתחטא ולא חוגג חגי גורלו. רצון אלהי עליון על כל ההויה — זהו חותמה של הדת המקראית, ובזה שונה היא מכל הדתות על פני האדמה.

תולדות האמונה הישראלית

כרך ראשון / ספר שלישי

תוכן ספר ג'

589	האמונה העממית	יג.
624	ישראל וכנען	יד.
659	תולדות האלילות בישראל	טו.
686	מלכות האלהים	טז.
709	הנבואה וראשית האמונה הישראלית	יז.

יג. האמונה העממית

דמות יהוה באמונה העממית

האמונה המקראית והאמונה העממית. על אפיה של האמונה הישראלית עד כמה שנתגבשה בספרות המקראית. עמדנו בפרק הקודם. השאלה המכרעת בבחינה היסטורית היא: אם היתה אמונתו של סופרי המקרא מלכתחלה אמונת יחידים בלבד או אם היתה אמונת עם ישראל כולו? בחינת האמונה המקראית כשהיא לעצמה הראתה לנו, שאת תופעותיה אין להבין אלא כתופעות של תרבות לאומית. בפרק זה נברר את השאלה הזאת בפרוטרוט ונעמוד ביתור על הראיות. שעליהן מתבססת הדעה, שלדרגה המקראית קדמה דרגה פוליטיאסטית או מזוג-לטית של האמונה הישראלית — היא האמונה העממית, שמתוך המלחמה עמה כאילו נולדה האמונה המקראית.

דעה מקובלת היא בין חוקרי האמונה הישראלית, שבאמונת יהוה היה מלכתחלה יסוד של רבוי. יהוה היה מתחלה אל לאומי, אלהי ישראל בלבד. תחום שלטונו היה מצומצם בתחום עמו ועניני עמו. אמונת יהוה לא שללה את מציאותם ואת שלטונם של אלים אחרים. היא לא שללה גם את החובה לעבוד את האלים האחרים בתחום שלטונם הם. אמונת יהוה העממית היתה איפוא לאומית ופוליטיאסטית כאחד. לדרגת-אמונה זו נשאר זכר במקרא. יפתח אומר למלך בני עמון: הלא את אשר יורישך כמוש אלהיך אותו תירש, ואת כל אשר הוריש יהוה אלהינו מפנינו אותו נירש (שופ' י"א, כד). וכן אומר דוד לשאול: אם יהוה הסיתך בי, ירח מנחה, ואם בני האדם — ארורים הם לפני יהוה, כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת יהוה, לאמר: לך עבד אלהים אחרים (ש"א כ"ו, יט). בעמים אחרים שולטים איפוא אלהים אחרים ומורשים אותם ירושת נחלה. מי שנמצא בארץ נכריה עליו לעבוד „לאלהים אחרים” — לאלהים השולטים באותה הארץ. כמו כן אתה מוצא, שנעמן מבקש מאת אלישע, שיתן לו „משא צמד פרדים אדמה” לבנות

מזבח ליהוה בארץ ארם (מל"ב ה' יז). גם כאן ההנחה היא, שעבודת יהוה קשורה באדמת יהוה. וכן מצוה יעקב לביתו להסיר את אלהי הנכר רק בשעה שהוא עולה לבית אל להקריב ליהוה (בר' ל"ה ב—ד).

בדרגה זו של האמונה לא נחשבה עבודת אלילים לחטא בעיני העם. עבודת האלילים היתה לגיטימית ליד עבודת יהוה. העם, שעבד לאלילים, לא עזב את יהוה ולא בגד בו, כמו שמתארים את הדבר המקורות המקראיים, אלא עבד גם לאלהיו וגם לאלהי הנכר, מאחר שלפי יסודי אמונתו האמין באלהות כולם יחד. שלמה, שבנה את הבית הגדול ליהוה, הוא שבנה במות לעשתורת, לכמוש ולמלכום ולאלילים אחרים (מל"א י"א, ד—ח; מל"ב כ"ג, יג). שלמה עמד איפוא על יסוד האמונה העממית הפוליתאיסטית. הסינקרטיזמוס של בעל-יהוה בתקופת אחאב או עבודת צבא השמים בתקופת אחרוני מלכי יהודה נבעו מעצם טבעה של האמונה העממית. העם קבל מן הכנענים יושבי הארץ ומן העמים שכניו גם את אלהיהם וגם את דרכי עבודת אלהיהם. הוא עשה פסילים גם ליהוה (שופ' י"ז, ג) והעמיד עגלים במקדשיו (מל"א י"ב, כח—ל ועוד). הוא עבד את יהוה על הגבעות וחתת העצים הרעננים (מל"א י"ד, כג; מל"ב י"ז, י ועוד). בזנות קדושה (עמ' ב', ז; מל"א י"ד, כד; ט"ו, יב; מל"ב כ"ג, ז ועוד), הקריב לו קרבנות אדם (שופ' י"א, ל—מ; מיכה ו', ז; יר' ז', לא; י"ט, ה). כל זה התאים לדרגת האמונה העממית, שלה היה יהוה אל בין האלים. רק בזמן מאוחר קמה בין נושאי אמונת יהוה תנועה ששאפה להשליט בישראל את עבודת יהוה לבדה, ועם זה גם לטהר אותה מנימוסי האלילות. התנועה היתה מתחלה מונולטרית ולא מונותיאיסטית. אנשים כאלהיו לא הגו תורת-אחדות עיונית ואוניברסלית, אלא דרשו מישראל אמן לאלהיו ובקשו לבער מקרבם את עבודת אלהי הנכר. את המונותיאיזמוס העיוני והאוניברסלי יצרו הנביאים הסופרים. וגם הם הגיעו אליו בהדרגה. המונותיאיזמוס נולד מתוך המשבר הגדול של תקופת התמוטטות מלכות ישראל ויהודה והיה כרוך בנבואת הפורענות והחורבן, שהתירה את הקשר העתיק בין יהוה ובין עמו והעלתה את אמונת יהוה מדרגת אמונה לאומית לדרגת אמונה אוניברסלית. בין הנביאים עצמם היו אולי עוד מי שהאמינו במציאותם של אלהי הגויים, אלא שיהוה היה להם אל נשגב בכחו ומרומם באפיו המוסרי על כל אל. האחדות המוחלטת היא קצה התפתחותה של תורת הנביאים, שדחתה את האמונה העממית העתיקה. המסורת ההיסטורית עובדה בהתאם לתורה זו, שמתוכה נראתה האלילות של הדורות הראשונים כנזות מעל יהוה, האל האחד.

לפי השקפה אחרת היתה האמונה הישראלית מונולטרית או אף מונו־תיאיסטית מתחלתה. אלא שתורה זו היתה תורה אֶזוטרית, נחלת יחידים מסוגם של מחברי ספרי מקורות התורה ושל קנאי יהוה מבין הנביאים. ליד אמונה אֶזוטרית זו קיימת היתה האמונה העממית הפוליתאיסטית. לאמונה העממית היה יהוה רק אחד האלים. העם עבד גם לו וגם לבעלים או לאלים אחרים. בין האמונה העממית ובין האמונה האֶזוטרית היתה מלחמה, שנמשכה הרבה דורות. אמונת האחדות נצחה רק אחרי החורבן. החורבן הכזיב את אמונת העם וקיים את תורת הנביאים האוניברסלית. אי אפשר היה להאמין עוד עתה ביהוה הלאומי של האמונה העממית. עם היסוד הלאומי בטל גם היסוד הפוליתאיסטי של האמונה העממית. המלחמה נגמרה בנצחון תורת האחדות.

שאלת אפיה של האמונה העממית כוללת בעצם שתי שאלות: אם היתה זו לאומית וצמצמה את שלטון יהוה בתחום עם ישראל בלבד ואם היתה מיתולוגית ודמתה את יהוה בדמויי האמונה האלילית. המדע המקראי רגיל לראות את השאלה הראשונה כשאלה המרכזית. הדרך אל המונותאיזמוס היא העליה מדרגת האמונה הלאומית לדרגת האמונה האוניברסלית; הפקעת הצמצום הלאומי והרחבת שלטון יהוה על כל העולם. אבל באמת יש לראות את השאלה השניה כיסודית ומכרעת: ההיתה אמונת יהוה העממית מיתולוגית ומגית? כבוש המיתוס הוא שורש המונותאיזמוס. היש לראות כבוש זה כהישג האמונה המקראית או כיסוד הדת העממית? ואם לא היתה האמונה העממית מיתולוגית, כיצד אפשר לראות אותה כ"אלילית"? על שאלת המיתוס והמגיה באמונה העממית נעמוד כאן תחלה.

אגדות אלהים. על מלחמת המקרא בעבודת האלילים בישראל ועל טיבה ואפיה של עבודת אלילים זו נעמוד להלן בפרק מיוחד ("תולדות האלילות בישראל"). כאן נראה רק על העובדה המכרעת, שמלחמת המקרא באלילות הישראלית מתנהלת כולה בשטח האלילות המעשיות. בשטח הנימוס והפולחן. אולם אין כל מלחמה בשטח השאלה היסודית: שאלת תפיסה המיתולוגית של האלהות.

בספרות המקראית שלטת תפיסה לא־מיתולוגית של האלהות. אבל כבר ראינו, שתפיסה זו היא האידיאה של האמונה המקראית, שלא הובעה ולא נתנסחה נסוח עיוני. זאת אומרת: אין כל מלחמה על האידיאה הזאת. היא טבועה בכל היצירה הישראלית כולה. אותה התופעה המופלאה.

שביררנוה למעלה, שהמקרא אינו נלחם במיתוס האלילי, נתפסת מכאן לכל מלוא ערכה. לא זו בלבד, שאין מלחמה באמונות המיתולוגיות הנתלות באלהי הגויים, אלא שאין גם מלחמה במיתוס ישראל, וביחוד — באמונות מיתולוגיות הנתלות ביהוה. בעובדה הזאת גלומה עדות ברורה על אפיה של האמונה העממית הישראלית. הספרה האמונה העממית אגדות מיתולוגיות על יהוה? ההיה בה יסוד תיאוגוני? התלתה פלוג מיני, זיקה מינית, פריה וכו' באלהיה? אם היתה האמונה העממית מיתולוגית, כיצד אפשר היה לנושאי האמונה המקראית להמלט מן המלחמה בתפיסה המיתולוגית של יהוה? סופרי המקרא מזכירים דעות-עם משובשות על יהוה או על חוקיו. הם מתנגדים לאמונה, שיהוה רוצה בקרבנות אדם (מיכה ו', ז'; יר' ו', לא; י"ט, ה), הם מוכיחים את ישראל על אשר חפאו על יהוה „דברים אשר לא כן" בנו במות, הציבו מצבות ואשרים וכו' (מל"ב י"ה, ח ואילך), הם מגנים את העם על מריו, על אי אמונתו ביהוה (יחז' ח', יב; צפ' א', יב; מלאכי ג', יד ועוד, וכן גם ספורי התורה על דור המדבר). או הם מטעימים, שהאל הוא רוח ולא בשר (יש' ל"א, ג), שאין הוא מכוב ומתנחם (במ' כ"ג, יט) וכדומה. אבל בשום מקום במקרא לא מצינו איזו טענה שהיא נגד אמונה עממית במדה מיתולוגית של יהוה. מה שיש במקרא משוירי-מיתוס הוא מאמונותיהם של סופרי המקרא עצמם. אבל לא נזכרה ולא נרמזה שום אגדה עממית מיתולוגית על יהוה לגבי אי ולשם מלחמה בה.

שאי אפשר לבאר תופעה זו מתוך פרימיטיביות „מדברית" לפני-מיתולוגית, כבר ביררנו¹. ומכל מקום נשאלת השאלה: מה היה טיבה של האמונה העממית הישראלית בתקופת ה„אלילות"? לפי הנחתם של חוקרי תולדות ישראל קבלה האמונה הישראלית — המקראית וכל שכן העממית — השפעה תמידית מן הדתות המיתולוגיות הנכריות. האלילות הישראלית היתה „סינקרטיסטית". בתנאים אלה מן ההכרח היה, שיעלו באמונת יהוה העממית מוטיבים מיתולוגיים. אולם איפה נשתמר זכר למלחמה בסינקרטיזמוס ממין זה? איפה מצינו זכר למלחמה בנטיה להכליל את יהוה בסדר-דורות של אלים? לזווג לו בת-זוג? לספר עליו אגדת משתה ושמחה וכו'? דעה רווחת היא, שבתקופת השופטים וכן בתקופת אליהו ואלישע שלטה בישראל אמונה סינקרטיסטית ביהוה-בעל. יהוה זבעל נתערבבו ונעשו אל אחד. שמו של גדעון הוא ירבעל. שאול, יונתן ודוד קוראים לבניהם בשמות

1 עיין למעלה: „האמונה הישראלית", ע' 420 ואילך.

מורכבים מ"בעל". יהוה נקרא בפי העם בשם "בעל" (הושע ב', יח). בסינקרטיזמוס זה נלחמו נושאי אמונת יהוה. אולם באמת אין בעדויות על המלחמה ב"בעל" שום עדות על סינקרטיזמוס אמיתי. אם נקרא יהוה בשם "בעל", הרי יש כאן רק "סינקרטיזמוס" של השמות. "בעל" פירושו: שליט, אדון. ומה אפשר ללמוד מזה, שהעם כנה את יהוה בשם הזה, שנעשה, אמנם, אחר כך תועבה למקנאים? (עיין עוד להלן: "תולדות האלילות בישראל", ע' 665, 667 ואילך). מכריע הדבר, שאין כל רמז לכך, שהעם תלה איוו מדה מיתולוגית של בעל ביהוה. אין כל זכר לדבר, שהעם זווג את יהוה עם עשתורת — מה שהיה נובע בדרך הטבע מתוך ערבוב סינקרטיסטי². "סינקרטיזמוס" מצאו כאן רק מתוך הרגל השבלונה. לאמתו של דבר זוהי הפרובלמה: מפני מה אין אנו מוצאים שום סינקרטיזמוס בישראל גם בתקופת האלילות?

האגדה המקראית אינה יודעת מלחמה בין יהוה ובין שום כח אלהי-דמוני. אין כל זכר למלחמה עם אל מאלהי הגויים, לא בתקופת בראשית ולא בזמן מאוחר. מלחמות יהוה באלהי הגויים הן רק "שפטים", שהוא עושה בפסיליהם. הידעה האמונה העממית אגדות על מלחמות בין יהוה ובין אלים או רוחות? אילו היו אגדות כאלה, אין להבין, מפני מה לא נשאר זכר להן. מצד שני הרי אין כל ספק, שהספור על מפלת דגון לפני יהוה (ש"א ה'—ו') הוא עממי. עממי הוא לפי כל צבעיו, עממי הוא לפי תמימותו. וגם באגדה זו שולטת התפיסה, שאנו מוצאים בכל המקרא, על דבר ה"שפטים" באלהי הגויים. כבר ראינו, שהעדר אגדה "גיגנטומכית" במקרא הוא אחד מבטוייה של מיתת האלילות המיתולוגית בישראל. אגדת דגון מוכיחה, שהעדר אגדה גיגנטומכית היא מתופעות האמונה העממית הישראלית.

עדות כזו על המונותאיזמוס השרשי של האמונה העממית מעידות גם אגדות-בראשית המקראיות, שגם הן נשתמרו מגנזי האגדה העממית.

אגדות בראשית (בר' א'—א"א) מיוחדות באפין מכל אגדות המקרא; יותר מאשר בכל האגדות האחרות יש בהן ממטבע הספור המיתולוגי. ואף אמנם נתברר לנו מתוך כתבי היתדות של בבל ואשור, שאגדות אלה ברובן מקורן לפני-ישראלי. אין כל ספק, שבפרקים אלה נשתמר לנו חומר מיתו-

לוגי, שלבש בישראל צורה חדשה בהתאם לאמונתו. נשארה לנו כאן תעודה היסטורית מיוחדת במינה על דבר התמורה, שחלה ברוח ישראל, על דבר המעבר מהשקפת עולם להשקפת עולם.

איך נשתנה החומר המיתולוגי של אגדות בראשית ואימתי חל השנוי?

חוקרי המקרא כבר נסו נסיונות שונים לפתור את השאלות האלה. יש סבורים, שמעבר האגדות הנכריות האלה לישראל היה ספרותי: סופרי המקרא שאבו אותן ממקור הספרות האלילית, זקקו אותן מסיגיהן המיתולוגיים וסגלו אותן לאמונת יהוה. אבל בצדק התנגד גונקל לדעה זו ודחה אותה³. אין זו אלא מודרניזציה של העבר מתוך התנכרות לרוחו ואפיו. אמן בזמננו יכול לקחת לו „חומר“ מן הבא בידו ול„עבדו“ לפי רוחו, ואין זה בשבילו ענין של אמונה. אבל היכול היה סופר מקראי ל„עבד“ אגדות אליליות? כדי ל„עבד“ אותן היה צריך קודם כל להאמין בהן, זאת אומרת: היה צריך להיות אלי ל. מלבד זה אנו מוצאים, שחלק גדול מן השרטוטים המגשימים שבאגדות אלה אינם קשורים קשר אורגני בתוכן הספורים אלא הם כרוכים בסגנון ובהרצאה. בכל אופן אין בהם הכרח לגופם של הספורים⁴. ולא עוד אלא שברוב ההגשמות האלה אין מסגנון המיתוס האלילי דוקא, ויש ספק, אם נובעות הן ממקור ספרותי אלילי. הן פרי סגנון ספורי תמים. אי אפשר להניח, שסופר מקראי מתלמידי הנביאים או מסופרי התורה עבד באופן כזה חומר אלילי מתוך כוונה תחלה לסגלו לרוח המונותאיזמוס. אין כאן לא מתפיסתם של הנביאים ולא מתפיסתם של המחוקקים והמשוררים. האגדות האלה הן גושי יצירות עממיות. חומר אגדי נכרי הותך כאן בכור היצירה הישראלית העממית. באיזה זמן נוצרו האגדות האלה בישראל? בודאי לא אחרי התורבן.

3 עיין ביאורו לבראשית, ע' 72—73, ועיין שם lvi ואילך, lvi, 39, 127 ואילך.

4 ממין זה הם: נעשה אדם (בר' א', כו), ויבא אל האדם ונו' (ב', יט), ויבאה אל האדם (שם, כב), מתהלך בנו לרוח היום (ג', ח), איכה (שם, ט), המן העץ... אכלת (שם, יא), כאשר סמנו (שם, כב), ויבא... מנחה... והכל הביא (ד', ב—ד), נדרה ונבלה (י"א, ז), לא היה הכרח לספר, שיהיה עצמו עשה כתנות עור לאדם ולאשתו והלבישם (ג', כא). בספורים אלה נזכרו „בני אלהים“, מלאכים, והרי אנו יודעים, שבאגדות אחרות מלאכים באים במקרים כאלה במקום האלהים. לא היה הכרח לקרוא לקשת „קשתי“ (ט', יג) ולספר, שהיא באה להוכיח לאלהים את בריתו (שם טו—טז): אפשר היה לספר, שבאה להזכירם לאדם.

קודם כל כבר ראינו למעלה, שהחומר הספרותי שבתורה כולו מוצאו מלפני החורבן. כל שכן חומר זה, שחותם העתיקות טבועה בו. ביהוד יש לשים לב לכך, שגם באגדות אלה, כמו בכל ספר בראשית, אין התגלות נבואית. אלהים נושא ונותן עם כל ברואיו בלי מצוע של שליח. לא באגדת המבול ולא באגדת סדום אין נביא-שליח (השוה להלן: „הנבואה וראשית האמונה הישראלית“). קשה לשער, שבאגדות, שנוצרו בזמן מאוחר כל כך, לא היתה הנבואה משתקפת כלל. מלבד זה אנו יודעים, שדוקא אחרי החורבן התחילה תורת המלאכים מתפתחת יותר ויותר, והמלאכים התחילו תופסים גם בהתגלות-האלהים מקום של מתווכים בין האל ובין האדם. בחזונות יחזקאל וזכריה וכן בספרות האפוקליפטית המלאכים תופסים מקום חשוב. ואילו באגדות ימי בראשית „בני האלהים“ קיימים, אבל אינם משמשים מתווכים. האל מעורב עם בריותיו, ואין הוא משתמש במלאכים לא לשם גלוי-אלהים וגם לא לשם שום מעשה. יש בזה משום סימן מובהק לעתיקות האגדות האלה. כי מאופי החומר האלילי אין פרט זה נובע. אלי המיתוס הבבלי הם אלים כבירים השוכנים בשמי השמים ובמעמקים, ואינם מעורבים כל כך עם הבריות.

האגדות האלה הן איפוא בהכרח אגדות עממיות, שלבשו את צורתן הישראלית לפני החורבן, ובלי ספק — בזמן קדום מאד. והנה כשאנו בוחנים את אגדות בראשית (בר' ב—א) אנו רואים, שהן מהוות חטיבה ספרותית והיסטורית-דתית מיוחדת במינה. האגדות האלה פרימיטיביות הן ביותר, ובבחינה זו עולה המיתוס הבבלי עליהן. בספרי-בראשית הבבליים יש איזה מורא-הוד פראי. בתוך ההויה האין סופית אלים נלחמים את מלחמת-גורלם, מלחמת איתנים לחיים ולמוות. ודוקא בגלל הרקע האלילי של ההויה העל-אלהית נראות אגדות אלה כנסיון של תפיסת-עולם שלמה. ואילו אגדות בראשית המקראיות הן אידיאליות-תמימות יותר מדי. דרגתן היא כמעט דרגת המעשיה העממית. כאן הנחש מדבר, לא באשר הוא בעל חי-דמוני אלא משום שגם שאר בעלי החי מדברים במעשיה העממית. הנחש הוא כאן לא דמון ולא גלגולו של אל אלא הנחש סתם, חיה מ„חיות השדה“, אבי הנחשים. האגדה באה לבאר גם את גורלו של סוג הנחשים: למה הנחש הולך על גחונו וכו'. באגדות אלה אלהים מטיל אחריות מוסרית על בעלי החי: על הנחש, על „כל בשר“ בדור המבול, על „כל חיה“, ששפכה דם אדם (בר' ט', ה). אלהים מתהלך בגן, בין בריותיו, עושה ויוצר ביניהם, תופר כתנות ומלביש את האדם, מקבל מבריותיו מתנות וכו'. אולם למרות כל התמימות הפרימיטיבית הזוהא

שלטת כאן האידיאה היסודית של האמונה הישראלית, ואין באגדות אלה מיתוס ממש. אין כאן לא תיאוגוניה, לא פלוג מיני, לא חמדה ולא פריה; אין מלחמה על שלטון-אלים, אין לוחות-גורל; אין שעבוד לחומר, אין משתאות אלים, אין כשפי אלים; אין רשות דמונית-אלהית: גם המות והמחלה והאיבה באים מיהוה. גם כאן, כמו בכל האגדה המקראית, אין אלים רעים או דמונים, אויבי יהוה ומקור הרע. אדרבה, יהוה הוא גם מקור הרע. וכן אין כאן בכלל שום ספור מחיי האלהות כשהם לעצמם, בלי יחס אל העולם והאדם. ולא עוד אלא שאין כאן כל רמז לאלים אחרים מלבד יהוה: האגדות האלה אינן פוקדות את האלילות כלל. כל חי עובד את יהוה לבדו⁵.

ברור, שאגדות כאלה, שיש בהן מזיגה נפלאה כזו של פשטות תמימה ושל מונותאיזמוס שרשי, לא יכלו להולד מתוך עבוד ספרותי של חומר מיתולוגי בבית מדרשם של נביאים וגם לא יכלו להולד בעם פוליטי-איסטי. האגדות האלה הן יצירות עם; אבל אילו היה העם הישראלי לפני החורבן עם פוליטיאיסטי, אילו היה יהוה של האמונה העממית רק אחד האלים, אילו היה המונותאיזמוס בימי בית ראשון רק תורה „אזוט-רית“, אילו היה העם יודע את המיתוס האלילי ומאמין בו, לא היו אגדות במטבע זה יכולות להולד בקרבן. האגדות האלה הן עממיות ומונותאיסטיות כאחד. הן נולדו מתוך החומר המיתולוגי, שעבר לישראל בתקופה קדומה ביותר, בתקופה שלפני התהוות האמונה הישראלית. התמורה הגדולה, שחלה בעם ישראל בתקופת יציאת מצרים, השתרשות האידיאה הדתית החדשה בנפש העם הביאה לידי כך, שהחומר העתיק ההוא הותך בדמיון העם בכור האידיאה הדתית החדשה. כך נבראו האגדות האלה. הן עדות מונומנטלית לאפיה המונותאיסטי-השרשי של האמונה העממית.

הכשוף. הנחש. החלום והנבואה. חקר הידיעות, שאנו מוצאים במקרא על הכשוף ועל הנחש, הראה לנו, שהמקרא אינו מכיר אותם בהיותם המיתולוגית. הוא תופס אותם כ„חכמה“, ואין הוא יודע את הקשר שביניהם ובין חיי אלים ורוחות ומעשיהם. כמו כן אין הוא מזכיר לא כשוף בשם יהוה ולא דרישה ביהוה בדרכי הנחש האלילי. אין הוא מזכיר לא מעמד של מכשפים ישראלים ולא מעמד של מנחשים ישראלים, שעשו מעשיהם בשם יהוה.

כיצד אפשר לבאר את כל זה מתוך ההנחה, שהאמונה העממית היתה אלילית ומיתולוגית? הכשוף והנחש והדרישה באלהים הם מתופעות הדת העממית. אם היה רווח בעם הכשוף בשם אלים ורוחות והנחש בשם אלים ורוחות, כיצד לא נשאר זכר לדבר בספרות המקראית? אם היתה אמונת העם אלילית, היתכן, שלא היו בו מכשפים ומנחשים בשם יהוה? ואם היו — איך אפשר, שלא היו נזכרים לגנאי על ידי סופרי המקרא? המקרא אינו יודע את חלום־החידה הכרוך בחכמת פתרון־חלומות. המקרא אינו שולל את חלום־החידה, אבל הוא רואה אותו כחכמה מצרית־בבלית, חכמת חרטומים. הידעה האמונה העממית את הנחש על פי החלום־החידה? ההיתה בישראל חכמת פתרון חלומות? מכיון שהמקרא אינו שולל את סוג החלומות הזה, ברור, שלא היה לו טעם להשכיחו ולראות אותו כחכמת נכר. אם האגדה המקראית אינה יודעת פותר־חלומות ישראליים וארץ־ישראליים (יוסף ודניאל פועלים בארצות נכר), למדים אנו מזה, שגם האמונה העממית לא ידעה אותם. זהו אחד מן הסימנים המובהקים לקשר האורגני שבין הדת המקראית ובין הדת הישראלית העממית. הנבואה הישראלית, כמו שהיא מופיעה במקרא, אינה כרוכה באכסטזה במובנה האלילי: היא אינה מדומה כפרי כניסת רוח או אל בגוף האדם, או כפרי דבקות האדם באל, עלית האדם לדרגה אלהית. מפני הנביא הישראלי אין האל מדבר. הידעה האמונה העממית את האכסטזה הדיור־ניסית־האלילית? הידעה נביאים „אלהיים” במובן האלילי? והאמין העם, שאל נכנס בגוף הנביא ומדבר מתוך גרונו? אם היתה קיימת בעם אמונה כזאת, אם היו לאמונה העממית נביאים מסוג זה, לא נוכל להבין כיצד לא נשאר במקרא זכר לתפיסה זו וכיצד יכלה להולד ולהתפתח ליד הנבואה האלילית של האמונה העממית נבואה אחרת — המקראית, המיוסדת על אידיאה אחרת, בלי שתהיה ביניהן מלחמת אידיאות. המקרא אינו שולל בפירוש את האכסטזה האלילית ואינו מנסה נסוח עיוני מפורש את האידיאה היסודית של הנבואה הישראלית. האידיאה טבועה בגבושיה של הנבואה הישראלית ומיוחדת אותה מן הנבואה האלילית. אולם אילו היתה קיימת בישראל ליד נבואה זו נבואה אכסטטית אלילית, שגם היא דברה בשם יהוה, אי אפשר היה להמנע מן המלחמה עמה ואי אפשר היה, שההבדל לא יובע בפירוש באיזה אופן שהוא.

הפולחן. הידעה האמונה העממית פולחן מגי בסגנון הבלתי־מזמורי „תהלים”, המקבילים למזמורי הלחשים הבבליים. מוכיחים, שהיה

כאן מגע בין ישראל ובין בבל. ובכל זאת ראינו, שהאמונה המקראית אינה יודעת את הכהן המחוטא ומרפא בלחש ונימוסי פולחן. לספרות הלחשים הכהניים הבבלית מקבילה במקרא ספרות של מזמורים, שדבר אין להם עם הפולחן הכהני. ההיו לאמונה העממית כהנים־רופאים, שרפאו בלחש וקרבן? לא יתכן, שכהנים כאלה לא היו נפקדים לא באגדה המקראית ולא בספרות הנבואית. כמו כן לא נוכל להבין כיצד ומפני מה ניטל מן הכהונה המקראית תפקיד זה של חטוי ורפוי. וגם כאן — לא מתוך מלחמת אידיאות ובלי נסוח עיוני של הנגוד לחטוי האלילי. לא נוכל להבין, כיצד חלה התמורה בספרות המזמורים — גם זו מאליה, בלי בטוי של מלחמה.

הדת המקראית אינה יודעת את מושג הטומאה המסוכנת. שאנו מוצאים בכל דתות העולם (וגם ביהדות המאוחרת). זוהי מדה אפינית, מובהקת, מיוחדת במינה, חוט שני המסמן את דרך גדולה של האמונה הישראלית בתקופה מסוימת. הידעה האמונה העממית את הטומאה המסוכנת? ידיעותינו על „האמונה העממית“ שאובות גם הן ממקורות המקרא, וזכר לה אנו מוצאים רק באמונות, שיש בהן משום סטיה מיסודי האמונה המקראית ונגוד להם או בטענות, שטוען המקרא נגד האמונות והנימוסים של העם. אבל במקום שאין נגוד לא נוכל להוציא משפט ברור. ביחס לטומאה אין אנו מוצאים במקרא זכר לשום נגוד. בכל האגדות והחוקים, שנזכר בהם ענין הטומאה, אנו מוצאים השקפה אחת: הסכנה והרע באים מרשות יהוה; אבל הטומאה אינה סכנה או רע פיסי. אולם אין לנו יסוד להניח, שבעם היתה קיימת השקפה אחרת. כי המקרא אינו מתנגד לדעה, שהטומאה הוא סכנה, ואין הוא שולל אותה, אלא אין הוא פוקד אותה, אין הוא יודע אותה. ואילו היתה דעה זו, שהיא מיסודות הדת הבבלית והמצרית (והאלילית בכלל), רווחת בעם, אין ספק, שהיתה משתקפת במקרא. המקרא מזכיר את עבודת העם לשעירים. הוא מזכיר את עבודת המתים ואת הדרישה אל המתים. אבל — אלה הם צלליה האחרונים של האלילות הישראלית העתיקה, שהלכה וגועה. אולם נראה, שגם האמונה העממית הישראלית לא ידעה כבר אלים־דמונים במובן האלילי: דמונים שהם רשות הויה מיוחדת, שורש אלהי־קדמון של הרע, הנלחם מלחמת־עולם בטוב האלהי. גם היא לא ידעה כבר את הטמא־הרע, מקור המחלה והמות, שאל ואדם נלחמים בו שכם אחד.

בין הנימוסים, שיש להם ענין לרשות הטומאה, קובעים מקום לעצמם נימוסי השמירה והשלוח: שמירת-הדם של קרבן הפסח, שלוח צפרי הצרעת, שלוח השעיר לעזאזל, שלוח דם העגלה הערופה בנחל, שלוח אפר העגל (שעשו ישראל במדבר) בנחל הירוד מן ההר. ראינו, שלפי תפיסת המקרא אין הנימוסים האלה לא שמירה מפני הרע הדמוני ולא שלוח הרע הדמוני. וגם לא נשאר רמז, שהעם תפס את הנימוסים האלה או הדומים להם תפיסה אחרת, אלילית. ולא עוד אלא שבספור מקראי אחד, הלכות מאוצר האגדה העממית, נשארה עדות מאלפת, שהתמורה היסודית בהשקפת העולם הקיפה את העם למעמקיו. הוא הספור על מפלת דגון ואשם הפלשתים (ש"א ה'—ו').

לפי הספור השיבו הפלשתים טחורי זהב ועכברי זהב אשם לאלהי ישראל, מתנת כבוד, למען יקל את ידו מעליהם ומעל אלהיהם (ו', ג ואילך). אבל ידוע הדבר, שהעכבר הוא סמל אלהי המגפה. מזה יש ללמוד, שהנימוס הוא נימוס אלילי ביסודו, שהאגדה הישראלית לא תפסה את מהותו והסבירה אותו כ„אשם“ לאלהי ישראל. אצל עמים אליליים רבים אנו מוצאים את המנהג לשלח מחלה ומגפה באמצעות צלמי דמונים: באמצעים מגיים הדמיון משתכן בתוך הצלם, ואחר כך הצלם יחד עם הדמיון שבתוכו משתלחים החוצה. (במנהגים אלה מושרש גם נימוס שלוח השעיר לעזאזל). והנה בין המנהגים האלה אנו מוצאים גם את המנהג לשלוח את נושא הרע הדמוני לעיר אחרת או לארץ אחרת: שבט או עם משלח את המחלה והמגפה אל אויביו⁶. אין ספק, שזו היתה גם כוונת הנימוס הפלשתי: להחזיר את המגפה לארץ-ישראל. אולם האגדה הישראלית לא תפסה את הכוונה האלילית. הישראלי לא ידע שלוח דמונים. הוא ידע רק רצוי יהוה. כוונה זו הכניס המספר גם בנימוס הפלשתי. אגדה עממית זו יכולה לשמש לנו איפוא ראיה, שגם בנפש העם הישראלי בימי קדם באה תמורה עמוקה ויסודית.

על אפיו של הקרבן המקראי כבר עמדנו למעלה וראינו, שבהפך מן הקרבן האלילי אין הוא נתפס כמעשה, שיש לו ערך עצמאי בחיי האל והעולם. אין הוא נתפס לא כהזנת האל ולא כמעשה מסתורי הבא להגביר

6 עיי' ע"ד מנהגים כאלה באסיה ובאפריקה: פרוו, The Scapegoat, ע' 38 (אצל

השכטן הרבידרי Majhwar), 190 (אצל שבטי הורו המרכזית), 192 (המנהג להשליח מנפה מכונה האויב), 194—195 שלוח מנפה מאונגרה (לכניזר).

כחו. הפולחן המקראי אינו מיתולוגי: אין הוא מושרש בקורות חיי האלהות. וכן אין הוא מגי: אין הוא מדומה כאמצעי הפועל מצד עצמו ככח מכריח, שגם האלהות אינה יכולה לעמוד נגדו. מה היה אפיו של הפולחן העממי? דוקא בשטח זה אנו מוצאים מלחמה אידיאולוגית: נגד מיתולוגיה עממית אין המקרא טוען שום טענה, אבל נלחם הוא הרבה בפולחן העממי. ומלחמה זו מאלפת מאין כמוה.

מתוך טענות המקרא אנו יודעים, שהעם לא היה נאמן לדרישת המונולטריה של נושאי האמונה המקראית. בעם היו רווחים שרידי פולחן המתים (וגם דרישה במתים). העם היה זובח לשעירים על פני השדה. העם היה עובד ל"אלילים", וגם עשה פסילים ליהוה. בפולחן העממי היה גם יסוד אורגיאסטי, קדשים וקדשות היו בארץ, העם היה מקריב גם קרבנות־אדם ליהוה. והנה שאלה היא, אם היה בכל זאת פולחן יהוה גם לפי ההרגשה העממית חטיבה מיוחדת וחדשה. שונה ביסודה מן העבודה האלילית לכל צורותיה — למרות הנטיות האליליות, שפעלו עדיין בעם? בנוסח אחר: אם נבעו העבודות האליליות של העם מתוך גריי־הרגשה אליליים נושנים בלבד או מתוך תפיסה אלילית־שרשית של יהוה עצמו? והשאלה היא קודם כל לא שאלת אפיו המוסרי של יהוה לפי התפיסה העממית, אלא שאלת אפיו הישתי, שאלת מהותו האלהית. העם האמין, שיש תועלת במעשים מגיבים, בנבחי שעירים. הוא האמין, להלן, שאין רע, אם ישמח לפני יהוה בין וזנות. הוא האמין, שיהוה יתרצה לו, אם יתן לו פרי בטנו בחטאת נפשו. (השוה להלן: "תולדות האלילות בישראל"). אבל — העמד פולחן יהוה העממי על יסוד מגי־מיתולוגי? זאת אומרת: הדמה לו העם את יהוה כאל כפוף לכשפים והדמה לו את הפולחן כאמצעי מכריח? הדמה לו העם את יהוה כאל מן האלים הזקוק הוא גופו לאמצעי הפולחן? הדמה העם את הפולחן כאמצעי להיטיב עם האל על מנת לקבל ממנו טובה. ברוח האמונה האלילית? זוהי השאלה המכרעת.

בכל המקרא כולו לא לבד שאין אנו מוצאים שום טענה נגד נימוסים כשפניים בפולחן יהוה העממי, בסגנון בבל ומצרים, נגד השבעות יהוה פולחניות, נגד עבודת לחשים, אלא שאין אנו מוצאים גם שום טענה נגד נימוס של עבודת יהוה העומד על אמונה מיתולוגית: נגד נימוס המנומק במדה ארסית של האל, במאורע מיתולוגי בחייו, במלחמת אלים עמו, בקורות לידה, מיתו, תחיה אלהית וכיוצא באלו מאמונות הגויים. אין בטענות המקרא נגד הפולחן העממי שום רמז לכך, שבפולחן זה היה ייצוג דרמה אלהית בסגנון האלילות. והחשוב ביותר: אין טענה נגד תפיסת

הקרבת כהונת אללים ממש. התפיסה הזאת של הקרבן כהאכלת האל וכחזוק כחו היא הגבוש הפולחני העממי הממשי ביותר של המיתוס. כל האלילות כולה כאילו מתעבה ומתרכזת כאן. זהו הסמל העממי-המגושם לאידיאה האלילית. היסודית, שהאלהות תלויה ביש שמחוצה לה, היינו: בחומר הקרבן ובפעולה הפולחנית בכלל. בעולם האלילי קיימת היתה תפיסה זו תמיד, ליד התפיסות האחרות של הקרבן. בכל אופן קיימת היתה תפיסה זו באותו העולם התרבותי, שבאורו חי ישראל. בבבל ובמצרים ובכנען נתפס הקרבן כהאכלת האלים וכהשקאתם. הספרות האלילית מדברת על זה בפירוש, לא ברמז ובהעלם. אולם בישראל אין אנו מוצאים את האידיאה הזאת אף בפולחן העממי: הנביאים הטוענים הרבה נגד הפולחן העממי אינם נלחמים באידיאה זו. אדרבה, מתוך נסות טענותיהם ניכר, שאידיאה זו לא היתה קיימת בעם.

כי הפולמוס הנבואי נגד השקפת העם על הקרבנות עומדת על ההנחה המוסכמת, שהאל אינו זקוק למאכל ולמשקה. הנחה זו היא נקודת המוצא. על הנחה זו אין ויכוח, היא רק מוטעמת ומתפרטת כדבר מובן מאליה. "למה לי רב זבחים? יאמר יהוה, שבעתי עלות אילים וחלב מריאים" (יש' א', יא). על רקע של תפיסה אלילית לא היתה שאלת "למה לי?" בסגנון כזה אפשרית. הנביא אומר "שבעתי עלות אילים", והוא בטוח, שהלעג מובן לכל, ואינו דורש ביאור והוכחה מוקדמת. וכן טענתו של עמוס, שבמדבר לא הקריבו ישראל זבחים ומנחה ליהוה (ה', כה), ושל ירמיהו, שיהוה לא דבר עם ישראל ביום הוציאו אותם ממצרים על דברי עולה וזבח (ז', כב). גם ירמיהו טוען טענת "למה לי": "למה זה לי לבונה משבא תבוא" (י', כ). ומיכה מדבר גם הוא באירוניה על "עגלים בני שנה" ועל "אלפי אילים" ו"רעבות נחלי שמן", שבהם מדמה העם להתרצות לאלהים (י', ו-ז). אבל אין כל מלחמה רצינית באמונת-עם, שהאל זקוק באמת לקרבן, ואין הוכחות הבאות להוציא מלב העם דעה זו, שהיא יסוד מוסד באלילות. וכך יש להעריך גם את טענותיו של המשורר: "לא על זבחך אוכיחך — כי לי כל חיתו יער — אם ארעב לא אמר לך, כי לי תבל ומלאה. האוכל בשר אבירים, ודם עתודים אשתה?" (תה' נ', ח-יג). מטענות אלה אין ללמוד, שהעם אמנם האמין, שאלהים זקוק לקרבנותיו⁷, אלא להפך, שזו היתה דעה מוסכמת, שאלהים אינו אוכל בשר אבירים ואינו שותה דם עתודים. שאילולא כן לא היה המשורר

7 עיון למעלה: "האמונה הישראלית: הפולחן", הערה 35.

יכול לפטור את הענין הזה בלעג קל. היה מקום להתמרמר על חלול כבוד יהוה או ללגלג על בערות העם המאמין, שהוא מפרנס את אלהיו. אבל לא כאן ולא בשום מקום במקרא אין זכר להתמרמרות כזו על המאכלים ומשקים את האל „למען חלל את שם קדשו“, מעין אותה ההתמרמרות. שאנו מוצאים כלפי הזנות המקדשית או כלפי שריפת הילדים. כמו כן אין אנו מוצאים נגד דעה זו טענת בערות וכסילות, שאנו מוצאים במקרא נגד עבודת הפסילים.

אמנם, בעם היתה קיימת אמונה, שיהוה ומלאכיו יכולים להופיע בדמות עובדי אורח האוכלים ממאכלי האדם (בר' י"ח, ח; י"ט ג). אבל בתור עובדי אורח הם גם רוחצים רגליהם ונשענים תחת העץ (י"ח, ד; י"ט, ב). יהוה ומלאכיו משחקים כאן תפקיד אנושי: לא אברהם ולא לוט אינם יודעים תחלה, מי הם. ואמנם, לסעודות האלה אין כל אופי סקרלי, הן אינן מדומות בשום בחינה כקרבן. ולעומת זה מוטעם בשני ספורים עתיקים, שיהוה ואפילו מלאכיו כשהם מופיעים כמצויים אלהיים, אינם אוכלים בלחם האדם: יהוה או המלאך-שורפים את המאכל ועל ידי זה הוא נעשה קרבן (שופ' ז', יח—כב; י"ג, טו—כ, ביחוד פסוק טז). האגדה העממית העתיקה הבחינה כבר איפוא יפה בין הקרבן ובין המאכל⁸.

העדר הציור העממי הממשי של קרבן-זמון, שהוא יסוד מיסודות האלילות, בדת יהוה העממית יכולה ללמד אותנו, שגם פולחן יהוה העממי לא נתפס בכלל כפעולה הבאה לחזק את כחו של האל. שאילו היתה אידיאה אלילית זו פועלת בדת העממית היתה צריכה להתגבש קודם כל בקרבן-הזמון. ולפיכך אין כל טעם לנסיונות לתפוס פולחן זה על פי השבלונה האלילית ולהניח, שגם תכלית פולחן יהוה היתה מתחלה חזק כחו של האל.

8 דעת שטדה, Theologie, ע' 150, שבשופ' ו' וי"ג אכילת המלאך היא הקרבן ליהוה, סותרת לעצם משמעותם של הספורים, המבחינים בפירוש בין המאכל ובין הקרבן. ונדר, Opfer, ע' 53 מוצא דוקא בספור-מנוח ראייה „ברורה“, שרמו את האל כאוכל את הזמון ממשי. לבטוי „אכל בלחם“ מקביל הבטוי „העלה עולה“. האכילה היא השריפה כאש. באש האוכלת את הקרבן עולה המלאך (שופ' ו"ג, כ). אכילה-שריפה זו היא היא פלא האל. אבל הסבר כזה סותר למטבע האמנותי של הספור. בלהב המזובה עולה המלאך, ואילו הקרבן נשרף לא למלאך אלא ליהוה (טז). מפני זה אין בשריפה זו ועליה זו מפיץ משום „אכילה“. ומפילא אין העלאת העולה באה במקום האכילה: הנושאים שונים. מלבד זה אין המלאך בולע את הלהב אלא נבלע בו. לא יתכן, שהמספר בקש לסמל אכילה מלאית בסמל כזה. בספור נדעון, המקביל לספור זה, האש השורפת את הקרבן יוצאת מפיץ משהעלת המלאך (שופ' ו', כא), לא מפיו. מזה אנו למדים, כמה רחוק היה ציור השריפה בדמיון בעלי הספורים האלה מציור האכילה.

ושזו היתה גם תכלית ברכת הזבח (ש"א ט', ג)⁹. אין נסיונות אלה באים אלא מאנסה של השבלונה. פולחן זה, שלא היו בו, כמוכת, לא השבעות ולא קרבנות-מזון ושלא היו קשור בשום פעולות דרמטיות מיתולוגיות, היה גם בסגנונו העממי חטיבה יתידה ומיוחדת בעולם. אולם מאלפת ביחוד היא אולי הערכת פולחן-הקרבנות של הנביאים בכללה.

השקפה זו של הנביאים, שאין חפץ לאל בעולות וזבחים, שהוא דורש מן האדם צדק ומשפט, עשות טוב ואהבת חסד וכי' ולא קרבן, נדמית לנו כמעט כאמת חבוטה ונדושה. אבל לאמתו של דבר הרי כלולה בדעה זו מהפכה גמורה ויסודית בהשקפת-העולם הדתית של האדם. דעה זו היא קצה גבול שלילת האלילות. על מצע השקפת העולם האלילית לא היתה תורת הפרימיט של המוסר הנבואית אפשרית. ואף אמנם לא הגיעה האלילות בשום מקום לידי השקפה כזו. לאלילות הפולחן הוא על-אלהי, האלהות חיה בו, הוא גורלה, ערכו עצמי ונצחי. האלילות הגיעה לידי הרעיון, שהמעשה המוסרי הטוב גם הוא תנאי לגאולת האדם ושהנימוס הפולחני לבדו אינו מספיק. דעה כזו אנו מוצאים בבודיזמוס, למשל. אבל בתוך תוכה פועלת הדעה, שהנימוס יש לו ערך מכריע, לאדם וגם לאל. הוא חוק ההויה העל-אלהית. אין הוא נובע מרצונה של האלהות, ואין האלהות יכולה לותר עליו. באלילות הנאצלה, הפילוסופית, באה במקום הנימוס או נלוית אל הנימוס הדעות, הגנוזים, העשויה לגאול את האדם. בכחה של הדעת העליונה ועל ידי אורח-חיים הנובע מן הדעת העליונה יכולה הנפש לעלות לדרגה אלהית, להגאל מכבלי החומר והמות ולזכות באושר נצח או — בנירונה. זוהי תפיסת הבודיזמוס, האפלטוניות, השיטות הגנוסטיות. אבל לגנוזים יש לפי תפיסה זו ערך-גואל עצמאי כמו לנימוס הפולחני בדת הכהנית-העממית. גם הגנוזים אינה דרך-גאולה התלויה ברצון אלהים. היא דרך, "טבעית", על אלהית, אל הגאולה. בבודיזמוס האלים עצמם זקוקים לה. זהו הרקע האלילי של התפיסה הזאת. מכל מקום באלילות הכהנית-העממית היתה ההכרה בערך הנצחי, העל-אלהי, של הפולחן יסוד מוסד.

אולם — רק לשוא נחפש במקרא את רשמי המלחמה ביסודי הפולחן האלילי!

הנביאים מסתפקים בטענה הכוללת, "למה לי...?" (יש' א', יא; יר' ו', כ), "הירצה יהוה...?" (מיכה ו', ז). בטענות הנביאים גלומה אותה

9 מובינקל, מחקרי תהלים. בדר ה', ע' 23 ואילך, ע' 25.

הטענה, שהובעה בפירוש בתה' נ', ח—יג, שאלחים אינו זקוק למאכל ולמשקה, ולפיכך אין הוא זקוק לקרבן. כי הנביאים מזכירים את הקרבן בתור חומר של מאכל ומשקה משובח: „אילים... חלב מריאים... שלם מריאיכם... עגלים בני שנה... אלפי אילים... רבבות נחלי שמן...“; במטעמים האלה אין לאל צורך. תפיסה זו של הקרבן היא גם יסוד הלגלוג בדב' ל"ג, לז—לח: „אי אלהימו... אשר חלב זבחימו יאכלו, ישתו יין נסיכם“. ואולי היא גם יסוד הלגלוג על הפסילים שם ד', כח: „ולא יאכלון“. תפיסה זו נרמזה גם ביחזקאל ט"ז, כ: „ותקחי את בניך.. ותזבחים להם לאכול“; בישיעה ס"ה, יא: „הערכים לגד שלחן והממלאים למני ממסך“; בירמיה ג"א, מד: „ופקדתי על כל בבבל והצאתי את בלעז מפיר“. אולם הטענה הזאת נגד הקרבן עד כמה שהוא נתפס כקרבן-המזון, אף על פי שהיא מכוונת נגד השקפה אלילית רווחת על הקרבן, אינה פוגעת בכל זאת בעצם מהותו, וביחוד — בצורותיו העליונות של הקרבן האילי ושל הפולחן האילי בכלל. כי הקרבן האילי היה גם נימוס מסתורי, שתכליתו לא היתה כלל האכלה והשקאה של האלים במובן הרגיל. הטענה ההיא אינה פוגעת אפילו בתפיסת הקרבן בתור אמצעי של שתוף עם האלהות, בקרבן ה„טוטמיסטי“, שהוא עתיק ועממי בכל אופן. כל שכן שאינה פוגעת באידיאות האחרות של הקרבן האילי. הקרבן המצרי והפולחן המצרי בכלל לא היו עריכת שולחן של מאכלים לפני האל אלא עמדו על האידיאה של מיתת האלים ותחיתם. הקרבן היה כרוך בנימוסים רבים שונים: בקטורת, בהזאה, ברחיצת פסילים וקשוסם, בלחשים ובתנועות מגיות. ה„מאכל“ לא היה מאכל ממש אלא גבושו המגייה מסתורי של כח האל וחיו. הפולחן היה טהור והחיאה, המתת אויבי האל. הקרבן נתפס גם כהשמדת סת, אויב האלים. גם בבבל היה הקרבן כרוך בנימוסים, שתכליתם היתה ייצוג חיי האלים וקורותיהם, מלחמותיהם, נצחונותיהם, מיתתם, תחיתם, חתונתם, פרייתם וכו'. נימוס הקרבן היה אמצעי של מלחמה בדמונים, אויבי האלים, הגברה מסתורית של שפע כחות האלהות. וכן היה בכנען. גבושה המובהק של הנטייה הזאת היא האידיאה, שהאלים עצמם מקריבים ומקיימים נימוסי פולחן. אידיאה זו אנו מוצאים במצרים ובכנען וגם בבבל — בספירה התרבותית, שבה גדל ישראל. ברור, שקרבן אלים אינו עומד על האידיאה של קרבן-המזון במובנו הרגיל.

אבל כל האידיאות הללו של הפולחן האילי והקרבן האילי בדרגותיו העליונות לא נפקדו במקרא. זוהי תופעה המקבילה להפליא לאותה התופעה, שהמקרא במלחמתו באלילות בכלל מסתפק בטענתו נגד הפטי-

שיזמוס ואינו פוקד את היסוד המיתולוגי שבאלילות. האידיאות העליונות של הפולחן האלילי מעורות בהשקפת העולם המיתולוגית. המקרא אינו נלחם בהן, מפני שהוא יודע את האלילות בתור פטישיזמוס בלבד ולכל היותר בתור עבודת „שדים לא אלה“ ללא כל מטבע מיתולוגי.

אולם לעניננו חשוב ביחוד הדבר, שהנביאים במלחמתם נגד ההשקפה העממית על פולחן יהוה אינם נלחמים בשום אידיאה מיתולוגית עליונה של הפולחן ומסתפקים בטענת „למה לי“. התפסה האמונה העממית את פולחן יהוה תפיסה אלילית-מיתולוגית? אין להבין שאלה זו במובנה הרגיל: אם עבד העם ליהוה בלבד או גם לשעירים, לפסילים, לאלים. זוהי שאלת-השטח. שאלת היסוד היא: התפס העם את הקרבן כאמצעי של שתוף עם האלהות? היחסה האמונה העממית לפולחן ערך מסתורי? ההיה הפולחן מושרש בחיי האלהות, בקורותיה, בגורלה? הנחשב אמצעי של מלחמה באויבי האל, אמצעי של חטוי האל, של הגברת כחו ועוזו? הנביאים אינם רומזים אף במלה אחת על אידיאות כאלה. הם אינם חושבים לנחוצו להלחם בתפיסה מסתורית-מיתולוגית של הפולחן. הם אינם מטעימים את ערך המוסר וחשיבותו מן הנימוס הפולחני המסתורי. ההנחה הכלולה בטענתם נגד הקרבן היא, שגם האמונה העממית אינה תופסת את הפולחן תפיסה מסתורית-מיתולוגית. האל אינו זקוק לפולחן משום צד ובחינה — זוהי ההנחה הכללית המוסכמת. הלגלוג הקל על קרבן-המזון כאילו בא רק להבהיר ולהבליט את היות ההנחה ההיא מובנת מאליה. אם לא מאכל ומשקה — איזה ערך יכול עוד להיות לקרבן? ההערכה המיתולוגית איננה, נגדה אין כל טענה. זוהי עדות בדוקה מאין כמותה, שהאמונה העממית לא היתה אלילית-מיתולוגית.

כל מה שאמרנו למעלה על הפולחן בכלל מתיחס גם לחגים. כי החגים הלא אינם אלא מועדים קבועים לפולחן עממי או כהני מוגבר. הנביאים כורכים בתוכחתם את החגים עם הקרבנות ושוללים גם את ערכם העצמי (עמ' ה', כא—כג; יש' א', יב—יד). אבל כשם שאין במקרא שום טענה נגד תפיסה מיתולוגית של הפולחן בכלל כך אין גם שום טענה נגד תפיסה מיתולוגית של החגים בפרט. הנביאים שוללים את ערכם, אבל אינם מבססים את דעתם על איזו טענה שהיא נגד הערכה מיתולוגית-מגית של החגים, להוציא מלב העם. ברור, שגם כאן ההנחה המוסכמת היא, שהחג אין לו ערך מיתולוגי-מגי. בזה אין מחלוקת בין הנביאים ובין העם. הנביאים רק מוציאים את המסקנה האחרונה מן ההנחה המוסכמת ההיא.

ולפיכך רשאים אנו לומר: גם האמונה העממית לא ידעה חגי יהוה מיתולוגיים. אין להנניה, שחגים כאלה היו בישראל בימי בית ראשון, אלא שנעלמו אחרי החורבן בעקב התמורה, שבאה ברוח העם, שתפיסת הפולחן כייצוג דרמה, "מקורות חייו של האל" נעשתה זרה לו¹⁰. כי חגים מיתולוגיים היו עשויים בהכרח לעורר התנגדותם של הנביאים ותלמידיהם וסופרי המקרא בכלל. כבר עמדנו למעלה על השערת מוֹבִי־נֶקֶל וחבריו בדבר ראש השנה הקדמון, שהיה חג נצחון יהוה על אויביו במלחמת בראשית, דוגמת חג ראש השנה הבבלי¹¹. ראינו, שלתפיסה זו אין ראייה אמיתית במקורות. אבל כאן יש עוד להוסיף ולשאול: אם היה בישראל חג מיתולוגי כזה, הרי הדעת נותנת, שהוא לא היה החג המיתולוגי היחיד. אם השפיע המיתוס הפולחני של בבל או של כנען על ישראל, הרי לא יתכן, שהשפיע רק במוטיב אחד זה של מלחמת הנצחון על רהב. והלא יודעים אנו, שהמיתוס הפולחני הבבלי והכנעני כלל עוד הרבה מוטיבים אחרים: מיתת אלים ותחיתם, בכויי אלים, כלולות אלים, משתאות אלים וכו'. העמד החג הישראלי העממי על מוטיבים מיתולוגיים כאלה? אם הן — איך אפשר, שסופרי המקרא אינם גלחמים בזה אף במלה אחת? ברור, שחגים כאלה לא היו. והכלל הזה בא ללמד גם על חג ראש השנה, שלא היה בו שום מוטיב מיתולוגי גם באמונה העממית.

אדמה טמאה. על אפיה של האמונה העממית נשארה לנו במקרא עוד עדות אחת אפינית, שמן הראוי לעמוד עליה. מעמוס ז', יז וכן מהושע ט', ג—ד (השוה יחז' ד', יג) נמצאנו למדים, שגם לפי האמונה העממית נחשבה ארץ הגויים ל"אדמה טמאה". עמוס משתמש בבטוי הזה כלאחר יד. אין הוא מטעים אותו כחדושם של נביאים או בני נביאים. הוא מאיים על אמציה כהן בית אל, כהן מקדש העגל, שגירש את עמוס לארץ יהודה, שימות על "אדמה טמאה", בארץ נכריה. ההנחה היא, שהמושג הוא מושג מוסכם של הדת הכהנית-העממית. גם הושע מאיים על העם בטומאת ארצות הגויים: "לא ישבו בארץ יהוה... ובאשור טמא יאכלו". מדברי הושע נמצאנו גם למדים, שהמושג אינו נבואי-מוסרי אלא כהני-נימוסי: טמא הוא המאכל בארץ הגויים, מפני ששם "לא יסכו ליהוה יין ולא יערבו לו זבחיהם... לחמם לנפשם, לא יבוא בית יהוה".

10 עיין שמידט, Thronfahrt, ע' 46 ואילך.

11 "האמונה הישראלית", ע' 580 ואילך.

המושג הזה קשור איפוא באמונה, שאת יהוה אפשר לעבוד רק בארצו, אותה האמונה המובעת גם בדבריו של דוד, שהבאנום בראשית הפרק: „כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה', לאמר — לך עבד אלהים אתרים“ (ש"א כ"ו, יט), האמונה הנחשבת לאפינית לאמונה העממית. תורת הנביאים לא חדשה כוון זה של האמונה. אדרבה, היא נטתה כלפי האוניברסליות.

האמונה העממית הבחינה איפוא שתי רשויות: ארץ יהוה, שהיא אדמת קודש, וארצות הנכר, שהן „אדמה טמאה“.

מתוך ההנחה, שאמונת העם היתה אלילית, שהוא ידע את אלי הגויים ועבד אותם, שיהוה היה לו רק כאחד האלים או כגדול שבאלים, אי אפשר לבאר בשום פנים את העובדה ההיא. איך יכול היה לחשוב את אדמת האלים, שהשתחוה להם וחשב אותם למצויים דומים במהות ליהוה, ל„אדמה טמאה“? בהבחנה ההיא מתבטאה ההרגשה היסודית של העם, שאלהיו שונה בעצם מהותו מאלהי הגויים, שבו כל הקדושה כולה, היינו: כל האלהות כולה. הבטוי „אדמה טמאה“ הוא תעודה המעידה על מונותיאיד מוס עממי.

ואף אמנם אין אנו מוצאים השקפה כזו בכל הסביבה התרבותית הקרובה והרחוקה של ישראל, לא במצרים, לא בבבל, לא בכנען, לא בפרס ולא ביון, היינו, שכל ארצות הנכר כולן תחשבה לטמאות. אדרבה, החבור הדתי בין הארצות הוא מתמיד, הארצות מקבלות אלים ונימוסים זו מזו, האלילי מוצא לו „קדושה“ בכל מקום. אמנם, קיימת אמונה בקדושה יתרה של מקומות ידועים או בחבור הסקרלי המיוחד שבין האל וארצו ועמו. כמו כן יש לעמים נימוסים הנחשבים תועבה וטומאה בעיני עם נכרי. אבל אין השקפה, שכל האדמה הנכריה היא אדמה טמאה. המצרים קוראים לסוריה „ארץ האלים“. מלכי מצרים בונים מקדשים בפוט ובנוביה. מקדשי בבל קדושים לאשורים. וכן להלן. ההשקפה הישראלית יחידה במינה בכל סביבתם התרבותית¹².

כמו כן יש לשים לב לתפיסה המיוחדת של הטומאה הזאת. אנו מוצאים אצל שבטי הפראים את האמונה, שהנכר מטמא. הבא מארץ הנכר טעון חטוי. ההולך לארץ נכריה עלול להזקק על ידי השפעת

12 עיין ע"ד המושג אדמה טמאה: סמית, Religion, 93; שטרן, Geschichte.

ג' ע' 482. מתוך דבריהם אפשר היה להעלות, ש„אדמה טמאה“ הוא מושג דתי כללי, לפחות אצל השמיים. הם מתעלמים לגמרי מן העובדה, שאצל שכני עם ישראל אין דוגמה למושג זה.

כחות הטומאה. אולם השקפה זו עומדת על תפיסת הטומאה בתור סכנה. האדם הטבעי מאמין בכח נימוסיו להבריא את הדמונים ולשמור עליו מסכנות הטומאה. אבל אין לו בטחון בנימוסי ארצות נכר. מלבד זה הוא יודע את משפט אליו ורוחותיו, ואיך יש לנהוג בהם. אבל אין הוא יודע את משפט האלים והרוחות הנכריים. הפחד הזה מפני טומאת הנכר אינו נובע מתוך צמצום תחום האלהי (או הדמוני), אלא, אדרבה, מן ההכרה בריבוי התחומים האלה ומשפטיהם השונים. בנכר פועלים כחות מעין אלה הפועלים בארצו, אבל אין הוא יודע להשמר מהם, ולפיכך הוא מפחד מפניהם. בפחד מפני הסכנה שבטומאה כלולה ההודאה בממשותה ה"אלהית".

לא כן במקרא.

בכל המקומות, שנזכרה שם טומאת הנכר, אין אנו מוצאים את מושג הסכנה. כמו בכל המקרא כולו אין הטומאה נחשבת גם כאן סכנה. אדמת הגויים אין בה סכנה, אלא יש בה "טומאה". ה"טומאה" הזאת אינה ממשות עצמית, אלהית-דמונית, אלא היא העדר קדושה, ריחוק מתמיד ממקור הקדושה — מיהוה. וכן אתה מוצא, שגם האיום בעבודת אל-הי נכר בארצות הגויים (דב' ד', כח; יר' ט"ז, יג) אינו כולל איום בסכנה או ברעה פיסית הכרוכה בעבודה זו. יהוה הוא שיטיל על הגולים עבודה טמאה זו ולא יתן להם חנינה (יר' שם). זה מתאים להשקפת המקרא, שגם הסכנה נובעת רק ממקור הקדושה ולא ממקור הטומאה. ומה, שבטומאת אדמת הנכר אין סכנה, נמצאנו למדים, שטומאה זו מסמלת לא רבוי רשויות ואף לא פלוג רשויות אלהיות (של קדושה אלהית וטומאה אהורמינית) אלא אחדות הרשות האלהית. טומאת הנכר משמעותה: יהוה הוא האלהים ואין עוד, ורק בעבודתו יכול הישראלי להתקדש. צמצום-הקדושה הזה הוא אחד מבטוייו של המונותאיזמוס, והוא מצוי בספרות המקרא, כמו שנראה להלן. וזו היתה גם דרגת האמונה העממית. מושג אחר של צמצום הקדושה בתחומה של ארץ אנו מוצאים בהודו, וההשוואה בין מושג זה ובין המושג המקראי מאלפת גם היא מאין כמותה. בהודו אנו מוצאים את האמונה, שמעלת שלש הקסטות העליונות משתמרת רק בגבולות הודו. איש מן הקסטות האלה, שעבר את הים או יצא מגבולות הארץ, נפסל מן הקסטה. בחוקי מנו (ספר ב', סעיפים כ"ג—כ"ד) ניתן סימן לארץ: הארץ. שבה האילה השחורה רועה כדרכה, היא היפה להקריב בה קרבן. בגבולותיה ישבו שלש הקסטות. ובברהמנות ניתן טעם למעלה זו של הארץ: אגני עבר באש על פני ארץ חמשת הנהרות וקדש אותה. אנו

רואים, שקדושה זו של הארץ נחשבת כאן למעלתה המסתורית הקבועה של הארץ עצמה. אנכי קדש אותה באש, ולפיכך יפה היא לקרבן, ובה שומרת הקסטה את מעלתה הדתית, שיש לה שורש מסתורי. מעלת הארץ היא מעלה "טבעית" קבועה, מעלה שמבראשית. דומה היא לקדושת הגגס או ההימליה. אבל אין באמונה זו כל כוונה של צמצום רשות אלהות. ואילו קדושת ארץ יהוה מדתה אחרת לגמרי. היא אינה מעלתה הקבועה, הטבעית של הארץ, אלא היא נובעת מזה, שיהוה שוכן בה. היא לא היתה קדושה בשעה שהכנעני היה בה. היא נתקדשה בשעה שנעשתה "ארץ אחזת יהוה" ומפני "ששכן שם משכן יהוה" (יהושע כ"ב, יט). דומה היא לקדושת המחנה הנובעת מזה, שיהוה מתהלך בקרבן (דב' כ"ג, טו). לא הארץ כשהיא לעצמה משפיעה קדושה אלא יהוה ומקדשו. קדושת-ארץ זו לא באה אלא לסמל את אחדות הרשות האלהית. הושע ט', ג—ד מוכיח, שזו היתה משמעות קדושת הארץ גם באמונה העממית.

המסקנה הנובעת מכל האמור היא, שבין האמונה המקראית ובין האמונה העממית היה חבור אורגני. האידאיה היסודית של האמונה המקראית היא גם האידאיה היסודית של האמונה העממית. גם אמונה זו היתה אמונה לא-מיתולוגית, למרות סטיותיה האליליות-הפולחניות. ולא עוד אלא שהאמונה המקראית, גם בגלוייה העליונים, מבוססת על האמונה העממית וחייה באוירה. על דבר זה מעידה גם שיטת בסוס רעיון-האחדות השלטת בספרות המקראית.

המופת ההיסטורי על אחדות האלהים. המונותאיזמוס המקראי אינו פילוסופי-עיוני. ספרי המקרא אינם מביאים מופתים שכליים על אחדות האלהים. המופת המקראי הוא היסטורי, והתארים היסודיים של אלהי ישראל במקרא גם הם היסטוריים. הדברה הראשונה המצוה על האחדות נותנת באל תואר היסטורי: אנכי יהוה אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים וגו' (שם' כ', א; דב' ה', ו). עושי העגל נתנו בעגל את תואר האלהים אשר העלה את ישראל ממצרים (שם' ל"ב, ד, ת, השוה מל"א י"ב, כח). ישראל הכיר את יהוה מתוך נפלאות יציאת מצרים ומתוך הנפלאות, שעשה בקרבן אחרי כן. ישראל האמינו בה' ובמשה עבדו כאשר ראו מה שעשה יהוה למצרים (שם' י"ד, לא). האמונה, שהאמינו ישראל בה' ובמשה לעולם, עומדת לא על מופת שכלי אלא על התגלות אלהים בהר סיני (שם י"ט, ט). מלבד זה אנו מוצאים במקרא המון ספורי

נפלאות, שמהם מובא המופת על אחדות יהוה. וגם ההגיונות בדעת-האלהים, שאנו מוצאים במקרא, משתמשים במופת ההיסטורי. „אתה הראת לדעת, כי יהוה הוא האלהים ואין עוד מלבדו“ (דב' ד, לה) — זהו הבטוי האפיני להגיונות המקרא. יציאת מצרים, מעמד הר סיני, הורשת עממי כנען — אלה הם המעשים המוכיחים, כי „יהוה הוא האלהים — — — אין עוד“ (שם ד, לב—מ; השוה שמ' ב, כב—כג; במ' י"ד, יג—כה; יהושע כ"ג—כ"ד; שופ' ב, א—ב, ז; ר', יג; י', יא—יד; ש"א י"ב, ו—כה; מל"א ח', טו, גג; ט', ט; מל"ב י"ז, ז; לה—לט ועוד). גם הנביאים מבססים את תורתם על הנסיון ההיסטורי של האומה. הנביא דורש מישראל אמן ליהוה בגלל החסדים, שעשה עמו במצרים, במדבר ובארץ (עמ' ב, ט—יב). על ישראל מוטלות חובות מיוחדות, מפני שיהוה הוציאם ממצרים ונודע רק להם (שם ג, א—ב). הישועות, שעשה יהוה לישראל, הן ראיות, שיהוה הוא האלהים, ואין בלתי (הושע י"ג, ד). זהו המופת הרווח בכל הספרות הנביאית: יהוה הרבה לעשות חסדים עם ישראל והראה בו את כל נפלאותיו; בזה נודעה אלהותו לישראל, ומפני זה חייב ישראל לעבוד רק לו (הושע ב, ד—ו; ט', י; י"א, א—ה; י"ב, י; מיכה ו', א ואילך; יר', ב, ד ואילך; יחז' ט"ו; כ' ועוד ועוד). ולא עוד אלא שגם בחזון אחרית הימים של הנביאים משתקף המוטיב ההיסטורי הזה: על ידי נפלאות גדולות כנפלאות יציאת מצרים יודיע יהוה את שמו לכל באי עולם.

זאת אומרת: האמונה המקראית מבוססת על האגדה העממית. האגדה העממית היא שרשה ומקורה. מיצירת הנפש העממית היא ניוונה. גם במלחמתם של סופרי המקרא בסטיות האליליות של העם הם נשענים על האגדה העממית. על אגדת האל עושה הנפלאות הגדולות לעמו. הם כאילו באים להוציא מן האגדה העממית את כל הגנוז בה. הם דורשים מן העם, שיהיה נאמן לעצמו. האגדה העממית והאמונות הטבועות בה הן הרכוש המשותף של העם ושל נושאי האמונה המקראית. אגדה זו היא עיקרו וגופו של המונותאיזמוס הקדמון.

אנו מוצאים איפוא בישראל יחס מיוחד במינו בין האמונה העממית ובין זרמי המחשבה הדתית העליונה. בכל מקום שנולדו בעולם האלילי אמונה דתית עליינה, פילוסופית או מסתורית, אנו מוצאים נגוד יסודי בינה ובין האמונה העממית: האמונה העליונה שוללת את האמונה העממית או בונה את בנינה ממעל לה ורואה אותה כהויה נמוכה. האמונה העליונה שואפת לאמת דתית חדשה, שאינה כלולה באמונה העממית ואינה נובעת ממנה, ושהיא לכל היותר מלימה עמה. הבודיזמוס לא נלחם באמונה

העממית, אבל הוא רואה אותה כדרגה נמוכה. הוא מלמד דרך חדשה של גאולה. הוא בונה לו את עולמו ממעל לאמונה העממית; מן האמונה העממית אין הדרך מוליכה אליו. הדת הפילוסופית של חכמי יון גם היא יש לה מקור מיוחד ואינה נובעת מן האמונה העממית. ה"אלהי" שלה שונה הוא מן האלהי המיתולוגי. חכמי יון שוללים את האגדה העממית, מלגלים עליה ויש שהם נלחמים בה במרירות. אפלטון או בעלי הסטואה, שהשלימו עמה, ביארו אותה ביאור אלגורי. זאת אומרת: הכניסו בה תוכן חדש, השאירו ממנה רק את הקליפה. הגנוזיס, שהשלימה גם היא עם הדת העממית, בנתה את עולמה ממעל לה. רק ב"דעת", שניתנה למעטים, היא רואה את דרך-הגאולה האמיתית.

אולם בישראל של תקופת המקרא אין אנו מוצאים תופעה מעין זו. הנביאים וסופרי המקרא בכלל אינם נלחמים באגדה העממית, אינם מגנים אותה, אינם באים לתקן אותה ולזקק אותה מסיגים מיתולוגיים. המלחמה בין סופרי המקרא ובין העם היא כולה בשטח הפולחן. אבל על דמות האלהים, על ציורי מהות האלהים אין כל מלחמה. אלהי הנביאים הוא האל, שאת דמותו טבעה האגדה העממית. הם אינם נלחמים על "האלהי", על מושג פילוסופי חדש וזר לאמונה העממית. לא "אלהים הוא אחד", אלא: "יהוה אלהינו, יהוה אחד", "יהוה הוא האלהים", ואין בלתו. שותפות זאת של השם הוא סימן גדול ומכריע. אילו היה יהוה של האמונה העממית אל "לאומי", אל ככל האלים, דמות מיתולוגית שונה מן האל הלא-מיתולוגי של המקרא. היתה המלחמה לאחדות מוכרחה לקבל בדרך הטבע צורה אחרת. לא היה די בשום פנים בהכרזה "יהוה הוא האלהים". כלום לא היתה סכנה זו גופה? כלום יכול היה העם להבין, מה הנביאים דורשים ממנו? כלום לא היתה כאן סכנה של — "סינקרטיזמוס"? כי בהכרזה אל מיתולוגי אחד "לאלהים" אין שום "מונותאיזמוס". בכל אופן אין המקרא מתכוון למונותאיזמוס כזה; אלהי הוא לא-מיתולוגי. סופרי המקרא היו מוכרחים איפוא קודם כל לבער מקרב העם את האל המיתולוגי, את האגדה המיתולוגית. ומי יודע, אם היו יכולים להשתמש בסמל "יהוה" לסמל בו את מושג האלהות שלהם. אבל באמת הרי הנביאים וכל סופרי המקרא מופיעים כמקנאים ליהוה. יהוה הוא נסם ודגלם. הם שליחי האל, שהוציא את ישראל ממצרים ועשה עמו חסדים והראה לו נפלאות. זאת אומרת: אלהיהם הוא הוא אלהי האמונה העממית.

אמונת הנביאים לא היתה איפוא "אמונה אוטורית". נחלת יחידים

יודעי דעת עליונה וחכמת סוד. להפך: אמונתם עומדת על האמונה העממית. היא יונקת ממנה, היא מחוברת אליה חבור אורגני ושרשי, היא שותפת עמה שותפות מהות.

מכל המבורר למעלה מתחיבת מאליה המסקנה, שהמונותיאזמוס הישראלי היה מראשיתו אמונה עממית; שהאמונה העממית בישראל היתה, למרות סגיה ה"אליליים", ביסודה ובשרשה מונותיאזמוס מוחלט. ועל יסוד מסקנה זו עלינו לבחון את תולדות האמונה הישראלית, ובפרט את תולדות האלילות בישראל, בחינה חדשה.

אוניברסליזמוס ומונותיאזמוס

רשות שלטון ורשות חסד. מכמה וכמה מקראות נמצאו למדים, שהאמונה הישראלית הקדומה צמצמה בבחינה ידועה את רשות יהוה בישראל ובארץ ישראל. המקראות, שבהם הובע הצמצום הזה בצורה מובהקת ביותר, הם המקראות, שהבאנום בראשית הפרק הזה: שופ' י"א, כד (דברי יפתח), ש"א כ"ו, יט (דברי דוד), מל"ב ה', יז (ספור נעמן), בר' ל"ה, ב—ד (עלית יעקב לבית אל). במקראות אלה מוצאים חוקרי תולדות ישראל זכר לאמונה פוליתיאיסטית או מונולטרית. במקראות אלה נתבטאה, לדעתם, האמונה, שיהוה אינו אלא אלהי ארץ כנען ואלהי עם ישראל. שלטון האל הזה מוגבל בגבול ארצו או לכל היותר בגבול עניני עמו, ומלבדו יש עוד אלים אחרים המושלים בארצות אחרות והמכלכלים עניני העמים האחרים. הישראלי הנמצא בארץ נכריה חייב לעבוד לאלהי הארץ. אמונה פוליתיאיסטית, דתית-לאומית, זו הם חושבים לשורש עבודת האלילים בישראל. רק בתקופה מאוחרת הורחב שלטון האל הלאומי הישראלי. האל הלאומי נעשה אל עולם, אלהי כל האדם. עם האוניברסליזמוס הזה, שהובע והוטעם על ידי הנביאים-הסופרים, שנתק את הקשר בין יהוה ובין ישראל, נולד המונותיאזמוס.

אולם הנחה זו מוטעה היא בהחלט, והיא אחת מן הטעויות הקשות ביותר של המדע המקראי, שהולוכה אותו בדרך תוהו. וכדי להבין מה טיבה של טעות זו יש לשים לב קודם כל למשמעותה הכפולה של המלה "אוניברסליזמוס".

המלה אוניברסליזמוס יכולה לסמן היקף עולמי, ללא גבול, של שלטון האל וכחו וגם היקף עולמי, כל-אנושי, של חסד האל או התגלות רוחו ויתרון טובו. המשמעות הראשונה מביעה את היחס בין האל ובין ההויה כולה. המשמעות השניה מביעה את יחס האל אל

האדם בתור אישיות דתית, בתור נושא אמונה ובתור עובד אלהים. המשמעות הראשונה כוללת תואר האלהים מבחינת ישותו ומהותו. השניה כוללת תואר האלהים מבחינת פעולתו הדתית בקרב האדם. או: הראשונה באה לתאר תואר באלהים, השניה — ב"שכינה". יכולים אנו גם לומר: האוניברסליזמוס במשמעותו הראשונה הוא קוסמי, כל-עולמי, במשמעותו השניה — הומני, כל-אנושי.

המונותיאזמוס מלמד, שיש בעולם רק אל אחד, יוצרה ורבונה של כל ההווה כולה. ולפיכך הוא בהכרח, "אוניברסלי" במובן הקוסמי. אבל המונותיאזמוס אינו קשור קשר מהותי ברעיון, שהאל האחד מגלה את כבודו לכל בני האדם במדה שוה ונוטה לכולם את חסדו במדה אחת. המונותיאזמוס מלמד, שהאל ברא את הכל ושהוא שולט בכל; אבל בזה לא נכללה עדיין האידיאה, שכל הברואים שוים לפניו. האל האחד יכול לבחור לו מבין בני האדם את בחיריו, יכול ליחד לו אישים או קבוצים נבחרים. רעיון הבחירה מצמצם את רשות חסדו של האל, אבל אין רעיון זה כולל צמצום רשות שלטונו.

גם בדתות הפוליתאיסטיות אנו מוצאים את ההבדל הזה בין רשויות הפעולה האלהית: בין תחום התפקיד הטבעי של האל ובין תחום פעולתו הדתית והחברתית. האלים ממלאים תפקידים טבעיים קבועים, ובבחינה זו יש במהותם מן ההווה הקוסמית, שאין כל צמצום, "לאומי" נופל בה. ועם זה הם ממלאים גם תפקיד של אלים ארציים, לאומיים או שבטיים. העמים האליליים עבדו לשמש ולירח ולצבא השמים, ועם זה יש שהתייחסו על מאורות השמים וחשבו את אלה לאלהיהם הלאומיים. מרודך הוא אלהי השמש, אבל הוא גם אלהי בבל. מלכי סין הם בני השמים. יופיטר, אלהי הרעם והברק, הוא גם אלהי רומא. וכן להלן. במלחמת טרויה נחלקו האלים, אלהי השמים והשמש והים והמלחמה והאהבה וכו', לשתי "מפלגות" מדיניות: הללו נלחמו לטרויה, והללו — ליונים. אלהי הודו הם אלים טבעיים-קוסמיים, ומבחינה זו אין כל צמצום, ארצי או "לאומי" או "מעמדי", בתחומי פעולתם. אבל הדת ההודית היא ההפך הגמור מדת קוסמופוליטית, אוניברסלית. על בסיס טבעי-קוסמי נבנתה דת מתיחדת בהחלט, דת הקשורה לפי האידיאה קשר שרשי בקבוץ אנושי מסוים: ביושבי ארץ הודו. ומלבד זה אין הדת נוהגת מדה שוה אף בקבוץ הוזה גופו, והיא מבחינה בו קסטות שונות במעלתן הדתית, הגזעית-החברתית-הטבעית. את הדת ההודית אין נכרי יכול לקבל. האידיאה היסודית של דת פרס היא קוסמית: מלחמת הטוב והרע בהווה כולה. אבל עם פרס חשב את עצמו לעם נבחר מכל העמים, באשר רק לו נתנה דת האמת.

ומה שנכון לגבי הפוליתאיזמוס הנמוך והעליון נכון גם לגבי המונותאיזמוס.

המונותאיזמוס משליט אל אחד על כל ההווה. על ידי זה הוא משעבד ממילא גם את כל בני האדם לשלטונו וגם להשגחתו. אבל אין זאת אומרת, שהוא עושה את כל בני האדם רשות אחת לגבי שפע החסד האלהי. גם המונותאיזמוס יכול לצמצם את רשות החסד האלהי. את האידאיה הזאת אנו מוצאים אף בנצרות, למרות אמונתה באל אחד ולמרות הנטיות האוניברסליות, שפעלו בה. הנצרות הקדומה, גם זו של פילוס, לא האמינה בתשובת כל בני האדם וחשבה, שרק כנסית הנוצרים, בחירי אלהים מעטים מישראל ומן העמים, היא שתנצל מן האבדון ביום הדין האחרון הממשמש ובא. וגם בזמנים מאוחרים קיימת היתה בנצרות תורה, היא תורת הבחירה שמבראשית (הפרדסטינציה), שלפיה יחד אלהים מראש חלק מבני האדם לאבדון וחלק מהם למלכות השמים. הצמצום הזה של חסד האלהים אינו עומד על בסיס ארצי או לאומי, אבל מצד האידאיה אין כל הבדל בינו ובין הצמצום הארצי או הלאומי.

ולפיכך אין כל יסוד לדעה, שרק עם האוניברסליזמוס של הנביאים השואף לשתף את כל העמים בדת יהוה נולד המונותאיזמוס המוחלט, העיוני והעקבי. ההשקפה הזאת כרוכה באותה התורה המלמדת, שהתפקיד החברותי של האל הוא תפקידו הראשוני; שעבודת אבות או עבודת טוטמים היא ראשית כל דת. האל הוא קודם כל אבי השבט, והשבט הוא קצה גבול פעולתו. התאחדות השבטים לעם מרחיבה את תחום פעולתם של האלים ועושה אותם לאלים לאומיים. ובה במדה שגבולו של הקבוץ האנושי מתרחב מתרחב ממילא גם תחום פעולתם של האלים. האידאיה של האל האחד נולדת עם האידאיה של האחוה האנושית. העושה את כל בני האדם „בנים“ לאל ומצרפת את כולם לעם אחד. גם האמונה הישראלית התפתחה לפי הסכימה הזאת: משנולדה ההשקפה, שכל בני האדם הם בנים ליהוה ושעתידה דתו ליעשות באחרית הימים נחלת כל הגויים, חדל יהוה, האל הלאומי, להיות אל בין האלים ונעשה אל יחיד¹³.

אולם גם אם נניח, שהתורה הזאת נכונה ביסודה הכללי—כלום יש לראות גם את יהוה כאל קדמון של שבט פרימיטיבי, שהיותו תחומה בתחום השבט? האמונה הישראלית נולדה בתקופה ובסביבה, שבה קיימות היו דתות

13 עיין ההרצאה הקלסית של ההשקפה הזאת אצל סמית, Religion, ע' 35 ואילך.
ע' 75 ואילך. השקפה זו בכללה שלטת באסכולה של ולהויון.

תיאיסטיות גדולות, שאלהיהן מלאו תפקידים קוסמיים. אין איפוא הכרח להניח, שהיצירה הדתית בישראל חזרה והתחילה מבראשית ושונושא היה מלכתחלה דוקא אל שבטי פרימיטיבי. בבחינה זו דומה היא דת זו לדת זרתוטרעה, ישו, מוחמד, אף על פי שמסגרת התגלמותה היתה לאומית. מובן, שעדות המקורות היא המכרעת. אבל כדי להבין עדות זו עלינו להבחין קודם כל בין שתי הרשויות, שהבחנו למעלה: רשות השלטון האלהי ורשות החסד האלהי. עלינו לשאול: ההיה הצמצום ברשות החסד האלהי כרוך באמונה הישראלית גם בצמצום ברשות השלטון האלהי? האם לא היה גם אל לאומי וגם אל אחד ואדון הכל?

המונותיאזמוס הלאומי־הארצי. במקראות, שחוקרי האמונה הישראלית נסמכים עליהם כדי להוכיח את צמצום שלטונו הארצי־הלאומי של אלהי האמונה הישראלית הקדומה ושהבאנו אותם למעלה, הם דבים כאילו היו הללו שרידים מעטים, שרידים, שנשתמרו במקרא מתקופה לפני־מונותיאסטית ושיש בהם כדי להעיד על השקפות נושנות שנשתקעו. אבל באמת הם מתעלמים מן העובדה, שההשקפות, שהובעו במקראות אלה, אינן כלל וכלל השקפות שנשתקעו, אלא הן הן השקפות השולטות בחלק גדול מן הספרות המקראית, וביחוד בשכבה, שקראנו לה למעלה בשם „קבוצת התורה“ (תורה ונביאים ראשונים). ש״א כ״ה, יט; מל״ב ה', יז וגם שופ' י״א, כד ועוד אינם כלל וכלל מקראות בודדים. מה שנאמר בהם מתאים להשקפה השולטת בשכבת התורה, ושאו מוצאים אותה גם בשכבות מאוחרות של המקרא. מי שמנסה לפרש את המקראות האלה מתוך עצמם עשוי להכניס בתוכם כוונה משלו. להבין אותם כהלכתם אפשר רק מתוך השקפות המקרא בכלל וביחוד — השקפות אותה השכבה הספרותית, שלה הם שייכים.

בספרי שכבת התורה שלטת תורת האחדות. יהוה הוא אחד, יוצר הכל ואדון הכל. אבל המונותיאזמוס של השכבה הזאת אינו אוניברסלי־נביאי. אין אנו מוצאים בשכבה זו את התקנה הנביאית, שכל העמים יקבלו עול מלכות יהוה. יהוה הוא אלהי העולם, אבל את שמו הודיע רק לישראל, ואת תורתו נתן רק להם. יהוה חלק את העולם לשתי רשויות: ישראל והעמים. ישראל הוא „חבל נחלתו“, מעבר לגבול ישראל — רשות האלילים. החלוקה הזאת היא חלוקה מתמדת, קיימת לעולם. בס' דברים מצינו אפילו את ההשקפה, שיהוה „נתן“ את האלילות לעמים, כמו שנתן את דתו לישראל. מפני זה יהוה מעניש את ישראל על עבודת האלילים, אבל לא את הגויים.

(השקפה זו מצינו גם אצל הנביאים). הגויים עשויים להכיר בכחו של יהוה וגם לירוא מפניו, אבל עתידים הם בכל זאת להשאר בכללם עובדי אלילים. (יחידים, כגון נעמן, עשויים גם לעזוב את האלילות)¹⁴. לחלוקה זו מקבילה החלוקה הארצית: כל העולם נחלק לשתי רשויות — ארץ ישראל, ארץ הקודש, וארצות הגויים, האדמה הטמאה. יהוה, אלהי העולם, צמצם את קדושת שכינתו בארץ ישראל, ומחוץ לארץ זו — טומאה אלילית. ביחס לעבר ולהווה אנו מוצאים תפיסה זו לא רק בשכבת התורה אלא גם בשכבה הנביאית וגם בכתובים. אולם ברור, שהחלוקה ההיא של הארצות בין יהוה ובין האלילים אינה חלוקת של טוֹן אלהי. שהרי אנו מוצאים את החלוקה הזאת גם במקורות התופסים את האלילות כפסטיביזמוס מוחלט ואינם יודעים כלל או אינם מזכירים כלל אמונת אלילים. מאמינים בחלוקה זו גם עמוס והושע ויחזקאל, כמו שהזכרנו. וגם אין, לפי מושגי המקרא, לטומאה בכלל שום שלטון, גם לא דימוני. החלוקה אינה אלא דתית-פולחנית. יהוה מושל בכל הארצות, הוא פועל בסודם, בשנער, במצרים, בנינוה, בתרשיש ובכל מקום. אבל את קדושתו הפולחנית כנס בארץ אחת, ושם מקום עבודתו. בשאר הארצות מקום עבודת ה„אלילים“ — צבא השמים או הפסילים או ה„שדים לא אלה“, שאין להם שום שלטון, גם לא ברשות הרע. בהתאם לזה אתה מוצא, שכל הפולחן העתיק, כפי שהוא קבוע בתורה, תלוי בארץ (ורק קצתו נעשה במחנה אשר במדבר, שהיה גם הוא מין ארץ: תחום מוגבל, שנתקדש בכל פעם). בהוץ לארץ אין קרבן וגם אין חג: שם אדמה טמאה, מקום הפולחן האלילי. ישראלי, שבא לארץ נכריה, נתרחק מיהוה, וכאילו אין לו חלק בקדושתו, כל מאכלו טמא, וכאילו אין לו אלא לעבוד „אלהים אחרים“ — פסילים או שדים או צבא השמים. מובן מאליה, שהצמצום הארצי הזה מקורו לא בהשקפה, שיהוה הוא „אלהי ארץ כנען“. אדרבה, מקורו באמונה, שיהוה הוא האלהים, ואין עוד, ולפיכך אין קדושה אלא בארץ שכינתו, ששם יושב העם היודע את שמו והעובד אותו.

הקשר הפנימי הזה שבין המונותאיזמוס ובין הצמצום הפולחני-הארצי נתגבש במקרא כמה וכמה גבושים אפנייים ומובהקים.

את הבטוי האפניי אולי ביותר אנו מוצאים בספר יונה. הספר הוא מיצירות זמן מאוחר. „נינוה“ היא כאן סמל האלילות כולה. אין כבר שום ידיעה היסטורית בהירה על דבר נינוה עיר בירת

אשור. הספר נוצר איפוא בתקופת שלטון המונותיאזמוס בישראל. ובאמת שולטת בספר יונה השקפת המונותיאזמוס המוחלט. יהוה הוא „אלהי השמים“, „אשר עשה את הים ואת היבשה“ (א', ט). הוא מושל בים, מצוה על הרוח (א', ד ואילך), הדגה ממלאה אחרי דברו, הוא מושל בשאול ובתהום (ב'), בידו כל צמח וכל חי (ד', ו—ז). יהוה הוא האלהים, ואין עוד. לשוא קוראים המלחים אל אלהיהם להצילם מזעף הים: הים הולך וסוער בשל יונה — יהוה עושה כאשר חפץ (א', ה—ד). מלבד זה יהוה מושל בכל הארצות ומשגיח על כל הגויים. הוא שולח את יונה אל נינוה, עיר הגויים, ומצוה לו לקרוא עליה, כי עלתה רעתה לפניו (א', ב) וכי „עוד ארבעים יום ונינוה נהפכת“ (ג', ד). יהוה הוא איפוא גם שופט הגויים. אליו הם זועקים להשיבו מחרון אפו (ג', ה—ט). ולא זו בלבד אלא שלפי הרעיון היסודי של הספר הוא גם מרחם וחומל על כל הגויים: הוא מכריח את נביאו לעורר את נינוה לתשובה על אפו ועל חמתו (ביחוד ד'). יהוה הוא איפוא כאן אלהי עולם ושופט כל הגויים בצדק וברחמים.

והנה למרות כל זאת מסופר בספר, שיונה, נביא-יהוה, קם לברח תרשישה „מלפני יהוה“ (א', ג, י) ¹⁵. ברור, שאין המחבר תולה ביונה את הדעה, שיהוה הוא רק אלהי ארץ ישראל ואין שלטונו מגיע עד תרשיש. יונה משוע ליהוה אפילו מבטן שאול. ולא עוד אלא שהקנאה ליהוה מן האלילים היא, כנראה, גם עצם טעם בריחתו: יונה אינו חפץ בהצלת עובדי האלילים החטאים. כל ענין הבריחה תרשישה מושרש איפוא בהכרח ברעיון, ששכינת יהוה נצטמצמה בארץ ישראל. יונה אינו בורח למקום שלטון אלים אחרים. הוא בורח מלפני דבר יהוה. הוא

15 גויטיין במאמרו על יונה (Journ. of the Pal. Oriental Soc., כרך XVII, ע' 67) מפרש כתוב זה כמובן: יונה מסרב לשמוע בקול אלהים, למלא את חובתו כעבד העומד לפני אדוניו (השוא מל"א י"ו, א; יר' כ"ג, כב), ובמקום ללכת לנינוה הוא הולך לרוח שכנגד — לתרשיש. אבל לפירוש זה סותר בהחלט מוטיב הבריחה (א' ג, י; ד', ב). משה וירמיה אינם „בורחים“, אלא מביעים סירובם בדברים. ואילו בקש יונה רק לסרב, לא היה צריך „לברוח“ לרוח שכנגד אלא די היה לו להשאר במקום שהוא שם. והו בלי ספק הבטוי הטבעי ביותר של המסרב ללכת בשליחות. ומכל מקום די היה לו ללכת לרוח שכנגד, ולא היה צריך לברח. שיונה הולך לתרשיש ולא, למשל, לרמשק (שם, הערה 4) מתבאר ביאור מספיק מתוך האגדה: בדרך לרמשק אין מקום לפעולת הדג. ברם, את טעם הבריחה מכאן הכתוב בפירוש: ד', ב. וקדמונינו פירשו: „אמר יונה אלך לחו"ל“, שאין השכינה נגלית שם“ וכו', עיין ילקוט, יונה, א. לרעיון הבריחה מפני אלהים חשוה תח' קט"ט, ו—י.

חפץ לעבוד את יהוה גם בארץ ארם ואינו מכיר עוד בשלטונם של אלהי ארם. אבל עבודת יהוה טעונה אדמת קודש. הצמצום הוא רק פולחני. ולא עוד אלא שהמונותיאזמוס הזה הוא אפילו אוניברסליסטי יותר מזה של ס"כ או של תה' קל"ז. נעמן חפץ לעבוד ליהוה בנכר, אם גם על מזבח בנוי מאדמה קדושה.

בס' מלכים אנו מוצאים עוד ספור אחר המיוסד על הקשר ההוא. הוא הספור על השומרונים „גרי האריות“ (מל"ב י"ז, כד—מא). המספר הוא מונותיאסטי: האלילות היא, לדעתו, פטישיזמוס, כמו לדעת כל מחברי ועורכי ס' מלכים. הכותים ושאר הגויים, שהובאו לשומרון ועריה, „עשים גוי גוי אלהיו“ (כט—ל). הם יראים את יהוה, אבל הם עובדים גם „את אלהיהם“ (לג), כלומר: „את פסיליהם“ (מא). ובכל זאת אתה מוצא כאן את ההשקפה, שיהוה הוא „אלהי הארץ“. זוהי לא רק השקפת הכותים, שאלהי הארץ שלח בהם את האריות על שלא עבדו לו, אלא זוהי גם השקפת המספר (כז). הגוים אינם חייבים לעבוד את יהוה בארצותיהם, אבל בארץ־יהוה האל מעניש אותם על שאינם יראים אותו. אבל בכל זאת מסתפק הוא כנראה, בזה, שהם עובדים גם לו ואינו פוקד עליהם את עוון עבודת פסיליהם. קנא הוא רק לישראל. אולם הצמצום הארצי־הלאומי הזה אינו אלא ברשות הפולחן. אין זו אמונת המספר, שיהוה שולט רק בארץ ושבארצות אחרות שולטים אלים אחרים. על זה אין כל רמז, ותפיסתו הפטישיסטית של האלילות סותרת לכך. ובעצם אף הכותים אינם עומדים על דרגת־אמונה כזו. שהרי הם עושים את אלהיהם גם על אדמת גלותם.

את ההשקפה ההיא אנו מוצאים גם בספר רות, שמוצאו ודאי לא מתקופת הפוליתיאזמוס. לפי תפיסת ספר זה עומדת הדת על בסיס לאומי. אלהיו של אדם הוא אלהי עמו. ערפה שבה „אל עמה ואל אלהיה“ (א', טו). רות אומרת לנעמי: „עמך עמי, ואלהיך אלהי“ (שם, טז). רות, שדבקה בעם ישראל, באה לחסות בצל כנפי יהוה (ב', יא—יב). ולא עוד אלא שנעמי הרי אפילו מעוררת את רות לעשות כמעשה ערפה, ששבה „אל אלהיה“. טבעי איפוא לבן עם נכר היושב בתוך עמו לעבוד לאלילים. כהשקפת המקרא בכלל. אבל זכר לפוליתיאזמוס ארצי אין אנו מוצאים גם כאן. האל הנכרי נזכר כנושא פולחן בארצו ובעמו, אבל אין שום פעולה נתלית בו על פי אמונת הישראלי. יהוה הוא שהכה את בית אלימלך בארץ כמוש (א', יג, כ—כא). וגם בשעה שנעמי דורשת משתי כלותיה לשוב לאלהיהן היא מברכת אותן, שיהוה יעשה עמהן חסד ויתן להן מנוחה אשה בית אישה (שם, ח—ט).

הצד השווה שבכל המקומות במקרא, שנזכרו שם עמים או ארצות כרשויות אלהי נכר, הוא, שבכולם הרשויות מדומות כרשויות של פולחן ולא כרשויות של פעולה אלהית. הבחנת-רשויות זו קשורה במונח תיאויזמוס הלאומי-הארצי, שאנו מוצאים בחלק גדול מספרות המקרא. בהבחנה זו אין לא רק משום הודאה באלהות אלהי הגויים, אלא אין בה אף משום הודאה במציאותם (בתור „שדים לא אלה“). כי כרוכה היא תמיד בתפיסה הפטישיסטית של האלילות שבכל המקרא. רשותם של אלהי הגויים היא לפי השקפת המקרא רשות פולחנים של צבא השמים או של פטישים, שהגויים מאמינים בפעולתם.

ומכלל זה אין להוציא גם את שופ' י"א, כד, שבו כאילו מתיחסת לכמוש פעולה היסטורית („את אשר יורישך כמוש אלהיך“ וגו'). בספור ההוא יפתח בא להציע את טענותיו לפני מלך עמון, והוא מבסס אותן, בסגנון הימים ההם, בסוס היסטורי-דתי. היש להתפלא, אם המספר שם בפיו הודאה פיקטיבית בפעולת אלהיו של המלך, שעמו הוא נדון? שהודאה זו אינה אלא פיקטיבית מוכרע מעדות כל המקרא כולו. יפתח מדבר עם מלך עמון בלשון המובנת לו. ואף אמנם מוצא אתה, שפעולת כמוש נזכרה כאן רק בצירוף זה, היינו: כמנחיל נחלה לעם המאמין, שהוא המנחילו. אבל להלן נאמר: ישפט יהוה השפט היום בין בני ישראל ובין בני עמון (כו). השופט הוא איפוא יהוה לבדו. ולא עוד אלא שמסתם לשון הכתוב לא הוכרע, שההודאה הפיקטיבית של יפתח בפעולת כמוש מתיחסת דוקא לכמושיה אל ולא לכמושיה פטיש. מכיון שהמקרא תופס את האלילות כפטישיזמוס, הרי אין זה אלא טבעי, שהוא מיחס לעובדי האלילים את ההשקפה, שהפטישים פועלים ונפעלים: שהם שומעים תפלה, מושיעים וכו'. הדעה הזאת, שעובדי האלילים תולים בפטישים פעולות היסטוריות, הובעה כמה פעמים במקרא. העגל, שעשו ישראל במדבר, אינו מדומה כסמל יהוה אלא כפטיש. וכן נתפסו עגלי ירבעם לא כסמלי יהוה אלא „כאלהים אחרים“ (מל"א י"ד, ט ועוד). אבל על הפטישים האלה אמרו: „אלה אלהיך ישראל אשר העלוך מארץ מצרים“ (שם' ל"ב, ד, ח; מל"א י"ב, כח). תלו איפוא, לפי תפיסת המקרא, בפטישים מאורעות היסטוריים, ואפילו — מאורעות, שארעו קודם שנעשו הפטישים עצמם! כמו כן אומר ישעיהו השני, שאלהים הגיד לישראל את הבאות מראש, פן יאמר „עצבי עשם, ופסלי ונסכי צום“ (יש' מ"ח, ה). יהוה מקנא לפסילים, פן יתנו להם את כבודו ותהלתו ויתלו בהם את מעשיו (שם מ"ב, ח). ירמיהו מיחס לעובדי האלילים אפילו את הדעה, שמוצאם הוא מפסילי העץ והאבן

(י'ר' ב', כז) ¹⁶. משופ' י"א, כד אין איפוא שום ראיה, שהאמונה העממית הישראלית האמינה באלים לאומיים רבים ¹⁷.

התפיסה הפטישיסטית של האלילות השלטת במקרא, העדר כל רמז לאמונה בפעולה אלהית או דמונית של אלהי הגויים באיזה מקום שהוא למלמדים אותנו איפוא, שארצות הגויים לא נחשבו בישראל בתקופת המקרא מעולם לרשות שלטונם ומלכותם של אלהי הגויים. „האדמה הטמאה“ לא היתה אלא הרשות הפולחנית האלילית. הצמצום הארצי-הלאומי של אמונת יהוה אינו צמצום ברשות פעולתו האלהית אלא ברשות הסדר

16 לפי זה אין דבר מונע אותנו מלבאר גם את ב' כ"א, כט (אברת עם כמוש, נתן בניו פליטם" ונ'') במובן פטישיסטי (אם נאמר, ש„במוש“ הוא נושא ל„נתן“; לפי י'ר' פ"ח, מו מתיחס הכנוי במלים „בניו“ ו„בנתיו“ למואב ולא לכמוש). בהפלגה מליצית דבר זה טבעי ביותר. השוה למעלה, ע' 281. — בבר' ל"א, ננ מעמיד לו לבן לעד ולשופט את „אלהי אברהם ואלהי נחור“. אם נאמר, שהכוונה כאן לשני אלים (עיין ולהיוון, Composition, ע' 41), יהיה כאן רמז לפעולת אל נכרי. אבל הדברים הם דברי לבן הארמי עובר האלימים, ואין ללמוד מהם כלום על האמונה הישראלית. וסוף סוף אין גם כאן הכרע, אם אין לתפוס את „אלהי נחור“ במובן פטישיסטי. בכל הספורים יהוה מופיע כאלהי לבן, ומלבד זה יש לו עוד „אלהים“ — הם התרמים (בר' כ"ד, פ, נ; ל', כו, פ; ל"א, יט, כד, כט, ל, מט). אבל לשון הכתוב סתומה, ואפשר שהוא מתכוון לאל אחד. יעקב נשבע בכל אופן רק „בפחד אביו יצחק“ (ל"א, נג). — גם בבר' ל"ה, ב—ד מוצאים הודאה ב„אלהי הנכר“: יעקב דורש להסירם רק לפני עלותו לבית אל. אבל „אלהי הנכר“ האלה הם כאן פטישים, ויעקב טומן אותם עם הנזמים „תחת האלה“.

17 על האמונה העממית עיין: König, Die sogenannte Volksreligion Israels קניג מתנגד לפירוש המקובל למקראות המצמצמים וטוען, שיהוה לא היה „אל מקומי“, עיין ע' 19 ואילך. אבל את הצמצום שבדברי יפתח וכו' הוא מפרש לא כצמצום לאומי-ארצי בבחינת החסד וההתנלות אלא כקביעת „מקום הופעתו“ של יהוה: ארץ ישראל היא „בית יהוה“, ולפיכך הוא מופיע שם. כי קניג סבור, שדת ישראל היתה מראשיתה (עוד מימי אברהם) מכוונת כלפי ברית אנושית-כללית, אוניברסלית. במובן זה הוא מפרש בר' י"ב, א—ג: בברכי אותך אני מברך את כל העמים. ורעה זו היא בלי ספק לא נכונה. אין לבסס השקפה כזו על פירוש מפוקפק לפסוק אחד נגד כל מה שמצינו בעניין זה בספרי קבוצת התורה. (ועיין אונקלוס, רש"י, רמב"ן לבר' י"ב, ג). כל שכן שקשה לרדת לסוף דעתו של קניג בכללה. מצד אחד הוא מקדים את האוניברסליזמוס עד תקופת אברהם. וכן אין הוא מודה אפילו במציאות מליצה מיתולוגית במקרא, עיין ביאורו לתהלים (1927), ה', ה; ע"ד, יב ואילך, ועיין ספרו Geschichte d. alttest. Religion (1924), ע' 181. אבל מצד שני הוא אומר, שדת ישראל היתה מתחלה רק מונולטריה, שהתורה מודה בכמה מקומות במציאותם של האלים, שבשופ' י"א נאמר, „שגם לאלים יש שלטון“ וכו', עיין ספרו הנ"ל, ע' 122 ואילך, 288 ואילך. תערובת מזוהה של דוגמטיזמוס ותורת-התפתחות.

והתגלותו. צמצום זה אינו בטוי לפוליתיאזמוס אלא הוא מדתו של המונותיאזמוס הארצי-הלאומי, שנתגבש בכמה מספרי המקרא וביחוד בתורה. זוהי דרגת המונותיאזמוס שלפני הנביאים, שלא היתה בו עוד נטיה להרחבה כל-אנושית של ההתגלות האלהית. המונותיאזמוס של האמונה העממית היה טבוע במטבע זה. המקראות, שמהם מביאים ראיה לפוליתיאזמוס הלאומי של האמונה העממית, אינם „שרידים“ אלא אחדים מגבושי התפתחות המונותיאזמוס בתקופה שלמה, שאנו יכולים לסמן אותם בשם תקופת התורה. לפי זה עלינו להבחין בתולדות המונותיאזמוס הקדום שתי תקופות גדולות: תקופת האמונה העממית, שנתגבשה בספרות התורה, ותקופת האמונה הנביאית, שנתגבשה בספרי הנביאים.

יד. ישראל וכנען

המסורת על כבוש הארץ

הכבוש והחרם. בין שאלות ההיסטוריה המדינית של ישראל בימי קדם החשובות לחקר תולדות דת ישראל קובעת מקום מיוחד לעצמה שאלת היחס בין שבטי ישראל ובין עממי כנען בתקופת כבוש הארץ ויסוד המלוכה.

את ההשקפה, שהאלילות בישראל שלפני החורבן היתה תופעה שרשית של החיים העממיים, בקשו חוקרי תולדות ישראל לחזק ולהשלים על ידי ההנחה, שהעם הישראלי ותרבותו יש להם שורש כנעני. את „הסינקרטיזמוס“ הדתי בקשו להעמיד על בסיס תרבותי כללי ואף על בסיס גזעי. ישראל הוא בן-תערובת, עם עבריי-כנעני, וכן גם תרבותו ודתו. שבטי ישראל התערבו על אדמת כנען עם יושבי הארץ והיו עמהם לעם אחד, ועם זה ירשו מיושבי הארץ גם את תרבותם ודתם. האלילות של ימי בית ראשון היא איפוא אלילות ישראלית-כנענית של עם ישראל-כנעני. הנחה זו עומדת על שלילת המסורת המקראית (לפחות) — זו השלטת במקורות המקראיים לפי סדרם הנוכחי) על דבר אופן כבוש הארץ ואופן התנחלותם של שבטי ישראל.

לפי המסורת היו שבטי ישראל לעם עוד לפני בואם לארץ. שבטי ישראל נכנסו לארץ מחנה אחד. הכבוש היה כבוש צבאי על ידי מחנה מסודר. שבראשו עמד מצביא אחד — יהושע. הכבוש היה כרוך בהחרמת יושבי הארץ, בהשמדתם או בהורשתם. אחרי שנכבשה הארץ במלחמה מידי מלכיה נתחלקה בגורל לשבטים. אולם חוקרי תולדות ישראל מסייעתם של שטדה, קינג, מייאר, ול הויזן וכו' חושבים תיאור זה לא-היסטורי. ואם גם אין הסכמה בנוגע לפרטים, שלטת הדעה, ששבטי ישראל נכנסו לארץ אחד אחד או קבוצות קבוצות והתנחלו באשר התנחלו, מתוך מלחמה ומתוך התישבות של שלום. התאחדותם לעם אחד היתה פרי קורותיהם על אדמת כנען ובאה לידי גמר עם יסוד המלוכה. אף על פי שהיו מלחמות בין השבטים ובין יושבי הארץ, לא היה הכבוש בכל זאת כבוש צבאי וכל שכן שלא היה כרוך בהשמדת יושבי הארץ. השבטים חדרו לארץ מעט מעט, התישבו בין

הכנענים, התערבו בהם והשתרשו בתרבותם. השבטים הביאו אתם מן המדבר את האמונה ביהוה, אל הר סיני. יהוה היה סמל אחדותם. דתם היתה דת של נודדי מדבר פשוטים וחסרי תרבות. עם התרבות הכנענית קבלו גם את הדת הכנענית: את אלהי הכנענים, את אגדותיהם, את נימוסיהם, את במוניהם עם כהניהם. ביסוד המדברי הנומדי נתערב יסוד תרבותי אכרי. משני אלה נבראה האמונה הישראלית. החוקים והספורים על החרמת יושבי הארץ אינם אלא פרי הקנאות הדתית המאוחרת.

ההשקפה הזאת על כבוש הארץ עומדת על נתות המקורות המספרים על הכבוש ועל תקופת השופטים. במקורות אלה אנו מוצאים שתי נוסחאות שונות זו מזו שנוי גמור. ביהושע י' ואילך מסופר על דבר כבוש הארץ כלה וחלוקתה בין השבטים בימי יהושע. לפי הרשימה שבראש שופ' א' מספר הפרק על מה שקרה „אחרי מות יהושע“. אבל באמת אין כאן המשך לס' יהושע, שהרי אנו עומדים כאן שוב בראשית מאורעות הכבוש. פרק זה (וכן יהושע י"ז, יב—יח ועוד) הוא, לדעת החוקרים, מקביל לספור הראשי של ס' יהושע. לפי נוסח המקור, שאליו שייך הפרק הזה והקטעים הדומים לו, לא נכבשה הארץ בבת אחת ועל ידי מחנה של כל השבטים אלא מעט מעט ועל ידי כל שבט או אגוד־שבטים בפני עצמו. הכנענים לא הוחרמו. נכבש רק ההר, ואת יושבי העמק „לא הורישו“. הכנעני ישב בקרב ישראל. בני ישראל כרתו עמם ברית, התחתנו בהם ועבדו את אלהיהם (שופ' ב' ואילך, ביחוד ג', ה—ו). נוסח הספור הזה הוא עיקר, והוא המתאר את הדברים כהיותם ההיסטורית.

במסגרת השאלה שלנו לא נוכל לעמוד על פירוט הדברים האלה ונשתדל רק להבליט את הענינים היסודיים. אין ספק, שהבקורת צדקה במשפטה הכללי על ספורי כבוש הארץ. הספור הראשי שבס' יהושע כמו שהוא לפנינו אינו היסטורי בפרטיו. הוא עבוד סכמטי של תעודות היסטוריות וספורי אגדה. על הספור הזה נספחו קטעים של תעודות היסטוריות אחרות הסותרות לסכמה של הספור הראשי. ולא עוד אלא שהחומר שבידנו הוא בכלל מקוטע ומסורס. על מאורעות, שארעו במשך עשרות שנים, נשתיירו בידנו קטעים אחדים, שזמנם לא סומן. לפי מצב זה של החומר אין אנו יכולים אלא לשער השערות בדבר פרטי מאורעות הכבוש וההתיישובות. אולם הבקורת הרחיקה ללכת בדחותה לגמרי את ספור המסורת על דבר הכניסה לארץ והכבוש. שופ' א' והקטעים השייכים אליו מוכיחים, שהספור על דבר הכבוש השלם בימי יהושע אינו היסטורי. אבל אין זאת אומרת,

שיש לנו כאן ספורים מקבילים המספרים על אותם המאורעות בלשונות שונות. הספורים אינם ממשיכים זה את זה המשך רצוף, אבל גם אינם מקבילים זה לזה, אלא מספרים הם על מאורעות, שארעו בזמנים שונים, ומתארים הם מצבים של תקופות שונות. היו עליות וירידות, נצחונות, מפלות ונצחונות. המלחמה התלקחה ושקטה והתלקחה שוב. נלחמו יחד ולמפורד. הקטעים שבידנו מתארים מומנטים שונים של מלחמה זו, והנסיון להוציא מהם תמונה שלמה וברורה מפרטי המאורעות אינו אלא נסיון שוא. אבל מתוך כלל הספורים האלה ומכלל מה שידוע לנו על תולדות שבטי ישראל בזמנים מאוחרים רשאים אנו בכל זאת להסיק:

שברית שנים עשר שבטי ישראל (לפי שמותייחס במנינם הקלטי) היתה קיימת לפני כניסתם לארץ; שהכבוש שאף לגשם מין „תכנית“ קבועה מראש, שהיתה מבוססת על דבר-אלהים עתיק, על אורקולום, שכלל הבטחת נחלה לשבטים; שהכבוש היה צבאי והיה כרוך בהשמדה והורשה; ששבטי ישראל לא נתמזגו עם הכנענים אלא התרימו או גירשו אותם מן המקומות הכבושים; אלה שנשארו בקרבם נכבשו ברבות הימים לעבדים.

שבטי ישראל. מתוך קורות שבטי ישראל על אדמת כנען בתקופת השופטים והמלכים אי אפשר לבאר בשום פנים לא את ההתגבשות השבטית של עם ישראל, לא את יחס המקורות המקראיים אל יושבי הארץ ואל העמים השכנים ולא את המסורת על דבר גבולות הארץ. תולדות שבטי ישראל על אדמת הכנעני והאמורי משני עברי הירדן לא היתה עשויה לאחד אותם לעם וכל שכן שלא היתה עשויה לברוא ביניהם אותם יחסי הקרבה הקבועים, שהמקורות המקראיים מעידים עליהם. ההתנחלות וההתפשטות בארץ, באין שלטון מדיני מאחד, עשויות לפרד עם לשבטים, ומכל מקום אינן עשויות לאחד שבטים מפורדים לעם. הירדן חצה את שבטי ישראל לשנים⁴ במלחמות ברק ודבורה, גדעון, יפתח לא נזכר יהודה. היתה איפוא תקופה ארוכה של פירוד גמור בין הצפון ובין הדרום. החבור עם עמון ומואב היה טבעי לשבטי עבר הירדן. הפירוד הלאומי היה טבעי לאפרים ויהודה. ולמרות זאת יש שותפות גורל בין כל השבטים האלה, והיא מביאה אותם לידי יסוד מדינה אחת על מצע הכרת שותפות גזעית ודתית. אולם ברור, שלא האחדות המדינית יצרה בהם את ההכרה, שהם חטיבה לאומית אחת של שנים עשר שבטים. האחדות המדינית קיימת היתה כשמונים שנה לערך, בימי שאול, דוד ושלמה. אבל התחרות בין צפון ודרום לא פסקה גם במשך הזמן הזה. היא פלגה לזמן קצר את המלכות

אחרי מות שאול, היא פרצה בימי מרד אבשלום. ואחרי מות שלמה, בא הפירוד המוחלט. אולם השותפות הלאומית-הגזעית של השבטים קיימת מעל לפירודים האלה. היא קיימת בהכרת העם גם אחרי גלות אפרים מעל אדמתו. הכרה זו מושרשת בהכרח בתקופה ארוכה של שותפות היסטורית מן הזמן שלפני כניסתם לארץ.

וכן גם יחסי השבטים.

בתקופת השופטים והמלכים אין הבכורה לראובן. ראובן הוא שבט דל היושב בעבר הירדן ואינו תופס מקום חשוב בקורות השבטים. בתקופה זו אין גם הבכורה למנשה (עיין בר' מ"ט, יג—כ). בשירת דבורה (שופ' ה, יד) הסדר הוא: אפרים, בנימין, מכיר (=מנשה). בימי גדעון ויפתח אפרים מופיע כנושא טבעי להגמוניה על שבטי הצפון (שם ח, א—ג; י"ב, א—ו). לאחדות שבט מנשה אין בתקופה זו יסוד גיאוגרפי ומדיני. בימי שלמה שני חלקי מנשה הם שני גלילות שונים עם שני נציגים שונים (מל"א ד', יב—יג). כמו כן אין כל יסוד לאחדות השבטים בני לאה: ראובן יושב בעבר הירדן, שמעון ויהודה יושבים בדרום, יששכר וזבולון בצפון, ללוי אין נחלה. גבול בנימין מעורב בגבול יהודה. אחרי התפלגות המלכות דבק בנימין ביהודה. ובכל זאת נחשב בנימין על "בית יוסף" (ש"ב י"ט, כא). בתקופה זו אין "יוסף" קיים כלל. יוסף לא נזכר בשירת דבורה אלא אפרים ומכיר. בתקופה זו אין איפוא שנים עשר שבטים. ברור, שהתגבשות שבטי ישראל לשיטת שבטים קבועה חלה בזמן שלפני כניסתם לארץ¹.

1 אין כל יסוד לדעה המקובלת, שבשופ' ה' ובשופ' א' ניתן מנין של כל שיטת השבטים, כפי שהיתה קבועה ברורותיהם של בעלי הפרקים ההם. עיין: מייאר, *Israeliten*, ע' 282 ואילך; בודה, *Richter*, ע' 44; אויארבר, *ZAW* 1930, ע' 286—295; וכן הנ"ל, *Wüste*, 73 ואילך. ביחוד 81—82. בשירת דבורה לא נזכרו לא שבטי הדרום ולא שבט גר, ולעומת זה נזכר מנשה פעמים: מכיר וגלעד. גלעד אינו במקום גר המאוחר (מייאר, שם), כי גלעד לא היה כולו לגד, ומשופ' ז', ג וי"ב, ד נמצאו למדים, שגלעד היה מאז גם למנשה. אלא שהמשורר נוהג חירות פיוטית ולא כוון כלל לתת רשימה מדויקת של שבטים. וכן אין להעלות רשימה שלמה של השבטים או איזו רשימה דמיונית של שבטי הדרום (אויארבר, שם) משופ' א'. (בשיטה זו אפשר היה לסדר רשימה של "שבטים" גם על יסוד ש"ב ב', ט או מל"א ד', ח—ב. ומשופ' כ"א, ח אפשר היה ללמוד, שהיה שבט בישראל, ששמו היה "יבש גלעד"). כלב אינו "שבט" ברשימה שבשופ' א', אלא שם אדם, שיש לו בת ובן (מה שאין כן יהודה, שמעון וכו'). בני קיני הם בני "ח' תן משה", ולא שבט מישראל. לא נזכרו כאן ראובן ויששכר, המופיעים בשירת דבורה, וגר, וראובן הלא נחשב לבכור, והוא בודאי שבט עתיק. הדעה, שבנימין נתתה בארץ, בדרומו של אפרים, ולכן נקרא בנימין (=בן הדרום; עיין מייאר, שם 521,

תכנית-כבוש לאומית. למעלה כבר ביררנו למדי את העובדה, שלא יחס המקרא אל יושבי הארץ ולא קביעת גבולות הארץ לא ניתנו להתבאר מתוך קורות האומה בתקופת השופטים והמלכים². העובדה, שהמקורות המדברים על כבוש הארץ קובעים לארץ גבולות, שבתקופה היסטורית לא שאפו מעולם להשיגם בפועל ושגם החזון המשיחי אינו שואף להם, מוכיחה בבירור גמור, שלתנועת הכבוש היתה תכנית לאומית, שקדמה למלחמות השבטים בגבולותיהם. עבר הירדן, שנכבש, לפי המסורה, ראשונה ועל ידי משה עצמו, ניתן לשבטים לנחלה רק על פי דרישתם המיוחדת ולא על פי התכנית הראשונית (במ' ל"ב), והארץ הזאת לא נחשבה על אדמת הקודש (יהושע כ"ב, יט, כד ואילך). אין להבין למה הוציאו בזמן מאוחר להלכה ארץ זו מגבול ארץ הקודש, ולעומת זה נחשבו על ארץ ישראל הגדולה גלילות, שישראל לא יכלו ולא שאפו בתקופה היסטורית לנחול אותם: פלשת, הלבנון וכל גבול צור וצידון וגבל וארץ החתים (יהושע א', ג; י"ג, א—ו; שופ' א', לא; ג', א—ג ועוד). ההיקף הגדול של הארץ בגבולה הצפוני מצד אחד, וצמצום תחום הארץ בקו הירדן בגבולה המזרחי, מצד שני, מוכיחים, שמושג ה"ארץ" היה קבוע ועומד מלפני כניסת השבטים לארץ כנען. בשעת התנועה הדתית הגדולה, שקמה בין שבטי ישראל במצרים ושגבשה אותם לעם, הובטחה להם הארץ בדבר-אלהים נבואי. את הארץ הכירו השבטים עוד מימי נדודיהם בה בתקופה הקודמת, תקופת ה"אבות". דבר-האלהים קבע לארץ גבול, וקבע זה נשאר מתמיד ועומד כסמל דת-לאומי, אף על פי שהתחום ההיסטורי של התנחלות השבטים לא התאים לו.

שהיתה קיימת תכנית לאומית של כבוש הארץ, שקדמה למלחמות השבטים, אנו למדים ביחוד משופ' א' — מאותו הפרק, ששמש לחוקרים יסוד להנחה, שעלית שבטים ומלחמת שבטים ספורדית היא שהיתה בראשית הפרק הזה הוא מן הפרקים העתיקים ביותר בספרות המקראית, והוא קדום מאגדות שמשון, מן הספור על פסל מיכה וגם משירת דבורה. הפרק מורכב מרשימות שונות השייכות, כנראה, לתקופות שונות במהלך מלחמות הכבוש³. אבל החומר, שנאסף בו, הוא כולו עתיק. דבר זה נמצאנו

ואחריו אויארבך ואחרים), וראי אינה נכונה. כי אילו היה כך, היה בנימין נחשב לבנו הצעיר של יוסף או לבן בנו (כמכיר וכו') ולא לאחיו.

2 עיין למעלה, ע' 188 ואילך.

3 בפסוק ח מסופר, שבני יהודה כבשו את ירושלים ושרפוה באש ובפסוק כא נאמר, שאת היבוסים יושב ירושלים לא הורישו (עיין יהושע ט"ו, סג ועיין שופ' י"ט).

למדים משני דברים. הפרק הזה אינו יודע את הכבוש הפלשתי. לפי פסוק ט הכנעני יושב עדיין בשפלה. ברשימה על דבר כבוש עזה ואשקלון ועקרון (יח) לא נזכרו פלשתים. את דן לוחץ ההרה האמורי ולא הפלשתי, שישב אחר כך בעמק שעם נחלת דן. הפרק קדום איפוא לזמן יצירת אגדות שמשון⁴. מלבד זה קובע הפרק את נחלת דן בדרום (לד—לה), זאת אומרת, שאינו יודע עוד את מעבר דן לצפון, שמשופר עליו בשופ' יז—יח. בשירת דבורה נמנה דן בין שבטי הצפון (ה', יז)⁵, ומזה נמצאנו למדים, ששופ' א' קדום משירת דבורה. בכל אופן נתנה לנו בשופ' א' לא סקירה-חוזרת מאוחרת אלא תעודה מקורית עתיקה, מלפני הכבוש הפלשתי ומלפני מעבר דן צפונה, ובה רשימות היסטוריות מראשית ימי השופטים⁶.

י—יב, ויודעים אנו, שירושלים נכבשה רק בימי דוד. בפסוק יח נאמר, שיהודה כבר את עזה, אשקלון ועקרון, וביט נאמר, שהוריש רק את ההר. הנסיונות ליישב סתירות אלה על ידי ההנחה, שיש כאן הוספות עורכים ומעבדים מאוחרים, אינם מניחים את הדעת. לא נוכל להאמין, שמי שהוא ממעבדי חומר זה לא ידע, שירושלים נכבשה בימי דוד ושהוסף פסוק ח, מפני שטעה בפירוש פסוק ז או כיוצא בזה. וכיצד הניחו בפרק אחד שתי רשימות סותרות זו את זו סתירה כל כך גלויה? ואין זאת אלא שהרשימות הן עתיקות ומהימנות, ומוצאן מזמנים שונים, אלא שנצטרפו כאן יחד בלי סימון זמנים. ירושלים נכבשה בהסתערות ראשונה ונשרפה, אבל לא היתה לה חשיבות מיוחדת בעיני הכובשים הראשונים ונעוצה על ידם ונתפסה שוב על ידי היבוסים (השוה להלן, הערה 7). כמו כן מספר פסוק יח ע"ד כבוש אחדות מערי השפלה בתקופה לפני-פלשתית (עיון בטקסט), שבני יהודה לא החזיקו בהן מעמד ונהדפו אל ההר. — יש גם שנויים בין פסוק י ופסוק כ (עיון יהושע ט"ז, יג—יד). אבל אלה הן נוסחאות שונות של ספור אחד. 4 לעומת זה נזכרו פלשתים ופלשת במקורות אחרים, עתיקים גם הם, המקדימים את המאוחר ומניחים אפילו, שהיו פלשתים בארץ כבר בשעת יציאת מצרים (שם' י"ג, יז; ט"ז, יד; השוה יהושע י"ג, ב—ג; שופ' ג', ג). זכר נאמן למצב האתנוגרפי האמתי של הארץ בתקופת הכבוש נשאר במנין העממים, שאינו כולל פלשתים, ובספורים על זלחמות יהושע, המניחים, שהכנעני יושב בשפלה.

5 המלים „ודן למה יגור אניות" סתומות, ורבות עמלו לפרשו, אבל קשות הן בין כך ובין כך. אמנם, לפי יהושע י"ט, מן נבול דן בדרום מניע עד „מול יפו", אבל רק עד „מול יפו". מאגדות שמשון לא נכר, שהיה לדן פעם ענין לים. דן מרוכז בין ההרים וברצועה הסמוכה להם. ולעומת זה מכריע הדבר, שבשירת דבורה נמנו השבטים תמיד כנושים גיאוגרפיים: אפרים—בנימין, זבולון—יששכר, ראובן—גלעד—דן—אשר—זבולון—נפתלי. גם בדב' ל"ג, כב נמנה דן (היושב כבר בבשו) בין גר, נפתלי, אשר וכו'. וכן בכר' מ"ט, טז—יז.

6 זמן חבורו של הפרק אינו איפוא לא זמן חבורם של ס"י וס"א (המאה התשיעית או השמינית), כדעה המקובלת, לא זמן התפלגות המלכות (עיון מייאר, ZA, 1881

והנה מן הפרק הזה נמצאנו למדים לא רק, ששבטי הצפון והדרום נכנסו יחד מעבר הירדן, אלא גם, שהמלחמה התחילה בתכנית-כבוש לאומית-כללית ושמלחמות השבטים היו רק דרגתה השניה של מלחמת-הכבוש. בשופ' א', א—כא מסופר, שיהודה ובני לוי כבשו את הארץ מצפון לדרום: בזק, ירושלים, ההר, הנגב והשפלה; בני קיני עולים מיריחו ועוברים משם אל הנגב.⁷ מלבד זה אנו למדים מרשימת המקומות,

ע' 142 ואילך) וגם לא זמנו של שאול, בהשערת אל ט (Landnahme, ע' 26). בקדמות שופ' א' הכיר אויארבך, ZAW 1930, ובספרו Wüste, ע' 79 ואילך. אבל הוא עמד רק על הראיה מקביעת מקומו של דן. מלבד זה משתדל אויארבך לקיים גם כאן, כמו בכל ספרו, את עדות המסורת ליד משנתו של אדוארד מייאר, עיין על זה בסטוד. ד בזה מודים בודה, Richter, ע' 6, ואדוארד מייאר, Israeliten, ע' 76, נגד שטייארננג, Steuernagel, Einwanderung der Isr. Stämme in Kanaan (1901) ע' 70 ואילך, המוצא בפרק זה ספור על דבר כניסת יהודה ובני לוי מדרום והמוצא כאן ראיה להשערת אדוארד מייאר, שיהודה וחבריו התפשטו בנבול הארץ מדרום ולא היו במלחמה אחת עם שבטי הצפון. עם שטייארננג מסכים אויארבך במאמרו ובספרו הנ"ל וכן במאמרו ZAW 1933, ע' 47—51. לדבריהם עיר התמרים (שופ' א', טז), שמשם עלו בני קיני עם בני יהודה, היא לא יריחו אלא תמר שבקצה דרום יהודה (פל"א ט', יח כתיב: יחו' מ"ו, יט; מ"ח, כח): מתמר עלו שבטי הדרום לכבוש את הארץ. אבל ביאור זה לא יתכן. כי כדי להגיע אל עמלק (בשופ' א', טז צ"ל, וילך וישב את עמלק" כניסת קצת תרנומים) לא היה הקיני צריך לעלות עם בני יהודה צפונה, אם היה בתמר, אלא צריך היה להפדר מהם וללכת דרומה, מאחר שתמר היא נבול הדרום. מלבד זה אנו שומעים בבירור משופ' ג', יג, שעיר התמרים אינה בדרום אלא סמוכה למואב (עיין מייאר, שם, ע' 77, הערה 1). בספור עגלון לא נזכר יהודה כלל. המאורעות הם בגלגל (ג', יט) ובהר אפרים (כו) עם מעברות הירדן (כח). עמלק (יג) הגיע לפרקים במסעי שוד עד הצפון (שופ' ו', ג). יריחו חרבה, אמנם, אבל ליד החרבות נבנתה יריחו חדשה, היא „עיר התמרים“, מעין מה שקרה במקומות אחרים מאות פעמים. „השעירתה“ (שופ' ג', כו) פירושו לא „שעירה“, כמו שאומר אויארבך, אלא „לשעירה“, והוא שם מקום בהר אפרים בלתי נודע לנו. טענת אויארבך, ש„הפסילים אשר את הגלגל“ (שם, יט, כו) הם ממזרח ליריחו, והיינו בנבול הכבוש על ידי מואב, אינה טענה. כי אמנם באה משלחת אהוד בנבול מואב אל עגלון, שבוראי לא ישב ביריחו. (על הקשיים שבספור על אהוד עיין מאמרו של קרלינג, JBL, 1935, 205—210. לדעת קרלינג הקשיים הם מרומים). — אולם כל הדעה הזאת של מייאר ותלמידיו (המבקשים סיוע להשערת רבם במקורות), שיהודה לא כבש את נחלתו מצפון, עומדת בעיקרה על טענה, שאין בה ממש: שאי אפשר היה לעבור מיריחו דרומה אלא דרך ירושלים, וירושלים היתה בידי היבוסים עד ימי דוד (מייאר, Israeliten, ע' 75, ובהטעמה יתרה אויארבך, ZAW, ובספרו הנ"ל, ע' 78). כי אם גם נניח, ששופ' א', ח אינו היסטורי, הרי מוכיחה העובדה, שירושלים נשארה בידי היבוסים כל ימי שאול וכשמונה שנים בימי דוד, שירושלים היבוסית לא הפריעה לחבור הדרכים בין הדרום ובין הצפון. אדרבה, מפני שהיתה חבויה בסתר מדרום

שהשבטים „לא הורישו“ (יט—לו; ועיין יהושע ט"ו, סג; ט"ז, י; י"ג, יב, טז), שבעל הפרק רואה את השבטים כמגשמי תכנית לאומית שלמה, כל אחד בחלקו. הנוסחה הזאת „לא הורישו“ רומזת על אי מילוי של דרישה או תכנית אידיאלית „להוריש“: השבטים לא הורישו מה שהיה עליהם להוריש. אבל מה מקורה של הדרישה או של התכנית הזאת? אלט אומר, שבפרק זה נשתמר זכר לדרישותיהם המדיניות של השבטים, של כל שבט ושבט בפני עצמו⁸. אבל תפיסה זו אינה נכונה, כמו שמוכח קודם כל מפסוק לא: „אשר לא הוריש את ישבי עכו ואת יושבי צידון ואת אחלב ואת אכויב ואת חלבה ואת אפיק ואת רחוב“. כי איך יתכן, שלשבט אשר הקטן (מבני השפחות) היתה „דרישה“ להוריש את כל הארץ הזאת — חלום, שגם דוד ושלמה לא חלמו? מלבד זה הרי מתכוונות הרשימות הללו למנות את כל המקומות, שבהם נשארו ישובים כנעניים בתוך נחלות שבטי ישראל באותה תקופה בעבר הירדן מערבה, מאשר ועד הנגב⁹. ואם אנו מצרפים את כל הרשימות אנו רואים, שלפי הנחת רושם הרשימות בקשו השבטים להוריש את כל הכנעני, שישב בגבול הארץ, ולהתנחל בשטח של ישוב ישראלי רצוף. השטח הישראלי אינו רצוף למעשה, אבל הוא רצוף באידיאה של רושם הרשימות. ברור, שרציפות אידיאלית זו לא יכלה להברא מתוך צירוף של שאיפות מקריות וספורדיות של השבטים. שטח הכבוש הרצוף האידיאלי קיים ועומד כמטרה כוללת של כבוש לאומי. התכנית הלאומית היא איפוא הנחתן המוקדמת של מלחמות השבטים. ואמנם, ביהודה ושמעון נזכר בפירושו, שהם עולים למלחמה בגורלם (א—ג).

שכן היה הדבר באמת, נמצאנו למדים גם מן העובדה המפליאה, שבכל

הרואי יושב על אם הדרך, יכלה להשאר עיר יבוסית וזו רב כל כך. הדרך מצפון לדרום עברה צפונית-מערבית לעיר ומעל לעיר. הדרך עברה „נכח“ יבוס (שופ' י"ט, י), וכדי לבוא ליבוס, צריך היה „לסור“ מן הדרך (שם, יא—יב). מצודה כזאת היתה יכולה לשמש מכשול גדול בתנאי מלחמה מודרניים. אבל שבטי רועים ועדריהם יכלו לעבור על פניה למלחמותיהם באין מפריע.

8 עיין אלט, Landnahme, ע' 26 ואילך.

9 לא נזכר ברשימה יששכר. אבל לא מפני שיששכר עוד לא היה אז בעולם (אויארבד, בספרו הנ"ל, ע' 81—82), אלא שהישוב הכנעני שבגבולו נכלל כאן בישוב הכנעני של מנשה, עיין יהושע י"ז, יא—יג (מחלק אשר נזכר בשופ' א' רק הישוב הכנעני שבצפון), השוה שם י"ט, יז—כג. בנימין נזכר בפסוק כא. השנוי בין פסוק זה ובין יהושע ט"ו, סג מקורו באי-הקבע שבנכח (עיין יהושע י"ח, כח). סכל מקום לא היה שם ישוב כנעני אחר בגבול יהודה—בנימין אלא יבוס.

תקופת השופטים, תקופת המבוכה והסכסוכים, לא פרצה אף פעם אחת מלחמת נחלה בין שבטי ישראל. נשארו בידנו ספורים על דבר מריבות ומלחמות פנימיות: ריב אפרים עם גדעון (שופ' ח', א-ג), מלחמת גדעון עם אנשי סוכות ופנואל (שם, ד-יז), מלחמות אבימלך עם בעלי שכם (ט') מלחמת יפתח עם אפרים (י"ב), מלחמות גבעה (י"ט-כ"א). אבל אין ספור על דבר מלחמת נחלה. נשתייר ספור על-דבר מעבר שבט דן מדרום לצפון (י"ח). אבל דן עובר בכל גבול שבטי ישראל ומבקש לו מקום בקצה הצפון. התנחלות שבטי ישראל בארץ כנען לא באה איפוא מתוך תנודת שבטים, מעין זו של תנודת שבטי יון או גרמניה. לא נכנסו זה אחרי זה ולא הורישו זה את זה מנחלה לנחלה. העובדה הזאת מאשרת את העדות, שהארץ נתחלקה בגורל, בדבר אלהים. בכל אופן ברור, שהתנחלות היתה מבוססת על תכנית לאומית משותפת.

הכנענים בארץ-ישראל האידיאלית והריאלית

חרם או התערבות? מה היה היחס בין שבטי ישראל ובין העממים, שישבו בארץ?

הדעה המקובלת בין חוקרי תולדות ישראל היא, ששבטי ישראל ישבו בין הכנענים, התערבו בהם, קבלו מהם את יסודי תרבותם והטמיעו אותם בתוכם ושהמסורת על דבר החרמת הכנענים אינה נכונה. אבל הדעה הזאת סותרת לכמה וכמה עובדות מהימנות. את האמת נגיד: הפרשה הזאת היא די עגומה, הספורים על דבר החרמת הכנענים הם ספורים מחרידים, יש בהם יותר "גזע" מאשר אנושיות דתית ומוסרית. אבל אם אנו חפצים להבין את תולדות ישראל בימי קדם, עלינו לברר כאן את האמת האובייקטיבית כמו שהיא. בחינת העובדות מראה לנו, שכבוש הארץ אמנם היה כרוך בהשמתם או בגירושם של עממי כנען, ולא היה בו כלום מכבוש של שלום ולא היה כרוך בהתמזגות תרבותית וגזעית. ההשקפה השלטת בתורה, בספרים ההיסטוריים ובספרי הנביאים היא, שתושבי הארץ הקדמונים הוחרמו והושמדו והוגלו. אבל עם זה אנו מוצאים ביהושע י"ג, א-ג; ט"ו, סג; ט"ז, י; י"ז, יב-יח; כ"ג; ובשופ' א', יט-ג, ורשימות היסטוריות הסותרות למראית-עין להשקפה זו והמספרות לנו על גרעונות ההורשה, על הישובים הכנעניים, שישראל, "לא הורישו". בשופ' ג', ה אנו מוצאים אפילו את הידיעה המכלילה, שבני ישראל, "ישבו בקרב הכנעני, החתי והאמרי והפרזי והחוי והיבוסים". מה משפטן של שתי המסורות הללו?

כדי להבין את עדות המקורות כהויתה עלינו לשים לב קודם כל לכך, שבמקרא שולטים שני ציורים שונים של „ארץ־כנען“ (או של „הארץ“, שנתנה לישראל): אידיאלי וריאלי. דבר זה אנו למדים מתאור גבולות הארץ, שכבר עמדנו עליו למעלה¹⁰. הגבולות האידאולוגיים של הארץ כוללים לפעמים את השטח שבין ים סוף או נהר מצרים בדרום ובין נהר פרת מצפון, ובכל אופן נכללה בהם ארץ פלשתים, צור וצידון, לבנון וחרמון. הארץ הריאליטית היא שטח הישוב האתני הישראלי כפי שנתגבש בסוף תקופת השופטים. ארץ זו קטנה הרבה מן הארץ האידאולוגית. גבולותיה הם „מדן ועד באר שבע“.

והנה אם אנו בודקים את המקורות מתוך הבחנה זו, אנו רואים שאין שום תעודה המעידה, שהישראלים התערבו בכנענים, שישבו בארץ ישראל הריאליטית, קבלו מהם השפעה דתית ושהטמיעו אותם בתוכם.

התעודות העתיקות, היינו: שופ' א' והמקבילות (יהושע ט"ו, סג; ט"ז, י; י"ז, יב—יח), שמוצאן מלפני הכבוש הפלשתי והעתיקות משירת דבורה, אינן יודעות כלום על דבר ברית שלום בין ישראל ובין הכנעני, על דבר נישואי תערובת ועל דבר השפעה דתית של הכנענים על שבטי ישראל. היחס בין ישראל ובין הכנענים הוא יחס של מלחמה. ישראל מבקש להוריש את הכנעני, ולא תמיד הוא מצליח. לפעמים הוא שם את הכנעני למס. יחסים ממין אחר לא נזכרו בתעודות אלה.

את הידיעה, שאת ישראל החטיאו העמים, שישראל לא הורישם אלא כרתו עמם ברית והתחתנו בהם, אנו מוצאים במקורות מאוחרים יותר: בשופ' ב', ג; ג', ה—ה, הקשורים במסגרת הפרגמטית של ס' שופטים. הענין הזה נרמז גם ביהושע כ"ג, ה; יג; במ' ל"ג, נה, עיין גם שמ' כ"ג, לג; ל"ד, יא—טז; דב' ז', א—ה, טז—כו; כ', טו—יח. מכל המקומות האלה שופ' ג', ה—ו הוא הנראה כמסייע ביותר להשקפה על דבר התמזגות ישראל וכנען ועל דבר ההתדבקות באלילות בעקב התמזגות זו. אולם את כוונתם האמתית של כתובים אלה נוכל להבין רק מתוך הכתובים הקרובים להם בענין ומקור.

אם נניח, שבשופ' ג', ה—ו נשתמרה באמת ידיעה ע"ד ההשפעה הדתית של הישוב הכנעני שבשטח הכבוש הישראלי על ישראל, תהיה זו ידיעה אחת הסותרת לכל המסורת כולה, ובכלל זה גם לשופ' ב'—ג', ד, שהכתובים ההם מחוברים אליהם בענינם. כי הדעה השלטת בכל מקורות

המקרא היא, שיושבי הארץ הקדמונים הושמדו בארץ ישראל הריאלית בשעת הכבוש ושאת ישראל החטיאו לא יושבי הארץ הקדמונים אלא העמים אשר סביבותיהם, ובתוכם גם הכנענים אשר מסביב. בשופ' ב', ב—ג; יהושע כ"ג, יג; במ' ל"ג, נה אנו מוצאים את האידיאה המשותפת, שיושבי הארץ, שישאל לא הורישום אלא כרתו עמהם ברית, יהפכו להם לצוררים וללוחצים (לשכים... לצנינים...), ושאלהיהם יהיו להם למוקש. אולם מי הם יושבי הארץ האלה — הכנענים שבתוך שטח הכבוש הריאלי או הכנענים שמסביב לו, היינו: ש"לא הורישו" אותם ונשארו בארץ האידיאלית? יהושע כ"ג אינו משאיר בענין זה כל ספק, וממנו יש להקיש על רעיו. פרק זה מניח, שיהושע הוריש את יושבי הארץ משטח הכבוש (ג, ט), והגויים ואלהיהם העשויים להיות למוקש לישראל אינם אלא "הגויים הנשארים", שיהושע הפילם בנחלה לשבטים (ד, ז, יב), היינו: יושבי פלשת וצידון וגבל וכו' (שם י"ג, א—ו). הוא מזהיר את ישראל מפני ההתחתנות, "ביתר הגויים האלה" (כ"ג, יב). השקפה מעין זו אנו מוצאים גם בשופ' ו', ח—י (החבר במקור לשופ' ב', ב—ג): אלהים גרש את האמורי ונתן לישראל את ארצו, אבל ישראל זנו אחרי אלהי האמורי. לא האמורי היושב בקרב ישראל הוא שהזנה אותו איפוא, אלא זה שנשאר סביבו. ההשקפה הזאת היא בכלל ההשקפה השלטת בכל המסגרת הפרגמטית של ס' שופטים. החטא הגדול של ישראל, שבגללו נתנו בתקופת השופטים פעם בפעם, "ביד שסים" ונמכרו "ביד אויביהם מסביב", הוא, שהלכו אחרי אלהי "העמים אשר סביבותיהם" (שופ' ב', יא ואילך). הגויים, שבהם "נסה" יהוה את ישראל, לדעת, אם יהיו נאמנים לו או אם יעבדו אלהים אחרים (זאת אומרת: הגויים, שהחטיאו את ישראל באלילות), הם "הגויים אשר עזב יהושע": הפלשתים, הצידונים, החוים, יושבי הארץ, "עד לבוא חמת" (ב', כא—ג, ד). העמים, שהחטיאו את ישראל בתקופת השופטים, הם: ארם, צידון, מואב, עמון, פלשתים (י', ו). אבל בשום מקום לא נזכרו כנענים שבתוך השטח הכבוש כמקור זנות דתית בישראל. אפינית ביחוד האידיאה, שהעמים המחטיאים הם גם צורריהם ואויביהם של ישראל. אידיאה זו אנו מוצאים לא רק בבמ' ל"ג, נה וביהושע כ"ג, יג אלא גם בשופ' ב', ג, יב, יד, כא—כג; ג', א—ד; י', ו—ז, יא—טז. הוזה ו', ט—י. אולם לא נזכרו כנענים שבתוך השטח הכבוש כאויבים ולוחצים (עיין על זה להלן), וממילא לא הם המחטיאים. ומכל זה ברור, שגם שופ' ג', ה—ו יש לפרש ברוח הרעיונות השולטים בכל ס' שופטים (ובכל ספרי המקרא בכלל,

עיין בסמוך): הכנעני, החתי, האמורי וכו', שישאל ישובו בקרבם והתחתנו בהם ועבדו לאלהיהם, הם העמים, שנשארו בארץ האידיאלית, מחוץ לשטח הכבוש הריאלי, ושישראל חייב היה להוריש אותם. הסופר השתמש כאן בנוסחה המגובשת של מנין יושבי הארץ, אבל כוונתו לעמים, שנמנו בשופ' ג', ג וביהושע י"ג, ג—י¹¹.

אמנם, יכולים אנו לשער, שבתקופת הכבוש ולאחריה היו מקרים של גשואי תערובת בין ישראלים ובין כנענים. אבל השאלה היא, אם היתה כאן התערבות עמים, התמזגות גזעית של המונים, שהותכו ב"כור התוך" בכח השותפות הארצית. על התערבות כזו אין לנו כל עדות היסטורית. לפי בר' ל"ד התחתן יהודה באיש כנעני, וגם תמר, אם שבט יהודה, היא, כנראה, כנענית. וכן נקרא אחד מבני שמעון, "שאל בן הכנענית" (בר' מ"ו, י). אבל במקראות אלה מדובר על התחתנות בני יעקב בכנענים. בהם משתקפים איפוא מאורעות מתקופת נדודי שבטי ישראל בארץ כנען לפני כניסתם לארץ מצרים. וכן גם בר' ל"ד; השוה גם שם כ"ו, לד; כ"ו, מו; כ"ה, א—ט. אולם אין אנו מוצאים עדויות מעין אלה על תקופת הכבוש או על הזמן שלאחרי הכבוש. הספורים על גישואי התערובת של ישראלים, שנשתמרו במקרא, מספרים כולם על התערבות בעמים שמסביב לארץ ישראל הריאלית (או בעמים רחוקים). משה לוקח אשה מדינית (שמ' ב', כא; י"ח, א ואילך) ואשה כושית (במ' י"ב, א). המגדף הוא בן איש מצרי ואשה ממטה דן (ויק' כ"ד, י—א). בשטים זנו ישראל אחרי בנות מואב ומדין (במ' כ"ה, א—טו). וכן גם הספורים מן הזמן שלאחרי הכבוש. הידיעה המצויה בספרי חוקרי המקרא והעוברת מיד ליד, שלירובעל היתה פילגש כנענית בשכם, קלוטה מן הדמיון, עיין שופ' ח', לא. אבימלך הוא בן אמה (שופ' ט', יח), כמו שיפתח הוא בן זונה (י"א, א, ב), אבל איננו בן כנענית. שמשון לוקח אשה פלשתית (שופ' י"ד, א ואילך). דוד לוקח אשה גשורית (ש"ב ג', ג). שלמה לוקח אשה מצרית ונשים מואביות, עמוניות, אדומיות, צידוניות וחתייות (מל"א י"א, א. השוה שם, ה, ז; ג', א; י"ד, כא). הצידוניות הן כנעניות, אבל מבנות הכנענים שבצפון. וגם החתייות הן כאן בלי ספק מבנות החתים שבצפון, עיין מל"א י', כט ועיין יהושע א', ד; שופ' א', כו; מל"ב ז', ה.

11 כיוצא בזה מונה הכתוב בעו' ט', א ביו עמי ארץ ישראל את הכנעני, החתי, המרזי, היבוסי והאמורי, שבימים ההם כבר לא נשאר מהם זכר בארץ, אלא שהכתוב נגדר אחרי הנוסחה הפגובשת.

(כי את בני העממים, שישבו בארץ, שעבד שלמה, עיין להלן). חירם, חורש הנחושת של שלמה, הוא בן איש צורי ואשה ממטה נפתלי (מל"א ז', יד). אחאב לוקח אשה צידונית (מל"א ט"ז, לא). אם בית דוד, רות, היתה אשה מואבית (רות א', ד; ד', יז—כב). בני אלימלך נושאים נשים מואביות (שם א', ד ואילך). שופ' ג', ה—ו המספר על נשואי תערובת כעל גרם לעבודת אלילים קרוב הוא בענין ובמקור לספורים על שלמה ואחאב. במקראות אלה מתבטאה השקפת מסדרי הספרים ההיסטוריים, ואין לראות אותם כעדות-מקור על התקופה העתיקה. מכל מקום גם מקראות אלה מתכוונים לכנענים שמחוץ לשטח הישראלי, כמו שראינו למעלה.

כמו כן לא נשאר זכר לפרוצס של התבוללות הכנענים בישראל, שאם היה באמת, הרי צריך היה להמשך בדרך הטבע הרבה דורות. לפי תנאי החיים בישראל בימים ההם היתה ההתמזגות הגזעית קשה ואטית מן הטמיעה התרבותית-הדתית. הקיני, הכליבי, הירחמאלי, הרכבי קימים היו בתור שבטים ומשפחות עוד זמן רב אחרי שדבקו בישראל ונטמעו בו. הגרים הקדמונים נעשו ישראלים בתרבותם ודתם, אבל נשארו ביהודם הגזעי (או בהעדר יחש גזעי). לטמיעה הגזעית השלמה של הכנענים בישראל קדמה בעל כרחך טמיעתם התרבותית-הדתית. אבל אין זכר למציאות קבוצים של כנענים בגזעם וישראלים בתרבותם — מלבד אותם השרידים המעטים, שהמסורת מסמנת אותם ושל א נתערבו בישראל מעולם: הגבעונים ופליטי החורם, ששעבד שלמה (עיין להלן). קינים, כליבים, ירחמאליים, רכבים ישנם; אבל כנענים בעלי מעמד סוציאלי-לאומי מיוחד מעין זה אינם. בישראל קיים מין שבט של גרים, בני נכר, נטולי יחש גזעי, שנטמעו טמיעה תרבותית ודתית בישראל. אבל עובדה מאלפת היא, שבשבט הגרים הזה לא היה לכנען כל חלק: הוא התייחס על ה"ערב רב", שעלה עם ישראל ממצרים (שם י"ב, לח) או על "האספסוף", שהלך עמו במדבר (במ' י"א, ד). אנו מוצאים בישראל קבוצים של בני נכר: גדוד הגתים, הכרתי והפלתי (ש"ב ט"ו, יח ועוד) — מבני הפלשתים, והם נשבעים בשם יהוה (שם, כא). אבל קבוצ כנעני ממין זה (מלבד הגבעונים, היבוסים ועבדי שלמה) לא נזכר. נזכרו גר אדומי (ש"א כ"א, ח; כ"ב, יח, כב), עמלקי (ש"ב א', ח, יג), כושי (ש"ב י"ח, כא ואילך), עמוני (ש"ב כ"ג, לז). אבל לא נזכרו "גרים" כנענים¹². אילו התבוללו

12 אחימלך החתי (ש"א כ"ו, ו) ואוריה החתי. בעל בת שבע, היו, כנראה, מן החתים הצפוניים. ובכל אופן אין זה מכריע.

המוני כנענים בישראל בדרך זו או אחרת, אי אפשר, שלא היה נשאר זכר לדבר בספרות התקופה הזאת.

לזה מתאימה העובדה, שבשום מקום לא נזכרה השפעה אלילית של כנענים שבתוך השטח הישראלי על ישראל. אם היתה התערבות גזעית בין ישראל ובין הכנענים שבשטח הישראלי ואם היתה התערבות זו כרוכה בהשפעה אלילית, שעוררה את קנאת המקנאים ליהוה, היו התופעות האלה צריכות להשתקף בהכרח במלחמה הדתית בישראל. אולם המלחמה הדתית בישראל אינה מכוונת בכלל כלפי הכנענים שבפנים, ובמלחמה עם עבודת הבעל לא נפקדה לא ההתחנות בכנענים אלה ולא השפעתם הדתית.

הדעה השלטת בכל ספרי המקרא היא, כאמור, שהכנענים שבשטח הישוב הישראלי נשמדו, אלא שישראל טעו אחרי אליליהם ועשו כמעשיהם בהשפעת הכנענים, שנשארו סביבותיהם ובהשפעת „העמים אשר סביבותיהם“ בכלל. עוד לפני שנכנסו ישראל לארץ הזנו אותם מואב או מדין אחרי בעל פעור (במ' כ"ה, א—יח; ל"א, ב—ח). ובארץ עבדו לאלהי הגוים הקרובים והרחוקים. דוגמה לחטאת ישראל היא לא חטאת הגוי אשר בקרבו או אשר התערב בו אלא חטאת הגוי אשר היה בארץ לפניו ושהארץ הקיאה אותו (ויק' י"ח, כה—כח; כ', כב—כד; דב' ח', כ). אלהים ישמיד את עממי כנען מלפני ישראל (דב' ל"א, ג), אבל ישראל יזנה אחרי „אלהי נכר הארץ אשר הוא בא שמה בקרב“ (שם, טז). כבר ראינו, שההשקפה השלטת בס' יהושע ושופטים היא, שאת ישראל החטיאו העמים אשר סביבותיהם. אבל זוהי גם השקפת ס' מלכים. „הגוים אשר סביבתם“ הם שהחטיאו את ישראל (מל"ב י"ז, טז; השוה דב' ו', יד; י"ג, ח). גם בס' מלכים שלטת ההנחה, שישראל התרימו או הורישו את יושבי הארץ הקדמונים (מל"א ט', כ—כה; י"ד, כד ועוד). ובמקום שנזכרו יושבי הארץ האלה ונסמכו לחטאת ישראל לא נזכרו אלא כדוגמא, אבל לא כמקור השפעה: ישראל עשו כמעשה האמורי, ולפיכך נטרדו גם הם מן הארץ, כאמורי בשעתו (מל"א י"ד, כד; כ"א, כו; מל"ב ט"ז, ג; י"ז, ח, יא; כ"א, ב, ט, יא). וזוהי גם ההשקפה השלטת בספרות הנביאית: האלילות היא השפעת שכני ישראל. האמורי הושמד, וישראל ירש את ארצו (עמ' ב', ט—י), וממילא לא היה יכול להחטיא את ישראל. האלילות היא השפעת פלשתים ושאר גוים (יש' ב', ו). ישראל הם שטמאו את הארץ בעבודת אלילים (יר' ב', ז), בהבלי נכר, שהביאו לארצם (ג', א ואילך; ה', יט; ח', יט ועוד). השכנים הרעים הם שלמדו את ישראל להשבע

בבעל (י"ב, יד—טז). יחזקאל אומר דרך הקנטה על ירושלים, שאביה — האמורי, ואמה — חתית (ט"ז, ג, מה). אבל במליצה זו הוא מתכוון רק להשוות את ישראל לאמורי ולחתי, דוגמת ההשוואה המצויה בספר מלכים. כי בשעה שהוא מונה את העמים, שהזנו את ישראל אחרי אליליהם, אינו מזכיר את האמורי והחתי אלא את מצרים, אשור, בבל והעמים השכנים בכלל (ט"ז, טו, כו ואילך; כ"ז, ז, לב; כ"ג, ג ואילך השוה ה' וואילך; י"א, יב).

כמו כן אין אנו מוצאים בשום ספור מספורי המקרא על דבר המלחמה באלילות זכר למלחמה בהשפעת הכנענים שבשטח הישראלי או בנישואי תערובת עמם.

ירובעל הורס את מזבח הבעל בעפרה (שופ' ו', כה—לב), אבל אין המספר מיחס לו מלחמה בכנענים שבעפרה או בהתערבות בהם. בספור על דבר הזנות אחרי „בעל ברית“ (שופ' ח', לג—לד; ט', ד, כו) לא נזכרו כנענים. (ששכם היתה עיר כנענית בימים ההם, העלו החוקרים בדמיונם, כמו שנראה להלן). בשמואל תולה הכתוב מלחמה באלילות (ש"א ז', ג—ד; ח', ח; י"ב, כ—כא), אבל לא בכנענים ובנישואי תערובת המביאים לידי אלילות. שאול מבקש להשמיד את הגבעונים, ובדאי גם את שרידי שאר עממי כנען (ש"ב כ"א, א ואילך), אבל לא מפני שהחטיאו את ישראל באלילות. הגבעונים הם באותו זמן כבר ממאמיני יהוה (שם, ג, ו, ט). שלמה, המרבה לו נשים נכריות והבונה במות לאלילים, הוא המשעבד את שרידי עממי כנען (מ"א ט', כ—כב; עיין על זה עוד להלן). גורל הכנענים בארץ ישראל לא היה תלוי איפוא כלל באמונתם הדתית והשפעתה על ישראל. המלחמה הגדולה נגד האלילות הכנענית בימי אליהו ואלישע ויהוא מכוונת נגד ההשפעה האלילית של צידון, שבאה על ידי התחתנות אחאב במלך צידון. להשפעה דתית־אלילית, שיצאה מישובים כנעניים שבשטח הישראלי הפנימי אין כל זכר. אדרבה, ברור, ששרידי הכנענים, שנשארו בישראל, נטמעו הם גופם טמיעה תרבותית־דתית בישראל, כמו שנטמעו שאר „הגרים“, ולא היה בהם כח להשפיע.

אין לנו איפוא שום תעודה היסטורית, שתעיד ישר או בעקיפין על התמזגות תרבותית וגזעית של המוני כנענים בישראל ועל השפעתם הדתית על ישראל. גם שופ' ג', ה—ו אינו יכול להחשב לתעודה כזאת. גם המקורות, שמדובר בהם בפירוש על ההשפעה האלילית המזיקה של עממי כנען, שנשארו בארץ, על ישראל, מניחים, שהכנענים הוחרמו בשטח הכבוש, ושההשפעה המזיקה יצאה מאת הכנענים שמתוך לשטח ארץ ישראל

הריאלית. עובדה זו יש בה מצד עצמה כדי לאשר את המסורת על דבר החרמת הכנענים. אולם מצד שני, אילו אפשר היה להוכיח, שהמסורת הזאת אינה נכונה, היינו מוכרחים להניח, שההתמזגות הגזעית והתרבותית המשוערת ההיא היתה במציאות, אף על פי שאין עדות עליה. עלינו לעמוד איפוא עתה על בירור ערכה של המסורת על דבר החרמת הכנענים.

החרם וגרעונות ההורשה. היש סתירה אמיתית בין המסורת על דבר החרמת הכנענים ובין הרשימות הכוללות את גרעונות ההורשה (רשימות ישובי הכנענים, שישראל „לא הורישו“)?

ברשימות גרעונות ההורשה יש להבחין שני סוגים: סוג אחד של רשימות, והן המאחרות, מדבר על הגוים אשר השאירו ישראל (העם כולו) בארץ (היינו: יהושע י"ג, א—יג; כ"ג; שופ' ב—ג) וסוג שני של רשימות, והן הקדומות, מדבר על הערים ובנותיהן אשר השאירו השבטים בארץ (היינו: יהושע ט"ו, סג; ט"ז, י; י"ז, יב—יח; שופ' א, יט—לה). ברור, שבין הרשימות מן הסוג הראשון ובין העדות על דבר השמדת הכנענים אין כל סתירה. בכל המקראות, שבהם מדובר על זה, שישראל השמיד את האמורי וישב בארצו, הכוונה לארץ ישראל הריאלית, וההנחה היא, שבאותו חלק מארץ כנען, שנכבש על ידי ישראל, הושמדו יושבי הארץ הראשונים. והנחה זו היא גם הנחתן של הרשימות מן הסוג הראשון. ישראל לא כבש את ארץ כנען המובטחה כולה. נשאר בה גוים: הפלשתים, הגשוריים, הצידוניים וכו' (יהושע י"ג, א—יג; שופ' ב, ג)¹³. זאת אומרת: נשארו בידי הגויים אותם הגלילות, שישראל לא שאף כלל להורישם בסוף תקופת השופטים ובכל תקופת המלכים. מה ש„ישראל“ לא הוריש הם איפוא הגלילות שמחוץ לארץ ישראל הריאלית. ההנחה היא, כמו בשאר המקורות המקראיים, שבשטח הכבוש הריאלי הורישו ישראל והשמידו את יושבי הארץ (עיין ביחוד יהושע כ"ג, ט, י, יג, טו, טז).

אחר הוא משפטן של הרשימות מן הסוג השני, הרשימות הקדומות, שאנו מוצאים בשופ' א' ובקטעים הקרובים לו באפים. רשימות אלה עדיין אינן יודעות את ההבדל הקבוע ההוא בין ארץ

13 לפי זה אין לפרש את „הכנעני“ בשופ' ג', נ במובן הישובים הכנעניים, שנמנו שם בפרק א' (בודק, Richter, ע' 82 ועוד), אלא הכוונה לכנענים הצפוניים אשר עם צידון, ושיעור הכתוב: הכנעני והצידוני והחוי שבארץ לבנון והרמון. ועיין מייזלר, Untersuchungen, ע' 61 ואילך.

ישראל ריאליה מגובשת בתחומיה ובין ארץ ישראל אידיאליה הכוללת „גויים נשואים“ (או „עמים אשר סביבותיהם“). כאן עוד לא „נתנה“ אף הארץ הריאליה לישראל, הכנעני עוד לא „הורש“ אף משטח הכבוש, שעתיד היה ליעשות ארץ ישראל הריאליה. הן מעידות על הכבוש המת הוה. והנה ברור, שכל משפטנו על אופן כבוש הארץ תלוי בהערכת הרשימות הקדומות האלה: בקביעת זמנן ובביאורן.

הדעה המקובלת, שהישוב הכנעני נשאר יושב רובו במקומו ונתמזג עם שבטי ישראל, עומדת בעיקרה על קביעת-זמן מאחרת של רשימות אלה. ההנחה היא, שמוצאן מימי המלכים הראשונים ושהן קובעות את מצב הכנענים בארץ בתקופה הזאת, בימי דוד-שלמה. לפי הנחה זו היה העמק עוד בימי שלמה רובו ככולו בידי הישוב הכנעני, ונחלת אשר היתה עוד אז רובה כנענית. מכיון שבזמן ההוא פסקה תנועת ה„הורשה“ ועם זה נעלמה שאלת הכנענים, הרי שהללו נבלעו בשבטי ישראל.

אולם — עם בטול ההנחה הזאת ניטל ממילא כל היסוד הממשי של הדעה על דבר התמזגות ישראל וכנען.

ששופ' א' ורעיו כוללים רשימות קדומות, מלפני שירת דבורה, מוכת, קודם כל, מתוכם, כמו שראינו למעלה. אולם מלבד זה אין קביעת-הזמן המאחרת מתאימה לידיעות האחרות על תולדות הישוב הכנעני בארץ, וביחוד — על תולדות עמק יזרעאל. אם נניח, שעוד בימי המלכים הראשונים ישב הכנעני בעמק יזרעאל ולא יכלו להורישו „כי רכב ברזל לו“ (עיין יהושע י"ו, טז—יח; שופ' א', יט, כז—כח), הרי אנו צריכים להניח, שהיתה לו עצמאות מדינית מסוימת ושהיה גורם צבאי חשוב עד הזמן ההוא. אבל באמת אנו רואים, שאחרי מלחמות ברק ודבורה אין הכנעני ורכב הברזל שלו תופס עוד שום מקום בתולדות עמק יזרעאל. בימי ירובעל הישראלים נלחמים בעמק יזרעאל עם מדין ועמלק (שופ' ז'), והכנענים כאילו אינם. שאלו נלחם עם הפלשתים בעמק יזרעאל. נזכרו כאן שונם, אפק, יזרעאל, בית שאן, הגלבוע. אחרי נצחון הפלשתים הישראלים בורחים מערי העמק, והפלשתים יושבים בהן (ש"א כ"ח, ג; כ"ט, א; ל"א, ז). אבל לפעולה איוו שהיא של רכב הברזל או של הכנעני בכלל אין כל זכר¹⁴.

14 קיטל, Geschichte, ח"ב, ע' 124, משער, שבימי מלחמת שאול ביזרעאל עזרו הכנענים לפלשתים. אבל ביחוד יורע אויארבר, Wüste, 185 ואילך, לספר הרבה על פעולותיהם הצבאיות וכוונותיהם הפוליטיות של הכנענים במלחמות שאול ופלשתים ליד מכמש ובעמק יזרעאל. הכנענים התאחדו עם האויב, אבל כשברחו הישראלים מערי עמק יזרעאל, חפסו אותן הפלשתים. הכנענים לא הרויחו כלום ו„נתאכזבו“ וכו' וכו' (עיין שם).

ברור, שהעמק הוא בזמן ההוא כבר כולו ישראלי. אבנר ממליך את איש בשת גם על העמק (ש"ב ב', ט) ¹⁵. בימי דוד "שבטי ישראל" יושבים "מדן ועד באר-שבע"; "ערי החוי והכנעני" נזכרו רק בקצה הצפון (ש"ב כ"ד, ב, ז). בעמק אין כבר זכר לכנעני. מזמן מאוחר נשתמרו ידיעות ע"ד כבוש יבוס-ירושלים בימי דוד (ש"ב ה', ו-ט), ע"ד כבוש גזר בימי שלמה (מל"א ט', טז). נשתמר אולי זכר למלחמה עם האמורי, שלחץ את דן (ש"א ז', יד, עיין שופ' א', לד—לה) ¹⁶. אבל מימות מלחמות ברק ודבורה אין כל זכר לאיזה סכסוך עם הכנעני בעמק יזרעאל. מכאן ברור, שמלחמות ברק ודבורה הן מלחמות כבוש העמק מידי הכנעני, ושבשופ' ד'—ה' מסופר על מאורעות, שארעו אחרי שופ' א'.

ביהושע י"ז, טז; שופ' א', יט, לד הכנעני אינו נותן לישראלים לרדת אל העמק בכח רכב הברזל. אבל רכב הברזל לא עמד לכנעני לאורך ימים. במלחמות ברק ודבורה ברית שבטי הצפון נלחמת עם הכנענים המצוידים ברכב רזל (שופ' ד', ג, ז, יג, טו, טז; ה', כב, כט) ומכה אותם מכה נצחת. בית יוסף התאמץ בלי הרף להוריש את הכנעני אשר בעמק למרות רכב הברזל (יהושע י"ז, יז—יח). מכאן אנו למדים, שרשימת גרעונות ההורשה בשופ' א' ורעיו אינה באה לקבוע את המצב האתנוגרפי של הארץ באיזו דרגה סופית של הכבוש, אלא שהיא מתארת רק מומנט אחד של תהליך "ההורשה" בראשית הכבוש, לפני מלחמות ברק ודבורה. רק מתוך הנחה זו מצטרפות העדויות השונות על דבר כבוש הארץ לשלשלת אחת טבעית, הלוקיה, אמנם, בכמה מחוליותיה מפני מיעוט ידיעותינו על פרטי המלחמות. במלחמות יהושע הוכו מלכי כנען מכה מכרעת, והשבטים נאחזו בהר. אחרי זה התחילה מלחמת הורשה של שבטים בודדים ושל בריתות-שבטים. מומנט זה מתואר בשופ' א'. במלחמות ברק ודבורה נכבש העמק, והכנעני הורש מתוכו. במלחמות אלה חרבו חצור ומגדו, ששלמה בנה אותן (מל"א ט', טו). בזמן ההוא נשלם בעצם כבוש שטח הישוב המרכזי. שאול נלחם, כנראה, באמורי, שישב בערי דן. הוא פוגע אפילו בגבעונים, שהשלימו עם ישראל. דוד כובש את יבוס. בימי שלמה נשמד הכנעני מגזר. שלמה מגבש את מעמדם של שרידי עממי כנען, "אשר לא יכלו בני ישראל

202 ואי"ד. בכל זה יש רק לקוי קטן: אין כל זכר לפעולותיהם של כנענים בספורים על מלחמות סכמש ועמק יזרעאל, ואין כל זה יוצא מכלל דברי פיוט ורסיון. — השוה להלן, ע' 650—651.

15 "יזרעאל" כאן כמובן עמק יזרעאל, שהרי לא נמנו ערים אלא נלילות.

16 עיין: מייזלר, בספרו "הנ"ל", ע' 58.

להחרימם" והופך אותם למעמד של עבדים (מל"א ט', כ—כא). יש לשער, שעם מעבר דן לצפון נתחזק אשר והוריש חלק מן הכנעני, שישב בקרבו. אפשר איפוא לומר: עם גמר מלחמות יהושע בא הקץ לכח ההתפשטות של ברית שבטי ישראל. הם לא הורישו עוד את הצידוני מצפון, וגם בשפלה לא יכלו להחזיק מעמד. מעבר דן לצפון לא הרחיב הרבה את הגבול. ארץ ישראל האידיאלית לא נכבשה. אבל ההורשה כלפי פנים, כלפי הישובים שבתוך היקף הישוב הישראלי, "מדן ועד באר שבע", נמשכה בלי הרף ונתבצעה דרגות דרגות, עד שנסתיימה בימי שלמה בשעבוד שרידי הכנעני. אין איפוא במקורות העתיקים שום עדות על השתמרות ישובים כנעניים גדולים בתוך השטח המרכזי של הישוב הישראלי, שאפשר לשער, שלא הורשו אלא נשתקעו בישראל.

ולא זו בלבד אלא שדוקא הרשימות העתיקות ההן, שבהן נרשם מומנט אחד בתולדות הכבוש בדרגה קדומה, מעידות כמאה עדים, שהכבוש היה כרוך באמת בהחרמה והשמדה או בגירוש.

קודם כל מכריע הדבר, שבגוש המרכזי של הישוב הישראלי מעט הוא עד מאד, לפי הרשימה שבשופ' א' והרשימות המקבילות ביהושע ט"ו—י"ז, מספר הישובים הכנעניים. לא יכלו להוריש את העמק, אבל את ההר, "הורישו". בגושהשביטים העיקרי, אפרים־יהודה, נשארו כנעניות רק ירושלים וגזר. (ערי הגבעונים כבר היו כבושות ועומדות ולא נזכרו כאן). מעטות הן גם ערי הכנענים שבנחלת זבולון, נפתלי ודן. הישוב הכנעני מקיף את הישוב הישראלי. גבולו מסוכסך בגבול הישוב הישראלי ביחוד בצפון. אבל החל מדרום מנשה ועבור בחלקם של אפרים ובנימין וכלה בנחלת יהודה אנו מוצאים כבר בראשית ימי השופטים גוש ישראלי רצוף ומוצק, ובתוכו גרגירי ישובים כנעניים אחדים. הגוש הזה, הקיים כבר בראשית ימי הכבוש, בשעת פירודם המדיני של השבטים, יכול היה להתהוות רק על ידי השמדת הישוב הכנעני או על ידי גירוש.

כי אין ספק, להלן, שרשימות גרעונות ההורשה מונות רק ישובים שלמים של כנענים, שנשארו בזמנו של הרושם בתוך הישוב העברי, ואילו ישובים מעורבים, ישראלים־כנעניים, אין הרשימות האלה יודעות כלל. ירושלים, גזר, קטרון, נהלל וכו' הן כנעניות כמו עכו, צידון וכו'. היחס בין הישובים האלה ובין הישובים הישראליים הוא היחס שבין "העמק", שיש לו רכב ברזל, ובין הישובים הישראליים: הישראלים אינם יכולים לתפוס בהם מקום, מפני שהכנעני היושב בהם מבוצר וחזק. ואמנם, על אחת מן הערים הכנעניות האלה, על ירושלים־יבוס, אנו יודעים ממקור

אחר, שבין כבושה הראשון (שופ' א', ח) ובין כבושה האחרון בימי דוד היתה "עיר היבוסי", "עיר נכרי (=נכרים) אשר לא מבני ישראל הנה", שאיש ישראלי עובר אורח היה חושש לסור אליה ללון בה (שופ' י"ט, יא—יב)¹⁷. ודאי היה זה גם אפים של הישובים האחרים. היחס היה יחס של מלחמת התקפה והגנה. כשישראל מתחזק, אין הוא מתאחו בישובי הכנענים, אלא שם אותם, "למס". הכנעני נשאר מבוצר בעירו, אבל הוא כורת ברית־מס עם שכניו הישראליים, כדי להשתחרר מסכנת ההתקפה התמידית. גור היתה, "למס עבד" לאפרים (יהושע ט"ז, י). אבל היא נשארת עיר כנענית עד ימי שלמה (מל"א ט', טז).

בתוך הגוש הישראלי המרכזי נשארו איפוא כבר בימי שופ' א' רק ערים כנעניות אחדות: ליד ירושלים וגור גם ערי הגבעונים. על ערים שבהן התאחו הישראלים ליד הכנענים והתערבו בהם, אין המקורות מספרים כלום. ואין לנו יסוד להניח, שבגוש המרכזי היו ערים כאלה. ממל"א ט', כ—כא אנו למדים, שנשארו בארץ שרידים אחדים מבני עממי כנען, פליטי החרם. אבל אין זכר לדבר, שהכנענים התקיימו בערי ישראל כשכבה אתנית נכרת אחרי הכבוש. הדעה המקובלת, ששכם היתה עיר כנענית עד ימי אבימלך ושנעשתה אחר כך עיר ישראלית־כנענית, אין לה כל יסוד במקורות. "בעלי שכם" שבשופ' ח'—ט' (הנלחמים ב"איש ישראל") אינם כנענים כלל וכלל. לא היה כל טעם למספר או לעורך בזמן מן הזמנים לטשטש את העובדה, שבשכם היתה מלחמה בין ישראלים וכנענים בימי אבימלך. בח' כב, "איש ישראל" מבקש להמליך את גדעון, בט', ב גדעון מושל גם על "בעלי שכם". המלחמה עם מדין היתה בעמק ובעבר הירדן ולא בהרי שכם. אבל בט', יז, נאמר, שירבעל הציל את בעלי שכם מיד מדין. ההנחה היא, ש"בעלי שכם" נצלו עם בני ישראל, שהם חלק מבני ישראל. אבימלך, שבעלי שכם המליכוהו, מושל "על ישראל" (ט', כב).

17 ושיעור הכתוב שופ' א', כא (יהושע ט"ז, סג) הוא: היבוסי יושב בירושלים בנחלת בנימין (או יהודה), ולא שישב יחד עם בני בנימין (או בני יהודה) בעיר ירושלים, כמו שרגילים לפרש פסוק זה וליחסו משום כך לתקופה שלאחר דוד. שהרי ביהושע ט"ז, סג נאמר, שאת היבוסי לא יכלו להוריש, וזה לא יתכן לומר על חומן שלאחרי כבוש דוד. ומצד שני ידוע לנו, שקודם לכן היתה ירושלים "עיר נכרי", שלא חיו בה ישראלים כמובא בפנים. (והשוה: סג, הקירות בספר שופטים, תרביץ תר"ח, ספר א', ע' 8, 8, המשתרע לקיים את קדמות שופ' א', כא וגם לפרש אותו לפי הפירוש הרגיל). ומטעם זה לא נמנו ברישומות אלה ערי הנכונים (עיי' יהושע ט', יז), אף על פי, שגם את הגבעונים לא הורישו. כי מתכוונות הן לערים, שלא נכבשו לפני ישראל ולא ניתן להם לשבת בהן.

אנשי אבימלך נקראים „איש ישראל“ (ט', נה), אבל אין מכאן ראיה, ש„בעלי שכם“ היו כנענים. בשופ' כ—כ"א נקראו שבטי ישראל הנלחמים בבני בנימין גם כן „איש ישראל“ או „בני ישראל“ (כ', ג, יא, יז ועוד). ואין זאת אומרת, שבני בנימין לא נחשבו שם על ישראל. הבטוי „בית אליהם“ (ט', כז) אין בו כדי להוכיח כלום. ט', כז הוא לקוי, ולכל היותר אפשר ללמוד ממנו, שהיו בזמן ההוא בשכם שרידים דלים של כנענים מאלה ש„לא יכלו להחרימם“¹⁸. אבל העיר היתה ישראלית והשתתפה בחיי שבטי ישראל. ואמנם, בשום רשימה לא נמנתה שכם בין הערים הכנעניות. לא יתכן, שהיו שוכחים להזכיר ברשימות עיר כשכם.

עדות מונומנטליות על הורשת הכנענים

העדות הזאת של המקורות, ששבטי ישראל הורישו והחרימו את יושבי הארץ הראשונים מתאשרת על ידי כמה וכמה עובדות.

חוק החרם. החוק על דבר החרמת עממי כנען, הכולל את שבעת העממים (החתי, הגרגשי, האמורי, הכנעני, הפרזי, החוי, היבوسی: דב' ז', א ועוד) ואינו כולל לא את הפלשתים ולא את אדום, עמון, מואב, ארם, שנלחמו בישראל מלחמות דמים קשות, משמש תעודה היסטורית ממדרגה ראשונה המעידה ברורות, שחוק החרם נתגבש בתקופה עתיקה מאד. הפלשתים נמנו בין יושבי הארץ, וגלילות הפלשתים נמנו על הארץ, שהורשתה הובטחה לישראל (שם' י"ג, יז; ט"ו, יד; יהושע י"ג, ב—ו; שופ' א', יח; ג', ג), אבל בחוק החרם לא נכללו הפלשתים אף פעם אחת. ברור, שהחוק נתגבש וניישה נוסחה קבועה עוד בתקופה לפני-פלשתית. ואמנם, מתוך מאורעות דהיסטוריה המאוחרת אי אפשר לבאר חוק זה בשום פנים. לא מתוך המאורעות המדיניים וביחוד לא מתוך התפתחות החיים הדתיים: מתוך הקנאה הדתית המאוחרת, שתולים בה ברגיל את חוק החרם.

המלחמה עם „הכנעני“ נגמרת, לפי החומר שבידנו, עם מלחמת דבורה וברק ביבין וסיסרא. בכל שאר המלחמות של תקופת השופטים

18 מן הבטוי „ומדוע נעברנו אנחנו“ ברור, שהמלים „עברו את אנשי חמור אבי שכם“ אינו כתקונו. יש לקרוא כאן: „נעברו אתו“ או „נעברו את“, עיין הוצאת התנ"ך של קימץ ועיין בודה, Richter, ע' 118. המלים „ומי שכם“ הן אולי סירוס המלים „אבי שכם“, שנשתרבו לכאן. נעל אומר בלעג: יעברו את אבימלך ואת זבול „אנשי חמור אבי שכם“, השרידים המדולדלים של יושבי שכם הכנענים, אבל אין אבימלך ראוי למלך על בעלי שכם הישראליים.

והמלכים מופיעים עמים אחריה: מואב, עמון, מדין, עמלק, פלשתים, אדום, ארם וכו'. הכנעני הצפוני (צור וצידון) חי על פי רוב בשלום עם ישראל, בכל אופן — בתקופת המלכים. חוק החרם המכוון דוקא נגד עממי כנען אין לו איפוא טעם במלחמה המדינית המאוחרת.¹⁹

אולם אין לבארו גם מתוך המלחמה הדתית המאוחרת. כבר ראינו למעלה, שבמלחמה הדתית בישראל אין ישובים כנענים שבתוך שטח הישוב הישראלי תופסים שוב מקום. בכל הספורים על המלחמות הדתיות בישראל וכן בכל תוכחות הנביאים אין אנו מוצאים, שישובים כנעניים בשטח הישוב הישראלי יהיו נחשבים למקור השפעה אלילית על ישראל. בימי אחאב משפיעה עבודת הבעל של צידון. אבל אין זו אלא תופעה אחת בתולדות האלילות בישראל, וערך מרכזי אין לה. ההשפעה האלילית יוצאת, לפי השקפת המקורות, מכל העמים, שישראל באו במגע עמהם: מצרים, עמון, מואב, מדין, פלשת, צידון וכו'. האלילות הישראלית אינה נחשבת למורשת קדומים מידי כנען. ולפיכך לא יתכן להניח, שחוק החרם נבע מתוך הקנאות הדתית המאוחרת. לא היה כל טעם לכוון את הקנאה נגד עמים, שלא היו בעולם. ביחוד — אם נניח, שהעמים האלה נבלעו בישראל והנחילו לו את תרבותו מתוך חיי שלום. אם היה בנחלה זו יסוד אלילי, הרי כבר נשתקע מקורו, ואלילות זו כבר נעשתה ישראלית. לא יצויר, שאחרי כמה מאות שנים של התמזגות שלווה נזכרו, לאחר מעשה, לקדש מלחמת-חרם על הפרזי והגרגשי וכו'.

שמוש הלשון. בכל שמוש הלשון של המקורות המקראיים המדברים על כבוש הארץ אין אנו מוצאים מלה, שתסמן התישבות של שלום. התאחזות שלווה מעין זו, שמדובר עליה בתקופת האבות. לא מצינו את ההבטחה: תנחל בארצו, תשב בארצו, תאחזו בארצו, או כיוצא בזה. בהבטחות לאבות מדובר תמיד על מתן הארץ לישראל, אחרי שישלם „עון האמרי“ (בר' י"ב, ז; י"ג, טו, יז; ט"ו, ז, ח, טז, יח ועוד). ובשמוש הלשון של המקורות המדברים על הכבוש שולטים שני ציורים יסודיים המשמשים בערבוביה: גירוש יושבי הארץ והשמדתם; שניהם מובעים כאחד בפועל „הורש“²⁰. בשיר עתיק אנו קוראים: ויגרש מפניך אויב ויאמר

19 הושה למעלה, ע' 189.

20 עיין: שם כ"ג, כ—כ"ד (כג: והכדתיו; כז—כ"ח: אימתי אשלת... אנרשנו... ונרשתמו...); כ"ג, כ"ד, יא, כד (ונרשתיו... הנני גרש); ויק' י"ח, כה, כח; כג, כד (ותקיא הארץ את ישיבה... הנני אשר אני משלח ספניכם); כמ' י"ג—י"ד (יכל נוכל... לאנפך בחרב...)

השמד (דב' ל"ג, כז). את המסורת על השמדת האמורי מזכיר עמוס: יהוה השמיד את האמורי מפני בני ישראל, „את פרינו ממעל ושרשיו מתחת“, והוריש את ארצו לישראל (ב', ט—י). בשלש רשימות היסטוריות עתיקות לכל הדעות נשתמרה דוגמה למהלך כבוש הארץ: ברשימה על כבוש בית אל (שופ' א' כה: „ויכו את העיר לפי חרב“), ברשימה על כבוש ליש (שם י"ח, כז: „ויכו אותם לפי חרב“) וברשימה על כבוש גזר (מל"א ט', טז: „ואת הכנעני הישב בעיר הרג“).

והנה גם בתעודה העתיקה שופ' א' ובקטעים הקרובים לה אנו מוצאים את הציור היסודי הזה על דבר היחסים שבין ישראל וכנען בימי הכבוש: מלחמת הורשה. שופ' א' מונה את יושבי הכנענים, ששבטי ישראל לא „הורישו“ אותם ושנשאר „בקרבם“. אין המקור מבחין בין מקומות כנעניים, שנחנו לישראל לשבת בקרבם, ובין מקומות, שלא נתנו, אלא בין ישובים, שהורישו, ובין ישובים, שלא הורישו או שלא יכלו להוריש. הכוון היסודי של המלחמה היתה איפוא לפי הנחת בעל הפרק לא התישבות שלוש אלא „הורשה“, שלא בכל מקום הצליחה.

אי אפשר לבאר שמוש-לשון זה של כל המקורות אלא על ידי ההנחה, שהוא משמש גבוש מהימן של מציאות היסטורית. הלא המסורת יודעת גם לספר על יחסים אחרים בין ישראל ועמים נכרים: על התדבקות הקיני והכלבי והקנזי וכי' בישראל, וכן על גורלם המיוחד של הגבעונים (עיי' בסמוך). כמו כן ספרו על יחסי שלום ואהבה בין אבות עם ישראל ובין עממי כנען. ממרא האמורי ואחיו הם בעלי ברית אברהם (בר' י"ד, יג). אברהם מקבל ברכה מאת מלכי צדק וגותן לו מעשר (שם, יח—כ). הוא „נשיא אלהים“ בתוך בני חת, והוא קונה אחוזת קבר מאתם (שם כ"ג).

פחמנו חם... זרעו יורישנה; כ"א, לב ערי, לה (...עד בלתי השאיר לו שריד...); פ"ב, כא; פ"ג, נב, נג, נה (והורשתם...); דב' ב', יב (וישמידם... כאשר עשה ישראל לארץ ירשתו, השוח שם, כא—כג), ג' (ונר... ונחרם... לא השאירו שריד...); ג', ג, ה, ה, כא; ז', א (ונשל, כז גם שם, כב), ב (והכיתם, החרם תחרימם...), יז (הורישם), כב—כד (ונשל... עד השמרם...); ט', א—ה (ישמידם... והורשתם והאבדתם...); י"ב, ב, כמ, פ (ויכריתם... אחרי השמרם...); י"ח, יב (מוריש), יד; כ', טו—יז; פ"א, ג—ד (ישמיד... השמיד). „הצדעה“ נשלחת לנרש את יושבי הארץ (שם' כ"ג, כח; דב' ז', כ; יהושע כ"ד, יב). גם בספרים ההיסטוריים שולטים הציורים האלה של ההשמדה ושל הגירוש, עיי' יהושע ג', יג; י"ג, ג, יג; י"ד, יג; מ"ו, יד; כ"ג, ט; כ"ד, יח ועוד; שופ' ו', ט; י"א, כא, כג—כד; מל"א ט'—כא; י"ד, כד; כ"א, כז; מל"ב ט"ו, ג; י"ו, ה, יא (הוריש... הנלח); כ"א, ב (הוריש), ט (השמיד), יא. (שמוש „הורש“ במובן „השמד“ עיי' במ' י"ד, יב).

יהודה מתחתן באיש כנעני (שם ל"ח). לשמעון אשה כנענית (בר' מ"ו, י). מה טעם היה לבדות את ענין ההחרמה וההורשה ביחס לזמן המאוחר? ברור, שאילו נקבעו בזמן הכבוש יחסי שלום בין ישראל ושבטי כנען ואילו התמזגו לעם אחד, היתה המסורת על דבר השתוף עם כנען דומה לזו על דבר השתוף עם הקיני והכלבי. הציור השליט של ההורשה, ההשמדה והגירוש משקף בהכרח מציאות היסטורית.

תולדות הגבעונים. הספור על דבר השלמת גבעון ביהושע ט' יש בו בלי ספק גרעין היסטורי, אבל אין הוא מדויק בפרטיו, והוא מקדים את המאוחר. הגבעונים לא כרתו ברית שלום עם ישראל בערמה ולא נשתעבדו מיד. מיהושע י"א, יט—כ אנו למדים, שאת הכנענים החרימו מפיני שלא השלימו; אבל גבעון השלימה ולא הוחרמה. מיהושע י', א—ז אנו למדים, שהגבעונים לא נעשו עבדים, "לעדה", שהיתה בגלגל, אלא נשארו בעריהם, ויהושע בא לעזרתם מן הגלגל. גם בש"ב כ"א, א ואילך אין רמז, שהגבעונים היו משועבדים. הם נשתעבדו עם "יתר האמורי" רק בימי שלמה (עיין בסמוך), ויהושע ט' בא להצדיק את השעבוד ולבארו כתוצאה מקללת יהושע.

ה"היסטוריה" של הקבוץ הכנעני הקטן הזה ידועה לנו בשרטוטיה הכוללים. במשך של קרוב לאלף וחמש מאות שנה. גורלו של קבוץ זה מאלף מאין כמותו.

מימות יהושע עד ימות שלמה היו הגבעונים בני חורין. הם השלימו בשעת הכבוש עם ישראל וחיו בקרבם ונטמעו טמיעה תרבותית ודתית: בימי דוד הם מוקיעים את בני שאול ליהוה אלהי ישראל (ש"ב כ', ו, ט); חפצם הוא למצוא מקום, "בגבל ישראל" (שם, ה). הם אינם חיים במצודות בצורות כיבוסים בירושלים. על זה אין כל רמז. הם מעורבים עם הישראלים, שישבו בעריהם (עיין יהוש' ט', יז). אבל — הם חיים כקבוץ אתני נבדל ואינם נבלעים בישראל. הם נשארים ביהודים במשך כל תקופת השופטים. שאול רודף אותם ומבקש להשמידם (ש"ב כ"א, ב). במשך הזמן נושלו מעריהם. קרית יערים נעשתה ישראלית עוד בתקופת השופטים (ש"א ו', כא—ז, ב; השוה ש"ב ו', ב)²¹. מבארות הוכרחו לברות (ש"ב ד', ב—ג).

21 לפי אויארבר יש לספור מספור זה, שקרית יערים היתה עוד אז כנענית. עיין ספרו הנ"ל, ע' 187, לקיים את הסכיסה, שבימי דוד חלה "ההתמזגות". אבל אין להאמין, שיושבי בית שמש, ששטחו כל כך קראת הארון, שלחו אותו אחר כך לעיר כנענית. ואין להאמין, שהשהו אותו בירי הכנענים כשמונים שנה. אבינרב ואלעזר הם שמות ישראליים.

בימי שאול הם כבר מפוזרים בכל גבול ישראל (ש"ב כ"א, ה), והם נקראים גבעונים רק על שם העבר. גבעון נעשתה זה כבר ישראלית, שם היתה, "הבמה הגדולה" (מל"א ג', ד-ה). כששעבד שלמה את "כל העם הנותר" מבני תושבי כנען הראשונים (מל"א ט', כ-כא)²², שעבד, כמובן, גם אותם, למרות השבועה, שנשבעו להם בימי יהושע. אבל הגבעונים ושאר הכנענים לא נעשו עבדים לאנשים פרטיים, אלא היו עבדי המלך. במשך הזמן נעשו עבדי המקדש. אבל נראה, שגם בתוך מעמד העבדים האלה שמרו הגבעונים זמן רב על יחודם השבטי. ברשימת עולי בבל אנו מוצאים את עבדי המקדש כשהם מפולגים לשתי קבוצות: הנתינים ובני עבדי שלמה (עז' ג', מג-נח; נח' ז', מו-ס). אבל הם נכללים כולם לפעמים בשם הכולל נתינים (עז' ג', ע; נח' י"א, כא ועוד). אין ספק, שכל עבדי המקדש האלה הם הכנענים, שנשתעבדו על ידי שלמה. יהושע ט' תולה את שעבוד הגבעונים ביהושע. עז' ח', כ מיחס את שעבוד הנתינים לדוד, כמנהג המחבר הזה (הוא בעל "דברי הימים") ליחס את סדרי המקדש לדוד. לפי המסורת המאוחרת, התלמודית, הנתינים הם בני בניהם של הגבעונים. בהבחנה של רשימות העולים בין הנתינים ובין עבדי שלמה יש למצוא זכר לדבר, שהגבעונים נתיחדו במשך זמן רב לקבוצ מיוחד, שנקרא בשם "נתינים". ורק במשך הדורות, בימי בית שני ולאחריו, נטמעו בהם "עבדי שלמה", וכולם נעשו נתינים-גבעונים. הקבוצה הזאת קיימת במשך כל ימי הבית השני. במשפט של המשנה הנתינים תופסים מקום מיוחד. הם נזכרים בתור קבוצה מיוחדת עוד בימי רבי²³. מצבם קשה ממצב העבדים, מאחר שאין להם שחרור עולמית.

מכל בני כנען רק הגבעונים מופיעים במקורות כקבוצה מיוחדת החיה בקרב ישראל במשך דורות (מלבד אלה ש"לא הורישו", שחיו בעריהם). השאר הם שרידים דלים, ערב רב בלי פלוגים אתניים. הנכלל בשם כולל "העם הנותר" וכו'. ורק על הקבוצ הגבעוני מסופר, שהשלימו עם ישראל. רק על הקבוצ הזה הגנה שבועה מפני הכליון (ש"ב כ"א, ב ואילך). ובכל זאת איזה גורל! אף הם לא נתמזגו בישראל. הם נמלטו מן החרם בימי

22 הכוונה כאן לכבישה לעבדים ממשי ולא לחובת "מס עובד", כמו שמובח מפסוק כב: "ומבני ישראל לא נתן שלמה עבד". מלבד זה הרי העלה שלמה מס, מכל ישראל "מל"א ה', כז-כח. שהיה כאן שעבוד ממשי, מוכיח מציאות, "עבדי שלמה" בעלי שטות כנעניים עוד בזמן מאוחר, עיין להלן בפנים.

23 עיין יבמות ע"ח-ע"ט: ירוש' קידושין ס"ה. והשוה בבלי קידושין ע'.

הכבוש אל הכליון בימי שאול, ומן הכליון אל עבדות עולם. עול עבדות זו נשאו גם בשעה שנעשו „יהודים“ יראי שמים ושבו עם הגולה לירושלים. הנוכל להניח, בשים לב לעובדה זו, באמת ובתמים, שהישראלים „התמזגו“ מתוך חיי שלום עם אותם הכנענים, שלא סופר עליהם כלל, שהשלימו עם ישראל? מתוך ההנחה, שישראל נאחזו בין הכנענים והתערבו עמם תראה לנו ההיסטוריה של הגבעונים ועבדי שלמה כחידה סתומה. מפני מה נתערבו שאר הכנענים בישראל, והגבעונים לא נבלעו? ומפני מה בקש שאול לכלותם?²⁴ וכיצד קרה הדבר, ששלמה שעבד פתאום את יתר הכנעני ועמם את הגבעונים — אחרי דורות של חיי שלווה ועירוב דם בישראל? להלן יש לשים לב להבדל בין מצבם הסוציאלי של הגבעונים ושארי שרידי הכנענים בישראל ובין מצבם של הגרים והעבדים. הגרים היו בני עמים שונים, בני „ערב רב“, שנטמעו בתרבות ובדת הישראלית, אבל לא נתערבו בישראל עירוב גזעי. והגרים האלה, גם הם לא מזרע ישראל, לא נשתעבדו. התורה, המצוה על החרמת הכנעני, שוקדת על תקנתם. ס' הכהנים משוה אותם בבחינה דתית לאזרח הישראלי. יחזקאל דורש להנחיל להם נחלה בישראל. מלבד זה קיים היה גם מעמד של עבדים, קנין יחידים, ליד הנתינים, עבדי המקדש. הלא ברור, שאת גורלם המיוחד של הגבעונים והכנענים בישראל, השונה כל כך מגורל הגרים והעבדים, אין לבאר אלא מתוך ההנחה, שהמסורת על דבר החרם הקדמון, שהוטל עליהם בזמן הכבוש (בזמן מאוחר חשבו, שהחרם הוטל מלכתחלה על כל הכנענים יחד, והגבעונים נחלצו ממנו בערמה), היא היסטורית בהחלט. גורל החרם הוא שיחד אותם לקבוצה מיוחדת ולא נתן להם להבלע ב„שבט“ הגרים או אף במעמד העבדים. על אחת כמה וכמה שלא יכלו להתערב בישראל.

24 אויארבר, בספרו „הנ“, ע' 185 ואילך, סבור, ששאול רדף את הנכנענים ואת הכנענים בכלל ונלחם בהם, כדי ללכוד ולחסל את „אזור המבצרים“ הכנעני, שהפריד בין הצפון ובין הדרום. הוא גם מניח, שגורלם הוכרע על ידי התנהגותם בשעת המלחמה עם הפלשתים במכמש. אבל אין כל ראיה, שהנכנענים ישבו בימים ההם בערים בצורות. ואין כל זכר, שמלאו איוה תפקיד שהוא במלחמת מכמש. לא נזכרו שם לא הם ולא עריהם. שום „עורך מאוחר“ לא היה מעונין להעלים דבר זה. ודוקא בירושלמיסיוס הבצורה לא נלחם שאול! סכל מקום, כדי להרחיק את סכנת „אזור המבצרים“, די היה ללכוד אותם, ולא היה צריך ללכות ולהשמיר את הנכנענים „בכל נבל ישראל“ (ש"ב כ, ה). ברור, שהשמדת הנכנענים היא מין מקבילה להשמדת האוב והירעוני מישראל (ש"א כ"ה, ג), ושלא היה לה טעם פוליטי. מקבילה אחרת היא החרמת עמלק (ש"א כ"ו), שנם אותה אין להסביר מתוך התנאים הפוליטיים של אותו הזמן.

מלחמות כנען. עובדה אחרת המוכיחה, שהכבוש היה כרוך בהשגת הכנעני, הוא העדר גורם כנעני בתולדות מלחמות השופטים והמלכים הראשונים.

בספר מלחמות השופטים (שופ' ב' ואילך) מסופר רק על מלחמה כנענית אחת: מלחמת ברק ודבורה (שופ' ד'—ה'). אבל מלחמה זו היא בקצה הצפון, בתחום הגבולות המסוכסכים של ישראל וכנען בימים ההם. אבל כל אופן מאז אין שום מלחמה כנענית פנימית. בין מלחמות יהושע ובין מלחמות השופטים יש הבדל יסודי זה, שהראשונות הן כנעניות, והאחרונות אינן כנעניות. עתניאל נלחם עם מלך ארם נהרים. אהוד נלחם עם מואב, עמון ועמלק (שופ' ג'). שמגר נלחם עם פלשתים (שם, לא). גדעון נלחם עם מדין ועמלק ובני קדם (ו'—ח'). את ישראל רועצים ורוצצים פלשתים ובני עמון, צידון ועמלק ומעון (י', ז—יב). יפתח נלחם עם בני עמון (י"ב). שמשון נלחם עם פלשתים (י"ג—י"ז). שאול ודוד נלחמים עם עמון, מואב, פלשתים, ארם, אדום, עמלק. אבל בכל דברי ימי המלחמות האלה לא שמענו, שהיתה חזית כנענית פנימית. מעולם לא נסה הישוב הכנעני להתקומם מבפנים נגד הכובשים, להתאחד עם הכנענים של ערי הספר. מעולם לא נסתה עיר מערי הפנים לפרוק את עול ישראל. והלא בימי השופטים היו שבטי ישראל מפורדים ומפולגים, ובדרך הטבע היה הישוב הכנעני צריך לקום עליהם, אם נגיה שנשאר ברובו במקומותיו. אבל אין כל זכר למלחמה בין ישראל וכנען בפנים הארץ בתקופה ההיא²⁵. בהר אין מלחמה כזו גם בראשית ימי השופטים! אם נגיה, שהיתה „התמזגות“, עלינו להאמין, שהיא נשלמה כמעט כהרף עין.

יתר על כן: ל„מלחמה פנימית“ יש זכר בראשית תקופת השופטים ובראשית תקופת המלוכה, אבל — הזכר מאלף מאד. ברק ודבורה מכים את הכנעני בעמק. שאול מכלה את הגבעונים, דוד כובש את ירושלים, פרעה כובש את גזר ונותנה לשלמה. לבסוף שלמה מגבש את יתר הכנעני לשכבה של עבדי המלך. חזית „המלחמה הפנימית“ הזאת עוברת איפוא בדיוק באותן הנקודות, שהמקורות ביהושע — שופטים א' צינו שם מציאות יסוד כנעני בגוש הישראלי המרכזי. דבר זה בא ללמדנו, שבמקומות אחרים לא היתה קיימת „שאלה כנענית“ כלל. ברור, שהמלחמה הכנענית נסתימה בעיקרה בתקופת יהושע, לפני תקופת השופטים. בראשית תקופת השופטים כבוש ההר כבר נגמר. בימי דבורה הוכו הכנענים בברית שבטי

הצפון בעמק יזרעאל והורשו משם. מאז הוכחד היסוד הכנעני שבתוך הישוב הישראלי; הוא נשאר מדולדל ומרוכז במקומות מועטים ולא יכול למלא עוד תפקיד של גורם מדיני. חסול כזה של היסוד הכנעני בשטח המרכזי לפני תקופת השופטים ובראשיתה לא היה יכול לבוא אלא על ידי מלחמת חרם והשמד.

אין עבדים כנענים. עובדה היסטורית אחרת היא, שבִּישְׂרָאֵל לא היה מעמד ניכר של עבדים כנענים. משופ' א' והמקבילות בס' יהושע אנו למדים, שישוּבִים כנעניים מסוימים נעשו במשך הזמן ל"מס עובד" לישראל. אבל זה היה שעבוד של קבוצים שלמים, שהוטלה עליהם חובת עבודה מסוימת. אולם אין זכר לדבר, שנתהוה מעמד של עבדים ממש מבני הכנענים. החרמה, השמדה, גירוש, הורשה או "מס עובד" של ישובים שלמים — אלו הן צורות היחסים שבין הישראלים והכנענים לפי המקורות. אבל לא כבוש לעבדים או מכירה לעבדים. בדב' ו', יא יהוה מבטיח לישראל: "ערים גדולות וטובות אשר לא בנית ובתים מלאים כל טוב אשר לא מלאת וברית חצובים אשר לא חצבת, כרמים וזיתים אשר לא נטעת", וכן ביהושע כ"ד, ג. אבל לא: עבדים לעבוד לך כל עבודה. העבד הנכרי ("העבד הכנעני" בלשון ההלכה) המקראי איננו עבד כבוש במלחמה אלא מקנת כסף (שם' כ"א, כא), קנוי מבני הגויים אשר סביבות ישראל או מבני הַתּוֹשְׁבִים הנכרים הגרים בארץ ישראל (ויק' כ"ב, מד—מה). ובעצם, המסורת על דבר החרם לא היתה אפשרית, אילו היה קיים מעמד של עבדים מבני כנען²⁶. ובאמת כבר ראינו, שהגבעונים ועבדי שלמה היו מעמד מיוחד בתוך מעמד העבדים. וממיעוט מספרם (שלש מאות תשעים ושנים, עז' ג', נח) לעומת מספר העבדים, שעלו עם הגולה (שבעת אלפים שלש מאות שלשים ושבעה, שם, סה). אנו למדים, שהם היו באמת רק "יתר האמורי", פליטי החרם.

התרבות והלשון. ההשפעה התרבותית של יושבי כנען על הכובשים הישראליים היא לחוקרי תולדות ישראל מן המפורסמות, שאינן

26 קלֶטֶת כנען: "ארור כנען, עבד עבדים יהיה לאחיו" וגו' (בר' ט', כה—כו)

וראי רבר אין לה עם כבוש הארץ, שהרי כנען הוא כאן לא רק עבד לישראל, שכבש את ארצו, אלא לִכְלֵי בני שם ונסִיבֵי יפת. תקוני הטקסט (מחיקת הפסוקים על יפת וכיו"ב) אינם מועילים כאן כלום. "לאחיו" אינו יכול להתייחס לישראל בלבד, כי ישראל לא נחשב בשום מקום לאחי כנען. אולי נשתקפה כאן העובדה, שצור היתה מרכז למסחר עבדים (יחז' כ"ז, יג).

צריכות ראייה. בכל היסטוריה ובכל מחקר אתה מוצא את ההנחה המובנת מאליה, שישראל „נשתרש“ בתרבות כנען, שקבל מאת יושבי הארץ את יסודי תרבותם, את אמונותיהם ואת נימוסיהם, או אפילו את סדרי המדינה שלהם. אולם ההנחה המוסכמת הזאת עומדת גם היא באמת על ה„אנלוגיה“ ולא על עדות המקורות.

אמנם, בתרבות הישראלית אנו מוצאים יסודות כנעניים ידועים. בין ישראל וכנען יש שותפות של לשון וכתב. באגדה המקראית אנו מוצאים את רשמי השפעתה של האמונה הכנענית. היתה, כנראה, גם השפעה ספרותית של כנען על ישראל. כתבי ראש שמרה הוכיחו זאת במדה יתרה משידענו זאת קודם. אבל השאלה הנידונה כאן היא, אם השותפות התרבותית הזאת מושרשת בהתמזגות עמים דוקא, בהתאחדות שבטי ישראל עם יושבי ארץ כנען אחרי הכבוש, או אם היא מתבארת כל צרכה כהשפעת עם על עם בעקב השכנות, היינו: כהשפעת כנען על שבטי בני עבר בתקופת „האבות“ או כהשפעת הכנענים על שכניהם הישראליים בזמן מאוחר. אין מן הצורך להוכיח, שאת הלשון לא קבלו שבטי ישראל מאת יושבי הארץ אחרי הכבוש. שבטי ישראל היו נודדים שנים רבות בתקופת „האבות“ בארצות כנען, ואין כל יסוד להניח, שהשתוף הלשוני עם כנען נתהוה רק אחרי הכבוש. בשטח הכבוש הרי היו שבעה עממים ויותר, ואילו קבלו שבטי ישראל את לשונם מאת יושבי הארץ, היו צריכים לבוא לידי פירוד לשוני. העברית היתה גם לשונם של מואב ועמון ואדום, שלא ישבו על אדמה כנענית. והוא הדין הכתב. אם גם נניח, שאת האלף־בית המציאו הכנענים, ומהם עבר לעברים, הרי אין זאת אומרת, שקבלו אותו מאת הישוב הכנעני בשטח הכבוש. כתב עשוי לעבור מעם לעם ומארץ לארץ. את הכתב הרי קבלו גם היונים מאת הצידונים. כמו כן אין שום קושי לבאר את היסודות הכנעניים באגדה הישראלית כפרי השפעה תרבותית קדומה של כנען על שבטי העברים. הלא גם מצרים ובבל השפיעו על ישראל.

אולם מצד שני יש עובדות המוכיחות, שעם הכבוש הישראלי נתהוה קרע עמוק בחייה התרבותיים של הארץ ושהתרבות הישראלית איננה יכולה להחשב כיורשת התרבות הכנענית בהיותה העממית, הסוציאלית-המדינית.

החפירות גלו, שסגנון מעשה כלי החרס בתקופה הישראלית דומה לסגנון הכנעני. ברור, שגם שותפות-סגנון זו אינה עומדת על בסיס של שותפות אתנית והתערבות עמים. ולעומת זה מפליאה הירידה הכללית

הנכרת בסגנון יצירת הכלים בתקופת השופטים²⁷. אם נניח, שיושבי הארץ הראשונים נשארו רובם במקומם והישראלים רק נשתכנו בקרבם ונתאחדו עמם וירשו את תרבותם—מה גרם לירידה? אולם מפליאות יותר עוד תופעות אחרות של ירידה והעדר המשך בשטח התרבות והחיים.

כלי המלחמה. אנו יודעים מתוך כתבות מלכי מצרים ומתוך הספורים המקראיים, שהכנענים השתמשו במלחמה בסוס ורכב. רכב הברזל הרתום לסוס המהיר היה שיא מלאכת המלחמה בימים ההם. השמוש בהם דרש ארון תמידי מיוחד והיה קשור במעמד מיוחד של אנשי מלחמה. והנה מפליא הדבר, שעם התבצרות הישראלים בכנען נעלם הסוס ורכב הברזל. הישראלים, שבטי רועים אנשי מלחמה, לא ידעו להשתמש בהשג זה של תרבות המלחמה. הם היו חיל רגלים, ולא יכלו לעמוד בפני יושבי העמק. „כי רכב ברזל להם“. אבל גם בשעה שתפסו סוסים ורכבי ברזל במלחמה, לא ידעו מה לעשות בהם. יהושע מעקר את הסוסים ושורף את המרכבות (י"א, ה, ט). וגם דוד מעקר „את כל הרכב“, שלכד במלחמה עם ארם (ש"ב ח' ד). ואמנם, אין אנו שומעים כלום על חיל רכב ופרשים בישראל עד ימי שלמה. גבורי תקופת השופטים וכן שאול ודוד ואנשיהם מפליאים לעשות בחרב ובמלחמת יד, אבל אין בהם גבורי רכב, דוגמת גבורי טרויה ויון. שרי שבטי ישראל הם „רכבי אתנות צחרות“; הלמות עקבי סוס, רכב ומרכבות ודהרות אבירים מיוחדים למלכי כנען (שופ' ה', כב, כח). גם במלחמת גדעון בעמק אין רכב ופרשים. בימי דוד סוסים ומרכבה ופרשים הם לפעמים מעשי תפארה לבני המלך הצעירים (ש"ב ט"ו, א; מל"א א', ה). אבל במלחמה אינם תופסים מקום. אף על פי שגם הפלשתים השתמשו. ככנענים, ברכב ופרשים (ש"א י"ג, ה; ש"ב א', ו). על הפרד רוכב אבשלום במלחמה (ש"ב י"ח, ט). הפרדה היא בהמת הרכב של דוד (מל"א א', לג, לה, מה). רק שלמה יצר לו חיל פרשים ורכב (מל"א ה', ו—ח; ט', יט; י', כו). אות אחר לירידה בתרבות המלחמה היא העובדה, שהקשת נעלמת לזמן רב. הכנענים השתמשו בקשת. אבל בישראל לא מצינו אותה עד ימי

27 יש מקום לערער על הדעה, שדרגת התרבות החמרית של ישראל בימי בית ראשון היתה נמוכה בכלל (עיון: ייבין, השיגי עשור, ידיעות החברה העברית לחקירת ארץ-ישראל ועתיקותיה, חוברת תמוז, תרצ"ה, ע' 44. לדעת ייבין יש בהערכה זו, שמקליסטר השליט אותה במדע, משום „אנטישמיות רוחנית“. עיון גם: מייזלר, תולדות המחקר הארכיאולוגי בארץ ישראל, תרצ"ו, ע' 51—52). אבל הכל סורים, שבחקופה השופטים באה ירידה בתרבות החמרית כלפי התקופה שלפניה.

שואל. בכל מלחמות יהושע ושופטים לא נזכרה הקשת (מלבד בבטוי הכולל יהושע כ"ד, יב). צבא ישראל הוא צבא של שולפי חרב, ובחרב כחו, דוגמת צבא הגלילים בתקופת עליתם על רומא. הקלע הישראלי קולע באבן: בני בנימין קולעים באבן "אל השערה" (שופ' כ, טו), דוד קולע בחלוקי אבנים (ש"א י"ז, מ—נ). בימי שאול יש לפלשתים גדודי קשתים (ש"א ל"א, ג). אבל לא מצינו גדודים כאלה בישראל. רק ליהונתן יש קשת (ש"א י"ה, ד; כ, כ—כב, לו—לח; ש"ב א', כב). אבל שאול משתמש רק בחרב ובחנית. גם דוד וגבוריו הם גבורי חרב וחנית (ביחוד ש"ב כ"ג, ח ואילך). בכל אופן אין הקשת תופסת מקום ניכר במעשה המלחמה בישראל בזמן ההוא. האפשר להתאים את הירידה הזאת להנחה, שישראל ישב בתוך הכנעני, התמוגז עמו וירש את תרבותו? ברור, שאי אפשר.

את הבתים ואת הכרמים ואת היקבים וכ"י יכלו הישראלים לרשת מן הכנענים בלי כל הכנה מיוחדת ואמון מיוחד. לא היו זקוקים לשם זה ל"מורים" מבני כנען. גם המעבר לעבודת האדמה לא היה תלוי בהדרכה כנענית. הרבה עמים התפתחו כוון זה בלי "הדרכה". מלבד זה יש לשער, שעבודת האדמה היתה ידועה לישראלים גם לפני הכבוש. עשו הוא איש ציד, אבל ליעקב לחם ועדשים (בר' כ"ה, כט, לד). יצחק זורע בארץ פלשתים (שם כ"ו, יב). הישראלים היו "חצי נומדים", שעסקו לפרקים גם בעבודת אדמה²⁸. מכל מקום לא דרש המעבר לעבודת אדמה גבוש שכבה מעמדית חדשה.

אחר היה דינו של השמוש בסוסי מלחמה ורכב ברזל. לשם טפוח אמצעי מלחמה אלה נחוץ היה שלטון מדיני קבוע וצבא קבוע ומאומן. בערי כנען היו "מלכים", שהיו להם אנשי מלחמה מאומנים. אולם הצבא הישראלי היה צבא עממי במובן הפרימיטיבי של המלה. למלחמה יצאו כל הגברים. זה היה כחו של צבא זה, אבל גם — חולשתו. הרועה והאכר הישראלי לא יכול להתאמן בהנהגת סוס מלחמה ורכב, וגם לא יכול לכלכל ולצייד אותם. הוא נלחם בחרב ובשם יהוה. מלך עם אנשי חיל גבורים לא היה בישראל. ולפיכך לא היה מקום בצבאות שבטי ישראל לסוס ורכב. בתקופה ההיא היתה הדרך הטבעית לקבלת התרבות הצבאית הגבוהה של הכנענים: האחד עם הכנענים. האחד הזה היה נותן לישראלים את המעמד הצבאי המאומן, שהיה יכול להיות נושא התרבות ההיא והיה יכול להנחילה לישראלים. תרבות זו היתה מחזקת כחם של שבטי ישראל,

28 השוה גרסמו, Mose, ע' 394 ואילך.

שנמצאו אז במצב של מלחמה בלתי פוסקת עם שכניהם, וגם היתה נותנת להם יתרון עליהם. ברור, שהתמזגות שבטי ישראל עם הכנענים היתה צריכה להיות נכרת קודם כל בזה: בהתוות המעמד הצבאי המאומן, שלא היה בישראל קודם לכן, ובתמורה בדרכי המלחמה של שבטי ישראל. על צבא שולפי החרב היה צריך להתוסף חיל רכב ופרשים.

אולם חיל רכב ופרשים אין אנו מוצאים בישראל עד תקופת שלמה. הישראלים לא קבלו מן הכנענים את הסוס ואת רכב הברזל. בפעם האחרונה נסו הכנענים להתגבר על ישראל ברכב הברזל במלחמות ברק ודבורה. מאז נעלמו אמצעי מלחמה אלה מעל אדמת כנען הכבושה. הם מופיעים רק עם הפלשתים. הישראלים נשארו עומדים על דרגת תרבותם הצבאית הפרימיטיבית. אין ספק, שלתופעה זו היה ערך מכריע בתולדות המדינה העברית. אם לא יכלו שבטי ישראל אף בימי דוד ליסד מלכות עולם, לא היה זה ודאי אלא מפני שלא נחלו מן הכנענים את תרבותם הצבאית. סוס המלחמה היה יסוד מלכויות העולם בתקופה ההיא. רק באמצעי זה אפשר היה להעביר צבא בזמן קצר למרחקים. אולם צבא הרגלים הישראלי לא היה מוכשר לתעודה כזו. ועם דוד מת הגאון הצבאי היחידי, שקם לישראל. חיל הרכב והפרשים של שלמה, מלך החכמה, היה רק לתפארת ולהדר; אמצעי מלחמה לא היה כבר. ואחרי שלמה בא פירוד השבטים. להשמדת הכנענים היו איפוא תוצאות חשובות מאד. לא יתכן להניח, ששבטי ישראל היו נשארים בדרגת תרבותם הצבאית הפרימיטיבית, אילו התאחדו עם תושבי הערים הכנעניות לעם אחד. רק החרם יכול לבאר את התופעה הזאת. החרם השמיד גם את המעמד, שהיה יכול ללמד את הישראלים מלחמת רכב ופרשים.

המשטר המדיני. קרע עמוק כזה נתהווה גם בחייה המדיניים של הארץ עם הכבוש הישראלי. מתוך כתבי תל אמרנה ומתוך ס' יהושע ידוע לנו, שצורת השלטון המדיני של ארץ כנען לפני כניסת ישראל לארץ היתה המדינה העיר²⁹. הארץ היתה מפולגת למדינות קטנות רבות, שכללו כל אחת עיר אחת או עיר ובנותיה. מלכי המדינות הערים האלה היו נלחמים על פי רוב זה עם זה, אבל לפעמים, בשעת סכנה משותפת,

29 משטר זה קיים גם בחבל סדום, עמורה וכו' (בר' י"ד, ב). על בסיס זה עמדה גם המדינה הפלשתית (עין ש"א ו', יז—יח, ועוד). יסוד של שלטון ערים היה, כנראה, גם במלכות אדום (בר' ל"ו, לא—לט).

היו כורתים ברית זה עם זה. יסוד המדינות האלה היה טריטוריאלי ולא שבטי. אולם הישראלים לא נחלו מן הכנענים את המדינה הזאת. הישראלים היו מפולגים לשבטים, והשבט היה אגוד מעין מדיני, שעמד לא על יסוד טריטוריאלי אלא על יסוד קרבת דם. השבט היה היחידה המדינית, והעם היה ברית שבטים, שהתאגדו אף הם על יסוד קרבת דם. עם כניסתם לארץ חדלו להיות שבטים גודדים ונאחזו בקרקע. אבל הארץ הכבושה נתחלקה בין השבטים ונפלגה לנחלות של שבטים. בתקופת השופטים, באין מלך בישראל, העם מפורד לשבטים עומדים ברשות עצמם, שאין ביניהם שום שתוף של שלטון מדיני. צורת השלטון היא מין דמוקרטיה פרימטיבית, שבראשה עומדים זקני השבט. יחידת השלטון — השבט. מזמן לזמן קם „שופט“: מנהיג בחדס יהוה המושל בשבטו והמשפיע לפעמים בכחו האישי גם על שאר השבטים. שלטונו הוא אישי, ואין הוא מתנחל. אין שלטון זה קשור בארגון צבאי מסוים, ואין הוא נשען על כחה של יחידה חברתית (משפחה, עיר וכו'). אין בשלטון השופטים קבע וגבוש. הוא קיים ליד שלטון הזקנים וממעל לו. במות השופט „הדמו־קרטיה“ חוזרת לקדמותה.

ברור, שבין משטר מדיני זה ובין המשטר המדיני של כנען אין שום צד של שתוף ודמיון. נסיון שוא הוא הנסיון לאחזו את תולדותיהם המדיניות של שבטי ישראל בסדרי המדינה של יושבי הארץ הראשונים³⁰. שבטי ישראל על אדמת כנען אינם יודעים בתקופת השופטים את המלכות. היחידה המדינית שלהם היא לא העיר אלא השבט. פלוגם פלוג שבטים, ותחרותם תחרות שבטים. על רקע הדמוקרטיה השבטית קמים מזמן לזמן „שופטים“, ששלטונם שונה תכלית שנוי משלטון מלכי כנען. גם הנסיונות ליסד מלוכה בישראל דבר אין להם עם המדינה הכנענית. גדעון מושל בשבטו או „בישראל“, אבל הוא יושב בעירו הקטנה עפרה, באלפו „הדל במנשה“ (שופ' ו', טו; ח', כז—לב), ולא בשכם, מרכז מלכותו של לִבְיָה. אף אבימלך, הנשען על בעלי שכם, אינו יושב בעיר זו (שופ' ט', כב ואילך). יפתח הוא „ראש לכל ישבי גלעד“, מנהיג נבחר על ידי זקני השבט, קצין ל„עמו“ (שופ' י"א, ה ואילך; י"ב, ב). וגם שאיפת ההתאחדות המדינית של ישראל אינה שאיפה לאגד מלכים תחת שלטון מלך אחד או לאגד מדינות שונות בברית אחת אלא לאחד את השבטים במדינה אחת של ישראל. המלכות צריכה להתגבר על פירוד השבטים. לא בימי שאול ולא בימי דוד

30 נסיון זה מנסה אלט בפירו Landnahme.

אין אנו מוצאים בישראל מלחמה בין מלכים, מלכ־ערים בסגנון כנעני. המלכות הישראלית לא נולדה מתוך תחרות מלכים וערי מלוכה. היא יצירה חדשה לגמרי, שאין לה כל קשר עם המדינה הכנענית הישנה. שאול ודוד שניהם מלכים, שנבחרו למלוכה. הם לא ירשוה ולא קבלוה מן המוכן. מלכותם נבראה מרצון ההתאחדות של השבטים. ואף על פי שהמדינה של דוד ושלמה שאפה להעמיד את עצמה על יסוד טריטוריאלי ידוע (שלמה, למשל, מחלק את הארץ לגלילות מעל לנחלות השבטים, מל"א ד', ז ואילך), נשאר היסוד השבטי איתן גם בתקופתם, ואין כל טעם לדבר על התפרדות יסוד־החיים השבטי בזמן ההוא. התפלגות המדינה אחרי שלמה מושרשת גם היא בתחרות השבטים. לא למדינות־ערים בסגנון כנעני נתפרדה המדינה אלא — ליהודה ואפרים. עיר בירת מדינת הצפון נבנתה אחרי שהמדינה כבר היתה קיימת (מל"א ט"ז, כד).

ולפיכך רשאים אנו לומר: עם הכבוש הישראלי נעלמה המדינה העיר הכנענית מעל פני האדמה הכבושה. בין המדינה הישראלית המאוחרת ובין המדינה הכנענית אין שום קשר מהותי או היסטורי.

האפשר היה הדבר הזה, אילו התמזגו שני העמים על אדמת כנען ואילו נחל ישראל מעם כנען את תרבותו?

התמזגות זו היתה צריכה בדרך הטבע להעמיד זה בצד זה את שני יסודות האגוד המדיני: את היסוד השבטי של ישראל ואת היסוד הארצי־העירוני של הכנענים. בהיסטוריה המדינית של העם היינו צריכים לראות את פעולת שני הגורמים האלה. ההתמזגות היתה עשויה להכניס לתוך מסגרת השבט הישראלי הויות מגובשות חדשות: ערים־מדינות או ערים עם מסורת של שלטון מלכים. מתוך כך עשוי היה השבט הישראלי להוליד על אדמת כנען מקרבו מדינות־ערים עם מלכים בראשן, שהיו מנסות להשתלט על השבט או על שבטים אחדים. עירובי צורות חברתיות כאלה אנו מוצאים בכל מקום, שמתהווה שם התמזגות עמים ותרבויות. אבל בישראל לא היה כך. גם לעיקר המוגרכי וגם לבסיסו הארצי־העירוני אין כל זכר בתקופת השופטים. (הנסיון הבודד של גדעון־אבימלך אינו משנה את פני התמונה כולה). גם תופעה זו יכולה להתבאר רק מתוך ההנחה, שישראל לא התמזג עם העם הכנעני אלא החרים אותו או הכריה אותו לצאת מן הארץ.

הקרע, שבא בתרבות הצבאית של הארץ, מצד אחד, והקרע, שבא בחייה המדיניים, מצד שני, הם שתי תופעות הקשורות זו בזו קשר פנימי. עדות התופעות האלה ברורה ללא כל ספק.

החרם ותוצאותיו

העובדה, שעמדנו עליה למעלה, שהמקורות המקראיים אינם תולים את הזנות הדתית של ישראל בכנענים שבשטח הכבוש הריאלי, אינה איפוא עובדה בודדת ומקריית. היא מתאימה לכמה וכמה עובדות אחרות, שכולן מאשרות את המסורת המקראית על דבר החרמת הכנענים.

טעמו הראשון של החרם לא היה ודאי אותו הטעם המיוחד, שנתן לו בתורה (שם' כ"ג, לג; ל"ד, יא—טז; במ' ל"ג, נה; דב' ז', א—ה, טז—כו; כ', טו—יח). מיהושע י"א, יט—כ נמצאנו למדים, שהחרימו את הכנענים מפני שלא השלימו עם ישראל. החרם היה מדיני-דת, והוא מעשה, שנזכר במקורות אחרים במקרא ומחוץ למקרא. חרם הוטל על עמלק בגלל מלחמתו בישראל (שם' י"ז, ח—טז; דב' כ"ה, יז—יט; ש"א ט"ו). הכנענים של הנגב הוחרמו, מפני שהתנפלו על 'ישראל (במ' כ"א, א—ג). מטעם מדיני בלבד החרימו ישראל את סיחון ואת עוג (שם, כא—לה). אבימלך החרים את שכם (שופ' ט', מה). ישראל החרימו את יושבי יבש גלעד (שופ' כ"א, ה, ח—יב). דוד מתירא להשאר בירושלים, כדי שאבשלום לא יכה את העיר „לפי חרב“ (ש"ב ט"ו, יד). מנחם בן גדי מחרים את תפסח — „כי לא פתח“ (מל"א ט"ו, טז). פרעה מחרים את הכנעני בגזר (מל"א ט', טז). מנהג החרם (וגם הבטוי) נזכר גם בכתובת מישע: מישע מחרים את יושבי עטרות לכמוש ואת יושבי נבו לעשתר-כמוש (ט—יב, יד—יז). נראה, שבשעה שנכנסו השבטים לארץ ונסתבכו במלחמות קשות הטילו חרם כללי על כל יושבי הארץ. הספור על דבר החרם המיוחד של יריחו גם הוא משמש זכר לדבר, שהחרם לא היה כללי מלכתחלה. הטעם הדתי לחרם הכללי נתן אחר כך, כשם ש„עון האמרי“ ו„רשעת“ עמי כנען שמשו אחר כך הצדקה לעצם הכבוש (בר' ט"ו, טז; ויק' י"ח, כד—כח; כ', כב—כד; דב' ט', ד—ה). אבל לחרם היו ממילא תוצאות חשובות: ישראל לא התמוג עם יושבי הארץ הקדמונים. בבחינת התרבות החמרית והצבאית גרם החרם לירידה גדולה. אבל האידאיה הדתית החדשה המקורית של ישראל יכלה עתה להתפתח באין מפריע, בלי השפעה שרשית-עממית של תרבות אלילית נכריה.

טו. תולדות האלילות בישראל

שאלת נצחון המונותיאיזמוס

בתולדות האלילות בישראל כלולה פרובלמה קשה, שאין לה כל פתרון מתוך ההשקפה המקובלת. והפרובלמה היא: נצחון אמונת האחדות על האלילות אחרי חורבן הבית הראשון. במה אפשר לבאר את הנצחון הזה? תקופת חורבן הבית הראשון היא תקופת סוף האלילות בישראל. המלחמה עם האלילות נגמרה לעולם ולא נתחדשה עוד. העם היהודי עזב את האלילות ושב אל אלהיו באמת ובתמים. רוח של „תשובה“ התחיל מפעם את העם והביא תמורה עמוקה בנפשו. ודאי היו בישראל אנשים, שדבקו באלילות על אדמת נכר. אבל הרוב המכריע של העם שב בתשובה. וראיה לדבר: הכהנים והשרים ובית המלך, שהנביאים הוכיחום תמיד על האלילות, עזבו עתה את האלילים ודבקו ביהוה לעולם. האגדה המאוחרת סמלה את פלא התמורה הזאת בספור, שאנשי כנסת הגדולה תפסו את היצר הרע של עבודה זרה והמיתו אותו (יזמא ס"ט, ע"ב; סנהדרין ס"ד, ע"א).

את התופעה המופלאה הזאת אי אפשר לבאר בשום פנים באותם ביאורי הקלוקל, שבהם מנסים ברגיל לבאר אותה. אם עלה האל של האמונה העממית „באש מקדשו“ וכו' ¹ — כיצד הביא דבר זה לידי בטול האלילות? החורבן הכזיב את תקוות העם ונביאי השקר, שהאמינו בישועת יהוה ובנצחונו על אויבי יהודה. החורבן נתן תוקף לדברי נביאי הפורענות — לפי שיטתם הם. אבל אם היה העם אלילי, אם היה יהוה של האמונה העממית רק אחד האלים, אם האמין העם גם בבעל ובעשתורת ובאשור ובמרדך וכו', הרי היה החורבן עשוי בכל זאת רק לחזק אותו באמונתו

1 קורניץ, Prophetismus, ע' 113—114; ולֵהויון, Geschichte, ע' 141—142, 33, 106 ואיִךְ, 138 ואיִךְ; סמנר, Lehrbuch, ע' 180, 184 ואיִךְ, 193; מרטי, Geschichte d. isr. Rel. (1897), ע' 148 ואיִךְ; קיטל, Geschichte, ח"ב, ע' 413 ואיִךְ; סמית, Prophets, ע' 67 ואיִךְ; ובר, Religionssoziologie, ח"ג, 348 ואיִךְ, 378: החורבן היה „פררוכסיה, שֵׁלָא נשמעה כמותה“, ורק הפרסטיג'ה של הנביאים, שדבריהם נתקיימו, עמדה עָה דת יהוה.

האלילית. הנביאים הסבירו את החורבן כעונש יהוה. אבל כלום היתה זו גם השקפת העם האלילי? כלום אי־אפשר היה ביאור אחר? רמז לביאור אלילי למאורעות הזמן ההוא אנו מוצאים בדברי הנשים, שקטרו למלכת השמים בימי ירמיהו: את הרעה, שבאה על הדור, הן מבארות בזה, שחדלו לקטר למלכת השמים (יר' מ"ד, יז—יח). מכל מקום ברור, שהחורבן המוחלט, הרס המדינה, שריפת המקדש, גלות העם, עשויים היו להתפס מתוך השקפה אלילית באופן אחר לגמרי משתפסו אותם הנביאים: כנצחון אלהי אשור ובבל על אלהי ישראל. ביאור זה היה קרוב יותר ללב עם אלילי. ואם היה יהוה של אמונת העם „אל ארץ כנען“, הרי היה העם צריך עתה, אחרי שגלה לארצות אלהי הגוים, להדבק באלהים אלה ביתר עוז. מובן היה, אילו הוסיף חוג צר של קנאי יהוה להחזיק גם על אדמת נכר באמונתו. אבל בשום פנים אין להבין, מפני מה עזב העם האלילי את „האלהים האחרים“ דוקא אחרי נצחונם הגדול ודוקא בארצות ממשלתם.

לתמורה הגדולה הזאת אין כל דוגמא בתולדות הדתות, גם לא בתולדות התפשטות הנצרות והאישלם. השתררות דת על עם כרוכה תמיד בעזרה מצד השלטון המדיני. הבודיזמוס, הפרסיזמוס, הנצרות, האישלם השתררו בדרך זו. מלכים כמו להם, שהשליטו אותם על גויים וארצות. גם הנסיונות, שאנו מוצאים ביון וברומא להגן על הדת הלאומית בפני „אלים חדשים“, הם נסיונות השלטון המדיני. אולם בישראל אנו מוצאים, שמאמצי המלכים בזמנים שונים לבער את האלילות מקרב העם וכן מאמצי המקנאים, שעוררו והלהיבו אותם לכך, לא הצליחו. אסא, יהוא, אלישע, יהואש, יהוידע, חזקיהו וגם יאשיהו לא הצליחו. הנביאים הגדולים של ימי הבית הראשון לא הצליחו. ורק בגלות, בארצות הגויים, בתוך התרבות האלילית, בלי כל כפיה מדינית, כמעט בלי כל מלחמה, מתוך תמורה פנימית בלבד עזב העם היהודי לנצח את עבודת האלילים.

לתופעה הזאת יתכן רק ביאור אחד: המונותיאויזמוס העממי־השרשי. המונותיאויזמוס לא היה נחלת חוגים צרים, אלא נחלת העם כולו. האלילות היתה רק תופעה שעל השטח. העוועה הגדול של החורבן יכול היה לעקור מקרב העם, המונותיאויסטי ביסודו, את „האלילות“ הזאת. התמורה, שבאה מתוך „תשובה“ פנימית בלבד, יכלה לבוא רק על מצע של מונותיאויזמוס עממי.

ומפני זה עלינו לבחון בחינה חדשה את עדויות המקורות על דבר האלילות של ימי בית ראשון ולקבוע את טיבה והיקפה האמתי.

המסורת על עבודת האלילים בישראל

ההשקפה, שישראל בימי בית ראשון היה עם אלילי ביסודו, מבוססת לכאורה על עדותם של המקורות המקראיים. הנביאים נלחמים בלי הרף באלילות הישראלית. ספרי ההיסטוריה מעידים על עבודת אלילים, שהיתה נפוצה בישראל. זהו אחד מיסודות השקפת העולם המקראית: גורלו של ישראל היה תלוי באמונו לאלהיו; הרעה, שבאה על ישראל מאז היה לעם, באה ביחוד בגלל החטא שחטא באלילות. במדבר עשה עגל מסכה. בתקופת השופטים שכת את יהוה מזמן לזמן ועבד לאלהי העמים, ועל עון זה נמכר בידי שושים ואויבים. ירבעם עשה עגלים ליהוה והחטיא את אפרים. גם יהודה עבד לאלילים ולצבא השמים. הנביאים הוכיחו את ישראל על המעל אשר מעל ביהוה, על עבודת אלהים אחרים. בגלל עון זה השליך יהוה את ישראל מעל פניו, את אפרים תחלה ואחר כך גם את יהודה.

אולם יש עובדות הנותנות מקום לפקפק בדבר, אם היה ישראל בימי בית ראשון באמת עם אלילי ואם נכונה ההכללה המצויה במקרא, שישראל בכללו עבד בימי בית ראשון לאלהים אחרים.

בתקופת השופטים דבק העם, לכאורה, בעבודת „הבעלים והעשתרות“. אולם מפליא הדבר, שבימי שאול אין כל זכר לעבודת הבעלים והעשתרות האלה. (ע"ד השמות איש בעל, מפי בעל וכו' עיין להלן). שאול הוא עובד יהוה נאמן. הכתוב, המבקש טעם לגורלו הטרגי ותולה בו חטאים שונים (ש"א י"ג, ח—יד; ט"ז; כ"ח, יח), אינו תולה בו חטא אלילות. אדרבה, הוא מקנא ליהוה ומסיר את האובות ואת הידעונים מהארץ (ש"א כ"ח, ג, ט, כא). אבל שאול גם אינו נלחם בעבודת הבעל. עבודת הבעל איננה הנאמין, שהאלילות העממית, השרשית, מורשת כנען, נשמדה פתאום במאמר פיו של שמואל (ש"א ז', ג—ד)? גם דוד, הנחשב במקרא לסמל המלך העושה את הישר בעיני יהוה, אינו נלחם באלילות. האלילות איננה להלן: באפרים „האלילי“ אנו מוצאים את עבודת הבעל רק בימי אחאב—איזבל ובניהם אחזיה ויהורם. לפי מל"א י"ט, יד, יח עזבו בני ישראל בימים ההם את ברית יהוה, הרסו את מזבחותיו, הרגו את נביאיו, ורק „שבעת אלפים“ לא כרעו לבעל ולא נשקו לו. אולם ממקומות אחרים אנו שומעים, שאין זו אלא הפלגה פיוטית. את נביאי יהוה הרגה איזבל (שם י"ח, ד, יג), אחרי הבעלים הלך אחאב ובית אביו (יח), את הבעל עבדו „נביאים“, „אכלי שלחן איזבל“ (יט), העם פוסח „על שתי הסעופים“ — כלומר: עומד מנגד ואינו מתקומם, כמחריש לדעת, מי הוא האלהים, עד שהנביאים מלהיבים אותו להרוג את נביאי הבעל (כא—מ).

מלבד זה — נביאי יהוה חיים וקיימים (כ"ב, ו ואילך). שהעם בהמוניו לא עבד את הבעל, אנו למדים בבירור מן הספור על דבר השמדת הבעל בימי יהוה. יהוה אוסף את „כל עבדי הבעל“, וכולם הם מלוא בית אחד (מל"ב י', יט, כא). הם קבוץ נפרד לגמרי מ„עבדי יהוה“ (כג). באפרים יש רק מקדש אחד לבעל, הבית אשר בנה אחאב (כה—כז; עיין מל"א ט"ז, לב). השמדת הבעל מישראל הוא מעשה הנעשה בשומרון בלבד. ומימות יהוה, עד סוף מלכות אפרים, לא מצינו עבודת אלהי נכר באפרים! חטאת מלכי ישראל היא חטאת ירבעם בן נבט, אבל לא עבודת אלהי נכר. ביהודה יש בימי עתליה, אחות אחאב, מקדש אחד לבעל וכן אחד (מל"ב י"א, יח). הרפורמה של חזקיהו אינה כוללת ביעור אלהי נכר (מל"ב י"ח, ד). וכנראה לא עבד גם אחז לאלהי נכר (מל"ב ט"ז, ג). עבודת אלהי נכר והמלחמה בה, גם באפרים גם ביהודה (עד ימות מנשה), מרוכזות בערי הבריה ואינן מתפשטות בגבולין. רק בזמני מנשה עבודת אלהי הנכר יוצאת מגבול ירושלים (מל"ב כ"א, ג); מנשה החטיא „גם את יהודה בגלוליו“ (יא). ובכל זאת גם בתקופה זו עבודת אלהי נכר אינה ענין עממי אלא מעשה בית המלך (שם כ"ג, ה). ירמיהו מאשים את העם, שהמיר את אלהיו ושמספר הערים מספר אלהיו (יר' ב', יא, כח; י"א, יג ועוד). אבל כהן רחוק מגיע אלינו קול העם בימיו: „לא נטמאתי, אחרי הבעלים לא הלכתי“ (ב', כג). מתוך פרק מ"ד בירמיהו בכללו אפשר היה ללמוד, שכל בני יהודה, המה, מלכיהם ושריהם, היו מקטרים מאז ל„מלכת השמים“. אבל מבין השיטין אתה שומע, שעבודה זו היתה עבודת הנשים: מדיינים עם ירמיהו „האנשים הידעים כי מקטרות נשים לאלהים אחרים“ (טו), והנשים טוענות: „המלבעדי אנשינו עשינו לה כונים להעציבה“ וגר' (יט). הבנים והאבות מסייעים, אמנם, אבל העבודה היא עבודת נשים (ו', יח). וזה לא המקום היחידי במקרא, שעבודת האלילים מופיעה כעבודה של נשים.

אין איפוא שום ספק, שהתוכחה המקראית כוללת הכל לה נפרזה בענין זה. היא נוטה לתלות את חטאיהם של חוגים ידועים בכל העם כולו².

2 כמין סמל לדבר אנו מוצאים בספור על מעשה העגל, הספור הקלסי על האליפות בישראל. מעשה העגל הוא חטא העם כולו, ובגללו חמץ יהוה לחשמירו. ובכל זאת נענשים לפי שם' ל"ב, כה רק „כשלשת אלפי איש“. מלבד זה יש לראות את שם' ל"ב, כ, לה כשרידי נוסח אחר של הספור, שלפיו השקה משה את העם את מי אפר העגל, כרי לנלות ב„משפט אלהים“, מי הם החוטאים (השוה המים המאריים, שמשקין את הסוטה, במ' ח'). והללו סתו במנפה. חטא חלק קטן מן העם נחלה איפוא כאן בעם כולו.

כי אין לשכוח, שחטאת ישראל היא פוסטולט של השקפת־העולם המקראית. המקרא אינו יכול לבאר את המציאות, את הפורענות ואת החורבן, בלי הנחה זו, שישראל הוא גוי חוטא. אילו לא היה החטא, היה הכרח להמציאו. חטאת ישראל היא צורך התיאודיציה המקראית. הצורך הפנימי הזה הביא את התוכחה המקראית לידי הפרזה, ראייה ברורה לכך אנו מוצאים בהבדל שבין השקפת הנביאים על סבות הפורענות ובין השקפת הספרים ההיסטוריים. כשאנו קוראים את תוכחת הנביאים, אנו עשויים להאמין, שעם ישראל היה עם גשחת בבחינה מוסרית, שכל חייו החברותיים היו קלקלה מוסרית אחת: גנוב ונאוף ורצוח וכז'. אבל כשאנו קוראים את הספרים ההיסטוריים אין אנו מוצאים כל זכר לקלקלה המוסרית הזאת! הפורענות יש לה טעם דתי בלבד. החטא, יותר משהיה איפוא מציאות, היה צורך ההשקפה ההיסטורית. ומשום כך עלינו לבחון בזהירות את התוכחה המקראית.

האלילות במובנה הדוגמטי ובמובנה ההיסטורי

אולם כדי לעמוד על אמתם של דברים, עלינו גם לצמצם בדיוק את משמעותה של השאלה, שאנו דנים בה כאן.

כי השאלה, אם היה עם ישראל „אלילי“, יכולה להתפס באפנים שונים, הכל לפי מושג ה„אלילות“. אפשר לשאול את השאלה כך: ההתאימה עבודת האלהים בישראל לדרישות התורה והנביאים או לא? כך תופסת את השאלה הדוגמה המסרתית וכך תופסת אותה במדה ידועה גם הבקורת המודרנית. ההנחה היא: מה שאינו כתורה ונביאים הוא „אלילות“. האמונה העממית בימי בית ראשון היתה „אלילית“, מפני שסרה מתורת משה, לפי ההשקפה הדוגמטית, או מפני שלא ידעה עוד את ספר תורת משה (שלא היה עוד בעולם) ואת תורת הנביאים־הסופרים, לפי ההשקפה הבקרתית. אולם השאלה, שאנו דנים בה כאן, היא אחרת לגמרי. אין אנו שואלים, אם התאימה האמונה העממית לדרישות התורה או הנביאים, אלא: אם פעלה בה האידיאה הישראלית היסודית, כפי שהסברנוה למעלה. אולי בלבושים אחרים, אולי עטופה כסוי בתוך כסוי, אולי בבטויים לקויים ומסולפים. אבל — היש לראות בכל זאת בחיי האומה בימי בית ראשון את אצבע האידיאה ההיא? זאת היא השאלה האמתית של האלילות בישראל. לפי עדות המקרא היה ישראל „אלילי“. אבל מה היא האלילות לפי המקרא? המושג הזה הוא די רחב־הקף בשמושו המקראי. אלילי הוא בעצם כל מה שיש בו משום „תועבות הגוים“ או משום מעשה „האמורי“. האלילות

הזאת כוללת: עבודת צבא השמים, עבודת פסילי אלהי הגוים, הזכרה בשם אלהי הגוים, עבודת העגלים (שנעשו ליהוה), מצבות, אשירים, קרבנות אדם, קדשים וקדשות, לפעמים אפילו העבודה בבמות; וכן גם נחש וכשוף ואוב וידעוני. כל אלה הם מעשי „האמורי“. התפיסה הזאת של האלילות היא ביסודה פולחנית וגם פורמלית. ובעצם היא כוללת הבתנה חיצונית ויחסית מאד של האלילות, והיא מערבבת תוך וקלפה, מהות וגבוש היסטורי־מקרי. היש באמת משום אלילות ממש בכל הדברים האלה, שהמקרא חושב אותם לתועבות הגויים ושבגלם הוא מונה את ישראל של ימי בית ראשון בעבודת אלילים כגוים?

האידיאה הדתית הישראלית היא: אל אחד ועליון על כל. האלילות: אלהות כפופה למערכה עליונה, האם לא יכלה האידיאה הישראלית כשהיא לעצמה להתלבש בכמה לבושים הנחשבים במקרא לאלילות? כי סוף סוף הרי גם הצורה המקראית של האידיאה הזאת אינה אלא לבוש היסטורי לה, גבוש, שיש בו לפרקים גם מן המקרי והיחסי. האידיאה בקשה לה בטוי וגבוש, התפתלה בחבלי יצירה, נפתלה עם החומר, שבו בקשה להסתמל. היא שאפה אל החומר המתאים לה, אבל היא נסתה וגששה, ולא תמיד עלה בידה להתגבר על החומר, שמצאה מן המוכן. בבחינה דוגמטית כל מה שנתקדש במקרא שוב אינו „אלילי“. אבל מתוך הבחנה היסטורית אנו מוצאים גם במקרא עצמו את רשמי הנסיונות ההם וחבלי הגבוש ההם. נשתקעו גם במקרא יסודות „אליליים“, בחינת קלפות, שנתרוקנו מתכנון ולהלן: רק במקרה נשתקעו קלפות אלה ולא אלה. היה יכול להיות גם מבחר אחר. ולא עוד אלא שבמקרא עצמו עוד יש היסוס כלפי ענינים ידועים ויש הערכות שונות. ולפיכך אין לתחום תחום מוחלט, ורשאים אנו לראות גם כמה מן התופעות, שהמקרא חושב אותן על האלילות, כגלויי חבלי־גבוש של האידיאה הישראלית.

הדת המקראית קלטה את פולחן הקרבנות, האלילי ביסודו. אבל הנביאים רואים פולחן זה בעין רעה, אם גם אינם שוללים אותו, וגם היהדות המאוחרת התקשתה בו³. ורק מקרה הוא, שלא נדחה גם הוא כ„מעשה האמורי“. המצבה והאשרה נאסרו (ויק' כ"ו, א; דב' ט"ז, כא—כב), והן נחשבות לאחד מגופי עבודת־האלילים הישראלית (שופ' ו', כה—ל; מל"א י"ד, טו, כג; ט"ז, לג; מל"ב י"ג, ו; י"ז, י ועוד; יש' י"ז, ח; כ"ז, ט; מיכה

8 האסיים שֶׁלֹא את הקרבנות, עיין: פֶּלְבִּיּוֹס, קְדֻמוֹנוּת יְהוָה, א', ה. ועיין רמב"ם,

טורה נבוכים ח"ג, כו ואילך.

ה', יב—יג ועוד). אבל בכמה מקראות המצבה מופיעה כסמל פולחני חוקי (בר' כ"ח, יח, כב; ל"א, יג, מה; ל"ה, יד; שם' כ"ד, ד)⁴. אברהם נוטע „אשל" בבאר שבע (בר' כ"א, לג), והוא מין אשרה⁵. את השמות אל עליון, אדון, מלך ועוד אנו מוצאים אצל שאר עמים שמיים כשמות אליילים, אבל שמות אלה נתכשרו במקרא. אולם השם בעל נפסל, אף על פי שגם הוא אינו אליילי. על פי מהות ענין המלה עצמה. עבודת הבמות נחשבה בתקופת ס"ד למעשה האמורי (דב' י"ב, ה; מל"א י"ד, כג; מל"ב י"ז, ט, יא). אבל הספרות שלפני ס"ד (סי"א, ס"ב וכו') חושבת את הבמות לתקפות. וגם הספרות המשנה-תורתית עצמה (וכן היהדות המאוחרת) מכירה באופי היחסי של איסור הבמות: הבמות נאסרו רק משנבנה בית הבחירה. מקומות קדושים ומקודשים כבית אל ירדו בעקב התפתחות זו למדרגת מקומות של אלילות טמאה, ויתר על כן. אפילו עבודת הפסילים, הנחשבת במקרא לגוף האלילות, אינה סותרת מצד מהותה לאידיאה היסודית של דת ישראל. קודם כל אין גם בפנה זו תחום מוחלט לאלילות אף במקרא עצמו. העגלים הם אלילות, אבל הכרובים אינם אלילות. תולדות נחש הנחושת דומות לתולדות הבמות. עד ימי חזקיהו נתשב קודש, אבל חזקיהו כתת אותו כסמל אליילי (מל"ב י"ח, ד). מלבד זה יש להבדיל בין עבודת פסילים פטישיסטית ובין עבודת פסילים סמלית. הראשונה היא אליילית, וכך תופס המקרא את עבודת הפסילים, אבל עבודת פסילים סימבולית כשהיא לעצמה אינה אליילית, אינה סותרת לא לאחדות ואף לא להפשטה. זה היה יסוד המחלוקת בדבר האיקוניזם והפסילים בכנסיה הנוצרית: היא התירה אותם מתוך תפיסה סמלית, והמלחמה עליהם יצאה, ברוח המקרא, מתוך תפיסה פטישיסטית. אין איפוא לחשוב כל עבודת פסילים בישראל כסימן מובהק לאלילות. גם כאן היו נדבודים וגישושים, כמו שנראה להלן⁶.

4 והרגישו בזה הקדמונים ואמרו, שהמצבה היתה „אהובה לאבות" ו„שנואה לבנים". עיין סיפרי, שופטים (לדב' ט"ו, כב).
5 יש משערים, שתקנו כאן „אשל" במקום „אשרה", עיין גונקל בביאורו לכתוב זה. אבל הרי לא תקנו את המקומות, שנזכרה שם הצבת מצבה של יעקב ומשה. אלא שמצד הענין אין הברל בין אשל ובין אשרה.
6 בתלמוד אנו מוצאים אפילו מוטיב אירוטי כרוך בענין הכרובים: הכרובים היו מעורין זה בזה כוכר ונקבה, עיין יומא נ"ד, ע"א ועיין שם נ"ד, עב דברי ריש לקיש. — מתוך אינטואיציה גאופית עומד ר' יהודה הלוי על הערר היחסי של איסור עבודת הפסילים. אין בין העגל לכרובים אלא זה, שהעגל נאסר, והכרובים הותרו, עיין כוורי, מאמר א', צ"ו.

קרבת אדם נחשב במקרא לאלילי. אבל גם כאן אין התחום מצומצם. קרבן אדם אסור. אבל הרי מקביל לו חוק חרם אדם (ויק' כ"ז, כט). מקביל לו נימוס ההוקעה ליהוה (במ' כ"ה, ד; ש"ב כ"א, ו, ט). שמואל משספ את אגג „לפני יהוה“ (ש"א ט"ו, לג). ואף בספור עקדת יצחק (בר' כ"ב) אין יחס שלילי עקרוני לקרבן אדם. האידאיה של הספור היא: אברהם מוכן להקריב את בנו, אלהים מונע אותו מזה ומבטיח לו שכר בעד כונתו הטובה. אבל אברהם אינו מתקומם נגד מצות האלהים בשם המוסר, ואינו מקבל שכר על שדבר „נכונה“ אל יהוה (השוה איוב מ"ב, ז). יכול איפוא אדם להראות שעבוד מוחלט לאלהים דוקא על ידי קרבן בנו. המספר בשופ' י"א, ל—מ אינו מביע יחס שלילי למעשה יפתח. הדת הישראלית דחתה את קרבן האדם מתוך ההערכה החדשה של הקרבן בכלל ומתוך ההרגשה המוסרית החדשה, שנבעו שתייהן מן האידאיה היסודית. אבל בדרך אל ההכרה הזאת יכול היה העם לראות גם את קרבן האדם כבטוי ליראת אלהים מוחלטת — גם ליראת האחד והעליון.

ולא זו בלבד אלא שאף עבודת מצויים אלהיים אחרים, הנחשבת במקרא לעצם האלילות, אינה יכולה להחשב כשהיא לעצמה לסותרת למהות המונותאיזמוס. זהו אחד מן הדברים היסודיים, שבלעדיהם אי אפשר להבין את תולדות האמונה הישראלית בימי קדם. המונותאיזמוס המקראי כולל שני יסודות: עיוני ומעשי. הוא עומד על העיקר העיוני, שיהוה הוא האלהים, ואין עוד. אבל מלבד זה הוא קובע הלכה למעשה, שאסור לעבוד לשום מצוי אלהי אחר, לא „לאֱלֹהִים“—המלאכים (שמ' כ"ב, יט) ולא לשעירים, לשדים, למתים, וגם לא לפסילים. מן המונותאיזמוס הוא מוציא מסקנה פולחנית, מונולטרית. אולם המונותאיזמוס כשהוא לעצמו אינו כולל בהכרח את המסקנה הפולחנית ההיא לכל היקפה. האחד־העליון אינו בהכרח „אל קנא“, בבחינה פולחנית. יש בדת מונותאיסטית מקום לעבודת מצויים אלהיים נמוכים; אמנם — מתוך סיג זה, שהם מן הפמליה של האחד־העליון. הנצרות המונותאיסטית יודעת פולחן קדושים ו„מליצים“ לפני אלהים. וכן האישלם הדורש אחדות מוחלטת. (רק מתוך שטחיות נוהגים החוקרים לראות פולחנים כאלה כ„פוליתאיזמוס“). ואף היהדות המאוחרת לא נמנעה מלתפוס את מנהג שלוח השעיר לעזאזל כקרבן או כ„שוחד“ לסמאל, שלא יקטרג על ישראל⁷. המונותאיזמוס הישראלי נטה כלפי יחידות

7 עיין יצקוט, בראשית, רמז מ"ד; אחרי מות, רמז תקע"ח. והשוה ספרא, שמיני,

ע"כ קח ענף בו בקר לחטאת.

הפולחן. בצורה זו נתגבש במקרא. אבל בימי בית ראשון אנו רואים את הדת הישראלית בדרכה מן האידיאה המונותיאסטית היסודית אל ההגשמה הפולחנית התמורה של האידיאה הזאת. תופעות ידועות של „האלילות“ הישראלית אינן אלא לבטי הדרך הזאת. רשמים מהם אנו מוצאים אף במקרא עצמו. ולפיכך אף לא כל עבודת „אלהים אחרים“ יכולה להחשב לעזיבת האידיאה המונותיאסטית היסודית.

מתוך הבחנה היסטורית אין אנו יכולים איפוא להשתמש בקנה המדה הפורמלי של המסורה. שאלת האלילות בישראל במובנה ההיסטורי היא: אם היה זמן, שישראל עבד את יהוה כאחד האלים? אם שתף לו אלים שונים לו במהות ושלטון? אם הכליל אותו בפנתיאון מיתולוגי? אם כללה האלילות הישראלית סינקרטיזמוס אמתי ותיאוקרסיה אמיתית? רק זה מכריע.

עבודת אלהי נכר לא היתה עממית

כשאנו בוחנים את ספורי ס' מלכים על דבר האלילות בישראל בתקופת המלכים, אנו רואים, שתולדות האלילות הישראלית בתקופה זו הן תולדות עבודת האלילים של המלכים. בימי אליהו (מל"א י"ח), בימי יהוידע (מל"ב י"א, יח) וכנראה גם בימי יהוא (שם י', כו—כו) מופיע העם כמשמיד עבודת האלילים. אולם מה היה מצב הדברים בתקופה הקדומה?

מן העובדה, ששאל ויהונתן ודוד קראו לבניהם שמות מורכבים מ„בעל“⁸, נמצאנו למדים, שבני ישראל כנו בימים ההם את יהוה בכנוי בעל. המנהג הזה נזכר עוד אצל הושע (ב', יח). ולפיכך יש לשער, ש„בעל ברית“ של אנשי שכם (שופ' ט', ד) אינו הבעל הכנעני אלא יהוה. ואמנם בפסוק מו, שם, הוא נקרא „אל ברית“⁹. הדעה, שבעל ברית הוא מן „הבעלים“ (שופ' ח', לג), היא דעת מעבד ס' שופטים, שהוציא את משפטו על יסוד השם. לפי זה יש לחשוב גם השם „ירבעל“ למורכב מכנויו של יהוה בימים ההם. וכן היה „מזבח הבעל“ בעפרה, עיר ירובעל (שופ' ו',

8 אשבעל (איש בשח), מרי בעל (מפבשת), בני שאול (ש"ב ב', ה ואיך כ"א, ח', עיין דה"א ח', לג, השוה ט', לג—מ); מרי בעל (מפי בשח), בן יונתן (ש"ב ד', ד ועוד, עיין דה"א ח', קד; ט', מ); בעלירע, בן דוד (דה"א י"ד, ז, הוא אלירע, ש"ב ה', מז).

9 בימים ההם היו נוהגים ליתר ליהוה שמות לוקליים ולקרא את מקומות הקודש בשמות אלה, עיין שם י"ז, טו; שופ' ו', כד. ובכנוי אל, בר' ל"ח, ז; ט"ו, יג—יד. מקדש שכם נקרא איפוא על שם „אל ברית“ או „בעל ברית“.

כה ואילך), מזבח יהוה. ואמנם, לא בשכם ולא בעפרה לא נזכרו לא עשתורת ולא אל אחר מאלֹהי הגוים. הכנוי בעל ליהוה היה רע בעיני רבים, אבל אין אנו יודעים מתי התחילה ההתנגדות לשם זה. בעיני המקנאים היו מזבחות „בעל“ כאלה מזבחות אליליים. המלחמה ב„בעל“ זה נשתקפה בספור ע"ד הריסת המזבח בעפרה (שם). שם האלהות היה לאנשי דת מאז ומעולם ענין מכריע.

שבני ישראל עבדו בתקופת השופטים לבעלים ולעשתרות ולשאר אלהי הגוים, מסופר רק בחלקי המסגרת הפרגמטית של ס' שופטים וראשית ס' שמואל. הידיעה הזאת חוזרת כמעט בנוסח אחד בכל המקומות האלה (שופ' ב'; ג', א—ז; ד', א; ו', א, ז—י; ח', לג—לד; י', ו—טז; י"ג, א; ש"א ז', ב—ד; י"ב). היא שלובה בפילוסופיה ההיסטורית של המסדר. אבל אין זו אלא ידיעה סכמטית מופשטת, בלי קביעת מקומות ואישים וזמנים. סכמטית היא גם הידיעה על דבר „הסרת“ אלהי הנכר (שופ' י', טז; ש"א ז', ג—ד). השופט או הנביא מוכיח את בני ישראל והם „מסירים“ את אלהי הנכר „מקרבם“ (השוה גם יהושע כ"ד, כג). אין להסרה זו קבע מקום, אין היא כרוכה בהריסת מקדשים ומזבחות, בשפיכות דמים, כמו בימי אליהו, יהוא, יהוידע, יאשיהו. ולעומת זה אין בספורים המקוריים של שופטים ושמואל שום ידיעה ודאית על דבר עבודת אלהי נכר. יש „אלילות“: גדעון עושה אפוד זהב (עם מין פסל) בעפרה (שופ' ח', כז), מיכה עושה פסל ליהוה (י"ז—י"ח). אבל אין זו עבודת אלהי נכר. אדרבא, בכל הספורים האלה אמונת יהוה מופיעה כעורק החיים של האומה. היא מקימה את השופטים, רוחה צולחת על המשוררים, היא מקימה נביאים ונזירים. אמונת יהוה זו שונה מן האמונה המגובשת בתורה ובנביאים. גדעון, שופט ונביא, מציג פסל ליהוה. יפתח מקריב את בתו עולה ליהוה. דמות מיוחדת במינה של „נזיר אלהים“ הוא שמשון, שכל חייו עגבים ומלחמה. מיכה עושה פסל ומסכה ליהוה, ובני דן גוזלים אותם ואת הכהן ומוליכים אותם לדן. אבל בכל אלה האמונה ביהוה היא הפועלת. שמשון עוגב על נשים פלשתיות. אבל כל מעשיו הם בכל זאת „מיהוה“, והוא המחריב במותו את בית דגון. תמונה זו עולה לפני עינינו גם מתוך הספורים שבס' שמואל על עלי ובניו, על חנה, על שבי הארון, על בחירת שאול, על התנועה הנבואית של הימים ההם. את הידיעות הסכמטיות על דבר „הבעלים והעשתרות“ שמו המסדרים בין הפרקים החיים האלה. אבל אין אנו רואים שום פעולה חיונית קשורה בבעלים ובעשתרות ובשאר אלהי הגוים. „נביאי“ בעל הופיעו בישראל אחרי כמה מאות שנים, ובמסבות מיוחדות. אבל בימים ההם, שבהם „נשתרש“ ישראל, לפי ההנחה המקובלת, בתרבות כנען, אין

אמונת הבעל פועלת בחיי ישראל שום פעולה נכרת, וגם מלחמה אינה מעוררת. שהלולי היין בשופ' ט', כו הם מנהג כנעני, אין כל ראיה. המחולות בכרמי שילה, גם הם מנימוסי הלולי היין, הם חג ליהוה (שופ' כ"א, יט). בנבואה האכסטטית המתוארת בש"א י' יש יסוד כנעני. אבל בישראל נבואה זו ארוגה כולה באמונת יהוה, כמו שמעיד עליה קשרה עם שמואל ושאל. היסוד „הדיוניסי“ שבה כבר החליף את מהותו ונעשה ישראלי, לא אלילי, כמו שראינו למעלה.

בימי שאל, דוד ובראשית ימי שלמה אין עבודת אלהי נכר בישראל. אמונת יהוה מעמידה מלכים. לא בימי שאל ולא בימי דוד אין אנו מוצאים שום מלחמה דתית. מזה נמצאנו למדים, שגם תקופת השופטים לא היתה אלילית. עבודת אלהי נכר מסוימת בשם ואופי מופיעה בישראל בפעם הראשונה בסוף ימי שלמה. לפי עדות הכתוב בנה שלמה במות לכמוש, למולך, לעשתורת ולאלים אחרים בהשפעת נשי ה נ כ ר יות (מל"א י"א, א—ח). אין לנו יסוד לחשוב, שהעדות אינה מדויקת. כי גם ממקראות אחרים נמצאנו למדים, שנשי המלכים הביאו אתן את עבודת האלילים לארץ ישראל: מעכה (אם אסא), איזבל, עתליה¹⁰. ומלבד זה נזכרה האלילות במקרא כמה פעמים כענין של נשים: רחל גונבת את התרפים מאביה (בר' ל"א, יט ואילך), בידי מיכל אשת דוד יש תרפים (ש"א י"ט, יג ואילך), הנשים מקטרות למלכת השמים (יר' ז', יח; מ"ד, טו, יט), הנשים מבכות את התמוז (יחז' ח', יד). מכל מקום עבודת אלהי הנכר בסוף ימי שלמה הוא ענין לבית המלך בלבד. הבמות לאלים נבנות מחוץ לעיר. נסיון לתת לעבודת האלים אופי רשמי, כמו בימי איזבל, אין. נראה, שהבמות היו שוממות אחרי מות שלמה: לא אסא, לא יהושפט, לא יהוידע ולא חזקיהו אינם מסירים אותן; מסיר אותן רק יאשיהו (מל"ב כ"ג, יג—יד), שבקש לבער את כל האלילות כולה.

בימי רחבעם ואבים עשה יהודה „את הרע בעיני יהוה“: הם בנו במות ומצבות, נטעו אשרים, וגם קדש היה בארץ (מל"א י"ד, כב—כד; ט"ו, ג). אבל נראה, שהכונה לפולחן יהוה נפסד. לא נזכרו אלהי נכר בפירוש „הגללים“, שהסיר אסא (ט"ו, יב), הם, כנראה, המצבות והאשרים, הנחשבים לתועבות הגוים (י"ד, כד). כי עבודת אלהי נכר (עבודת האשרה) נזכרה רק כעבודת מעכה, אם אסא (ט"ו, יב). ולפיכך אפשר לומר, שעד ימי

10 השוה הספור על דבר בנות טואב וסדון, שהכשילו את ישראל באלימות

(במ' כ"ה, א—יט; ז"א, טו—טז). והשוה שמ' ז"ר, טז; שופ' ג', ו.

איזבל-עתליה אין לא באפרים ולא ביהודה עבודת אלהי נכר רשמית, פומבית-צבורית. ירבעם עושה עגלי זהב ומעמיד אותם במקדשי יהוה. המקרא חושב עבודה זו, כמוכן, לאלילות: העגלים הם „אלהים אחרים” במקום יהוה, הם עצמם „אלהים” (מל”א י”ד, ט; דה”ב י”ג, ח). אבל ברור, שלא זו היתה כונת ירבעם וכל המלכים והעם, שהלכו אחרי „חטאת ירבעם”. גם יהווא, שהשמיד, בעזרת אלישע ויהונדב בן רכב, את הבעל, אינו מסיר את העגלים. בישראל נחשבו איפוא העגלים לסמל חוקי, מסמלי פולחן יהוה. ואין ספק, שסמל זה נסמך על איזו מסורת, מעין המסורת על הכרובים ונחש הנחושת ביהודה. העגלים הם מקבילה לארון ולכרובים: יהוה מדומה כעומד או כיושב על השור. ואם הסמל אלילי — הרי אין בו כל כונה של עבודת אלהי נכר.

איזבל ואחאב ובניהם מכניסים את עבודת הבעל והאשרה באפרים, ועתליה — ביהודה. בפעם הראשונה נראה בארץ פולחן אלילי-נכרי פומבי. בפעם הראשונה נבנה בעיר ישראלית מקדש לאל נכרי (מל”א ט”ז, לב; שלמה בנה את הבמות מחוץ לעיר). מאות של „נביאי” הבעל והאשרה אוכלים על שלחן המלכה (שם י”ח, יט). התגובה, שהגיב על זה העם, מראה לנו, שישראל היה עם מונותאיסטי בהחלט. עבודת הבעל נשענה על השלטון העריץ של איזבל, אשת הדמים (עיין שם כ”א). אבל העם, והנביאים בראשו, התקומם. התחילה מלחמה דתית ארוכה, שנשפך בה דם לרוב. יש לשער, שלא איזבל התחילה ברדיפה הדתית ובהריגת הנביאים (שם י”ח, ד; יג, כב; י”ט, י). אין זה ברוח האלילות. וגם הורגת היא דוקא את הנביאים, כלומר: את מנהיגי התנועה הקנאים. מחלך המאורעות היה ודאי זה, שנביאי יהוה הלהיבו את העם למרד, והעם הרג את נביאי הבעל (י”ח, מ). איזבל השיבה על זה בהריגת נביאי יהוה. אבל, שאיזבל לא העזה באמת להרוג את כולם ושאליהו לא נותר נביא ליהוה „לבדו” (י”ח, כב; י”ט, י). ושהרדיפה לא היתה בכל אופן מתמדת, אנו למדים מזה, שבסוף ימיו של אחאב יש בשומרון כארבע מאות נביאי יהוה, שהמלך שואל בהם (שם כ”ב, ו ואילך). אבל שלטון איזבל לא יכול לשים קץ לתסיסה. היא פורצת שוב בימי יהווא, שהנביאים מעלים אותו על כסא המלוכה. איזבל מתה מות נבל: כאשת זנונים וכשפים, „ארורה”; בשרה נתן מאכל לכלבים (מל”ב ט’, כב, לד—לז). יהווא משמיד את עובדי הבעל (מל”ב י’, יח ואילך), ואלישע מעולל אחרייו (מל”א י”ט, יז), העם הורס את בית הבעל ומזבחותיו, את הבית שמים למחראות (מל”ב י’, כז—כז). באותו הזמן בא הקץ על עבודת הבעל גם ביהודה (שם י”א). בדם ואש וקלון נחתם פרק זה של תולדות האלילות בישראל. עבודת

[illegible][illegible]

ՏՃՅ ԸՄՈՒՆԱՅ ԲԵՐՈՒՄ ԹՈՒՂԼ ՀՅԵՒՆՈ (ԸՆԴ՝ Ը—ԸԻ ԸՆԴ՝ Ի—Լ)՝ ԼԵՐ ԱՄ ՏՃԻ
 ԹՅ ԲԵՐՈՒ ՀՅ ԱԼՈՒ ԸՄ ԱՄԼԵԼ ԱԼԿԱ ԱՐԵՒԵ ՀՅ ԸՄՈՒՆ ԱԹՂԸԸՈՒ ԱՌՂԻ՝
 ԹՈՒՂԸՈՒ ԱՄԼԻ ԱՌՈՒՄ՝ ԲՈՒ ՏՄ “ԱԼԸ ԸՏԵՐԻ ԱՄԼԻ”՝ ՏԵՀ ՏՄ ԱԼԵԼԱՒ ԱՌՂԸԸՈՒ
 ԲՏՈՒՄ ԼԸ ԱԹՂԸԸՈՒ (ԸՆԴ՝ Ա)՝ ԻՄՈ ՀԱ ՀՅ ԱԼ ԹԼԹԸՈՒ ԲՏՈՒՈՒՄ՝ ԱԹՂԸԸՈՒ՝
 ՏՄ ԸՀ ԸԵՐԻ ԱՐԵՒԱՄ ԸՏԸ ԹԵՐԼԼԼ (ԸՆԴ՝ Ա՝ Ը)՝ ԻՄ ԱՌՂԸԸԻԱՄ ԱՄՈՒ ԱՄԱՄ
 ԻՄՈ ԱԹՅՈՒ ԲՈՒԼ ԼՈ ՀԼԸ՝ ԱՌՈՒԱՄ ԲՏԸՐ ՏՄ ԱՐԵՒԸՈՒ ԸՏԸ ԱՄԱՄ ԱՄԼԸ
 ՏՅՈՒ ԸՏԸ ԱՌՈՒԱՄ ԸՈՒ ԱՄԵՐԸ՝ ԱՌՈՒԱՄ ԺՈ ՀԸՐԸ ՏՄ ԱՌՂԸԸԻԱՄ ԲԱՄԼԸ՝
 ԱՄԱԺԸՐՈՒՄ ԱՌՂՅ ՏՄ ԼԸԹՂԸՈՒ ԼՈ ԲԺ “ԲՅ ՀԲՅ” (ԸՆԴ՝ ԸԻ ԸՆԴ՝ Լ)՝
 ՏՂԻ ԲՏՈՒ ԲԵՐՈՒ ԻԼԼԼ ԱՄԼԸՈՒՄ ԸԸ ԱՄԼԱՄ՝ ԱՄԱԺԸՐՈՒՄ՝ ԲԵՐՈՒ ԼԸՏ ՏՄ
 (Տ)՝ ԸԸԱՄ ԱՌՂԸԸԻԱՄ ԸԸԱՄ ԱՄԼԱՒԸՈՒՄ՝ ԹՅԵՐՈՒ ԼՈՒ ՀՅԸԼԸ ՀԱՄԱՄ ԸԼԼԸՈՒ
 ԸԼԱՄ՝ ԹՅՈՒ ԸԸՐՈՒ ՄԵՐԸԸԸՈՒ ԹՈ “ԸՐԸՈՒ” ՀՅԸԼԱՄ ԱՌՂԸԸՈՒ (ԸՆԴ՝ Ա՝ ԸՆԴ՝
 ԱՐԸ՝ ԸՈՒՈՒ՝ ՏՂՅ ԹՈ ՏՄ ԱՄԹԸՈՒՄ՝ ԸԸԱՄ ԱՄԼԱ (ԱՌՂ՝ ԸՆԴ՝ ՏՆԴ՝ Տ—Ի)՝
 ԲԸԼԱՄ ԱՌՂԻ ԱՐԸՐ ԲՄԼԸՈՒ ԼԸՏ ԸԸԱՄ ԱՄ՝ ԲԵՐՈՒ ՏՆԸ ԸԸԱՄ ՀԱՌՂԸ
 ԸԱՄԱՄ ԱՌՂՈՒ ԱՐԸՈՒ ԲԵՐՈՒՄ՝ ԸԹՅՈՒ ԱԼԱՌՈՒՄ ԲՅԸՈՒՄ ԲԸԼԱՄ ՏՏՏ ԱՌՈՒՈՒ՝
 ԲԱՐԼՏՂ՝ ՏՆԸ ԲԸՐԸ ԲԸԼԱՄ ԱՌՂԻ ԲԸՐ (ԹՈ ՏՆԴ՝ Լ)՝ ԱՐԸՈՒ ԸԼԱՄ ԱՌՂԸԸԻԱՄ
 ՀԱՌՂԸ՝ ԲԸՐ՝ ՏՈՒ ԲԸՐԸ ՏՄ ԱՄԼԱ ԸԸԱՒՈՒՈՒ ՏՂԸԸԸՈՒ՝ ԱՐԸՈՒ՝ ԱՐԸՐԸ ՏՂԸԸԻԱՄ
 ԱՌՂԼ “ԸԼԼԼ ԱՌՂԸ ԱՐԼՏՂ” (ԱՌՂ՝ ԸՆԴ՝ Ը)՝ ՏԵՀ ԱՌՂԸ ԱՐԼՏՂ ՏՆԸՈՒ ԲԸՐԸՈՒ

[illegible]

סינקרטיזמוס בימי אליהו, אף על פי שהוקרי תולדות ישראל כבר קבעו את הסינקרטיזמוס סעיף בדברי ימי הזמן ההוא. העם לא שם את בעל ליד יהוה, אליהו אינו נלחם כלל בדעה כזו, שלפיה יש שני אלים בעולם. הוא אינו נלחם נגד אמונה בשתי רשויות. יתר על כן, אין אנו מוצאים כאן אפילו אותה ההנמקה הלאומית-ההיסטורית לחובת עבודת יהוה המצויה כל כך במקרא. אליהו אינו מזכיר את חסדי יהוה עם ישראל, את יציאת מצרים, את חורשת האמורי וכו' (עיין: הושע ב', ט ואילך; י"א, ג; י"ב, י; י"ג, ד—ו; עמ' ב', ט ואילך; מיכה ו', ג—ה; יר' ב', ד ואילך ועוד ועוד). הוא אינו רב את ריב זכויותיו המיוחדות של יהוה בארץ ישראל ובעם ישראל. הוא אינו נלחם בבעל מפני שהוא אל זר, שבא בגבול יהוה אלהי ישראל. טעם קנאתו הוא לא ארצי-לאומי. הוא טוען, שהבעל אינו אלהים, והעם משמיד את הבעל מתוך האמונה הזאת. אליהו טוען: "אם יהוה האלהים, לכו אחריה, ואם הבעל — לכו אחריה" (מל"א י"ח, כא). ההנחה היא, שיש אחד, וצריך להכריע, מי הוא האחד. ההנחה היא: עם, שהלך מחשבתו הוא מונותאיסטי. הוא מוכיח את העם על שהוא כאילו מהסס; על שהוא כאילו מוכן להמיר אלהיו באלהי איזבל; שהוא נותן לאיזבל לנטוע את עבודת הבעל בארץ הקודש. את ה"סינקרטיזמוס" הוסיפו כאן החוקרים משלהם. היה סינקרטיזמוס אצל איזבל ואחאב ואלה שהלכו אחריהם. אבל בעם לא פגע הסינקרטיזמוס. עבודת אלהי נכר לא חדרה למעמקים.

אופי "האלילות" העממית

אולם מכל האמור אין להסיק, שלתוכחת סופרי המקרא המוכיחים את העם בעבודת אלילים אין כל יסוד ושבעם לא היתה קיימת אלילות כלל. אלא שהאלילות העממית הזאת לא היתה פולחן-אלים פוליתיאיסטי אמתי, פולחן של מקדשים וכהנים. אלילות זו היתה אמונה במושית, כללה מנהגי תפלות וטפלות של אנשי המון ושל נשים, מעין אותם מנהגי התפלות, שנוהג ההמון הנבער בעמים המונותאיסטיים מאז ועד היום הזה. יהוה הוא האלהים. אבל עם זה היו בהמון אנשים, שהאמינו בערכם של פסילים וקמיעות ולחשים ונימוסי אלילות. האמינו, שמן הראוי לפנות גם לשעירים ולשדים. האמינו, שגם צבא השמים יכולים לפעמים להשפיע טובה או רעה. לא קבלו פולחן של אלים מסוימים בצורתם המיתולוגית ובקבע עבודתם הכהנית. אבל לא מאסו בכל מיני "אלילים", בני בלי דמות, תעשית הנכר, תרפים ומסכות, אֱלִילִי-כִּס מכל המינים, שהתפירות בארץ ישראל גלו אותן

בשפע. מלבד זה היתה פעמים עוד אלילות ממין אחר: עבודת יהוה בנימוסים אלייים.

האלילות העממית כפי שהיא מתוארת בספרי הנביאים הסופרים שלפני תקופת מנשה (הושע, ישעיה, מיכה) וגם ברוב ספרי הנביאים שלאחרי תקופת מנשה טבועה במטבע זה של אלילות נמושית, בת בלי דמות. הנביאים שלפני מנשה אינם מוכיחים את העם על עבודת אלהי נכר מסוימים, כתוכחת אליהו, למשל. הם אינם מוכיחים אותו על שנמשך אחרי אל פלוני ואלמוני, אחרי כמוש או עשתורת וכו', ואינם משתדלים להוכיח, שאל פלוני ואלמוני אינו „אלהים“. הם מוכיחים אותו בתוכחה הכללית, שהוא דבק בפסילים, בעצבים, במזבחות, במצבות, משתחוה למעשה ידיו וכיוצא בזה. מזה נמצאנו למדים, שהאלילות העממית היתה חסרת דמות, פולחן עמום ל„ערב רב“ של „עצבים“.

בס' עמוס נזכרה האלילות רק בפסוק אחד (ה', כו) הדן בעבודת צבא השמים. זה כבר שער, שאין פסוק זה מגוף הספר, מאחר שאין כאן אלא פסוק אחד. בשאר הספר לא נזכרה האלילות כלל. מלבד זה מופיעה עבודת צבא השמים רק בימי מנשה. הפסוק הזה נוסף איפוא בזמן מאוחר. בס' הושע מדובר כמה פעמים על עבודת הבעל או הבעלים. אבל מה טיבם של בעלים אלה? מס' מלכים אנו יודעים, שאת הבעל השמיד יהוא מירשאל לעולם. וגם ס' הושע מזכיר את עבודת הבעל כחטא העבר (י"ג, א; הושה ט', י). וכן אין הושע מיחש את „הבעל“ של בני דורו על שום עם אלילי. מי"א, ב נמצאנו למדים, ש„הבעלים“ הם בספר זה שם נרדף ל„פסלים“. וכן אם אנו משוים את ב', י עם ח', ד, אנו רואים, שהבעל הוא שם נרדף ל„עצבים“. הושע אינו מוכיח את אפרים על שהוא דבק באלהיו של איוה עם, אלא על שהוא „חבור עצבים“ (ד', יז), שהוא שואל בעצו ובמקלו (ד', יב), שהוא משתחוה למעשה ידיו (י"ד, ד), שהוא דבק במצבות, באפוד ובתרפים (ג', ד; י', א—ב). החטא המסוים, שהושע מזכיר, הוא חטא העגלים (ח', ה—ו; י', ה—ו; י"ג, ב). העגלים הם העצבים, שעשה לו אפרים מן הכסף והזהב, שיהיה נתן לו (ח', ד—ו), הם „הבעלים“, שמדובר עליהם בב', י ואילך. חגי יהוה במקדשי העגלים הם להושע חגי הבעלים העצבים. אבל בעבודת העצבים הוא מבליע בלי ספק את עבודת הפסילים הישראלית בכלל: היא עבודת העץ והמקל. דמות אלילית מסוימת, קבע מיתולוגי, כהני, אתני אין הושע נותן בעבודה זו. ואף אינו מזכיר בשם שום אל נכרי, שהיה נעבד בימיו.

לא ישעיה ולא מיכה אינם מזכירים בשם א ל י ל בכלל. האלילות

847: 144 145 146 147 148 149 150 151 152 153 154 155 156 157 158 159 160 161 162 163 164 165 166 167 168 169 170 171 172 173 174 175 176 177 178 179 180 181 182 183 184 185 186 187 188 189 190 191 192 193 194 195 196 197 198 199 200 201 202 203 204 205 206 207 208 209 210 211 212 213 214 215 216 217 218 219 220 221 222 223 224 225 226 227 228 229 230 231 232 233 234 235 236 237 238 239 240 241 242 243 244 245 246 247 248 249 250 251 252 253 254 255 256 257 258 259 260 261 262 263 264 265 266 267 268 269 270 271 272 273 274 275 276 277 278 279 280 281 282 283 284 285 286 287 288 289 290 291 292 293 294 295 296 297 298 299 300 301 302 303 304 305 306 307 308 309 310 311 312 313 314 315 316 317 318 319 320 321 322 323 324 325 326 327 328 329 330 331 332 333 334 335 336 337 338 339 340 341 342 343 344 345 346 347 348 349 350 351 352 353 354 355 356 357 358 359 360 361 362 363 364 365 366 367 368 369 370 371 372 373 374 375 376 377 378 379 380 381 382 383 384 385 386 387 388 389 390 391 392 393 394 395 396 397 398 399 400 401 402 403 404 405 406 407 408 409 410 411 412 413 414 415 416 417 418 419 420 421 422 423 424 425 426 427 428 429 430 431 432 433 434 435 436 437 438 439 440 441 442 443 444 445 446 447 448 449 450 451 452 453 454 455 456 457 458 459 460 461 462 463 464 465 466 467 468 469 470 471 472 473 474 475 476 477 478 479 480 481 482 483 484 485 486 487 488 489 490 491 492 493 494 495 496 497 498 499 500 501 502 503 504 505 506 507 508 509 510 511 512 513 514 515 516 517 518 519 520 521 522 523 524 525 526 527 528 529 530 531 532 533 534 535 536 537 538 539 540 541 542 543 544 545 546 547 548 549 550 551 552 553 554 555 556 557 558 559 560 561 562 563 564 565 566 567 568 569 570 571 572 573 574 575 576 577 578 579 580 581 582 583 584 585 586 587 588 589 590 591 592 593 594 595 596 597 598 599 600 601 602 603 604 605 606 607 608 609 610 611 612 613 614 615 616 617 618 619 620 621 622 623 624 625 626 627 628 629 630 631 632 633 634 635 636 637 638 639 640 641 642 643 644 645 646 647 648 649 650 651 652 653 654 655 656 657 658 659 660 661 662 663 664 665 666 667 668 669 670 671 672 673 674 675 676 677 678 679 680 681 682 683 684 685 686 687 688 689 690 691 692 693 694 695 696 697 698 699 700 701 702 703 704 705 706 707 708 709 710 711 712 713 714 715 716 717 718 719 720 721 722 723 724 725 726 727 728 729 730 731 732 733 734 735 736 737 738 739 740 741 742 743 744 745 746 747 748 749 750 751 752 753 754 755 756 757 758 759 760 761 762 763 764 765 766 767 768 769 770 771 772 773 774 775 776 777 778 779 780 781 782 783 784 785 786 787 788 789 790 791 792 793 794 795 796 797 798 799 800 801 802 803 804 805 806 807 808 809 810 811 812 813 814 815 816 817 818 819 820 821 822 823 824 825 826 827 828 829 830 831 832 833 834 835 836 837 838 839 840 841 842 843 844 845 846 847 848 849 850 851 852 853 854 855 856 857 858 859 860 861 862 863 864 865 866 867 868 869 870 871 872 873 874 875 876 877 878 879 880 881 882 883 884 885 886 887 888 889 890 891 892 893 894 895 896 897 898 899 900 901 902 903 904 905 906 907 908 909 910 911 912 913 914 915 916 917 918 919 920 921 922 923 924 925 926 927 928 929 930 931 932 933 934 935 936 937 938 939 940 941 942 943 944 945 946 947 948 949 950 951 952 953 954 955 956 957 958 959 960 961 962 963 964 965 966 967 968 969 970 971 972 973 974 975 976 977 978 979 980 981 982 983 984 985 986 987 988 989 990 991 992 993 994 995 996 997 998 999 1000

(בר' ל"א, יט, ל—לה). תרפים כאלה נמצאים גם בידי מיכל אשת דוד. היא שמה אותם במטה, כדי להטעות את מלאכי שאול (ש"א י"ט, יג, טז).

אופי המלחמה המקראית באלילות

לאופי הידיעות האלה, הנובעות ממקורות שונים, על האלילות בישראל מתאים בהחלט אופי המלחמה המקראית באלילות. עבודת אלילים פוליתאיסטית קיימת היתה בישראל זמן קצר מאד והיתה מרוכזת מסביב לבתי המלכים ולא חדרה מעולם למעמקי העם. העם (לפחות באפרים) השתתף בהשמדת עבודת הבעל. ועם זה היתה נפוצה בעם עבודת פסילים ושעירים. קיימת היתה גם עבודה נמושית של צבא השמים. אולם עבודה זו כשהיא לעצמה אינה מוכיחה, שהעם היה פוליתאיסטי. העם הרג את נביאי הבעל בקראו „יהוה הוא האלהים“. בחיי העם פעלה תמיד רק האמונה באל אחד — ביהוה. אבל מן האמונה הזאת באל אחד לא הוציא את המסקנה הפולחנית החמורה, שמוציאה האמונה המקראית. היו בין ההמון אנשים, שהאמינו בכחם המגי של הפסילים ובהשפעת השעירים או צבא השמים, מבלי שהללו נעשו להם „אלהים“ ממש, שותפים בשלטון עם יהוה. זכר לדרגה זו של אמונת האחדות אנו מוצאים עוד במקרא עצמו. בספורי ס' בראשית מופיע רק אל אחד השולט בכל העולם, וגם הגויים יודעים רק אותו — יהוה. בכל אפן האבות יודעים רק אותו. אבל המספר אינו נמנע מלספר, שרחל מן האמהות, גנבה את התרפים של אביה (ל"א, יט ואילך). בלי ספק לקחה אותם לא על מנת לאבדם אלא למטרה דתית. אבל יעקב אינו מקפיד, והמספר אינו מכסה על זה. וכן אין יעקב מקפיד, שבני ביתו וכל אשר עמו עובדים לאלהי נכר. הוא רק דורש להסירם לפני העליה לבית אל (ל"ה, א—ד). כמו כן אין דוד, המופיע במקרא כסמל הנאמנות ליהוה, מקפיד על התרפים הנמצאים בביתו (ש"א י"ט, יג, טז). ואולם עם זה ברור, שאין התרפים ו„אלהי הנכר“ נחשבים לא בעיני המספרים ולא בעיני גבורי ספוריהם ל„אלהים“ באמת. בספור על רחל הגונבת את התרפים והיושבת עליהם יש כונה ברורה של לגלוג. „אלהי הנכר“ של בית יעקב נחשבים לטומאה. מיכל שמה את התרפים במטה¹³. ובעצם משמע מספורי המקרא, שגם לבן או בלעם אין

13 זהו קצה נבול ה„סבלנות“, שאנו מוצאים במקרא: יחס של נלגוג לעבודת „אלילים“ נמושית של נשים ועבדים. אבל אין להניח, שבין סופרי המקרא היו מי שהתייחסו כסבלנות לעבודת פוסבית ורשמית של אל נכר ושוכר ליחס כזה נשאר בדב'.

להם אל אחר מלבד יהוה, אלא שעם זה אינם נמנעים גם ממיני עבודת-
 „אלהים” אחרת.

הנטיה הזאת של הדת העממית הקדומה מקורה אולי באותו הלקוי, שגם הדת המקראית לא יכלה להתגבר עליו: באמונה במציאות כחות „מגיים” בעולם. כבר ראינו, שהמקרא מאמין גם בכשוף וגם בנחש, אף על פי שהוא חושב אותם לתועבה. כאן נשאר זכר ל„רשות” אחרת, אם גם לא רשות אלהית. לעם הישראלי בימי קדם היה כאן פתח לעבודת אלילים, אם גם נמוכה ונמושית. יש איזה כח „מגי” בפסילים ונימוסים — על אמונה זו לא היה העם יכול להתגבר ולפיכך לא היה יכול להזיר עצמו מהם, למרות אמונתו באל אחד. עד היכן הגיע כחה של אמונה זו, למרות היותה נמושית, יכולים אנו ללמוד מן המסופר בחשמונאים ב', שבין אנשיו של יהודה המכבי היו מי שנשאו על לבם פסילים קטנים לשמירה¹⁴. והללו הרי היו „חסידים” קנאים, שיצאו ליהרג על קדוש השם! רוב העם בימי בית ראשון ודאי התיחס בבוז או בבטול לעבודה זו של נשים והדיוטות. אבל התיחסו אליה בסבלנות. זה היה יחס האנשים אל נשיהם, שקטרו למלכת השמים, בימי ירמיהו. הם לא הרגישו בזה פגם לאמונת האחדות.

ולפיכך אתה מוצא, שמלחמת המקרא באלילות היא כולה בשטח הפולחן. סופרי המקרא נלחמים בעבודת הפסילים, העגלים, השעירים, המתים, צבא השמים; הם נלחמים בקרבן אדם, באשרים, במצבות, הם נלחמים בנחש ובכשוף. הם דורשים נאמנות (פולחנית) לאל האחד ולמצותו. בעצם אפשר לומר: סופרי המקרא אינם נלחמים עם העם על המונותאיזמוס אלא על המונוולטריה; לא לאמונה באל אחד הם נלחמים אלא לפולחן אל אחד. האמונה באל אחד היא הנחה מוסכמת, שלהם ושל העם. סופרי המקרא רק מזכירים לעם את אמונתו ביהוה, דורשים ממנו, שישב אותה אל לבו, שלא יסכיל לעבוד אלהי תוהו. הם נסמכים על האגדה העממית, שבה מופיע יהוה כאל אחד, אדיר ועושה פלא. הם דורשים ממנו, שייסיק מסקנה פולחנית מאמונתו המונוטאיסטית. הם אינם מעמידים את יהוה בנגוד לאלים אחרים, אלא תמיד

14, יט, שאייספלט מוצא שם רמז לעבודת אלהי הר תבור, עיין מאמרו Der Gott des Tabor RA, 1934 ע' 14 ואילך).

14 עיין חשמונאים ב', י"ב, פ—מא. את הפסילים הקטנות האלה, מתעשית יבנה, טצאו תחת כהנות הרונים אחדים בשעה שבקשו למסור אותם לקבורה. מוחם נחשב עונש על העבירה הזאת.

בנגוד לנושאי פולחן אחרים. המלחמה המקראית באלילות אינה עומדת על מלחמה במיתוס. האל האחד, שיש לו „מיתוס“, המופיע כגבור אגדה עממית, הוא יהוה. ה„אלילים“ הם במקרא בני בלי מיתוס. הם רק נושאי פולחן. ויסוד פולחנם היא, לפי המקרא, בערות האדם, העובד לחומר מת. ברור, שפולמוס העומד על בסיס כזה מניח את המונותאיזמוס הנחה ראשונה. בהנחה ראשונה זו שותפים נושאי האמונה המקראית עם העם. ההבדל הוא רק במסקנה הפולחנית. האלילות הישראלית, מכיון שהיתה פולחנית בלבד, לא היתה כרוכה איפוא בסינקרטיזמוס אמתי. הסינקרטיזמוס האמתי הוא צירוף אלים, אחד אלים שוי מהות למערכת שלטון אלהי אחד. או נאמר: הרחבת „משפחת“ האלים. אולם בישראל קיימת היתה תמיד ההרגשה במדתו העליונה־הנשגבה של יהוה. „יהוה הוא האלהים“. אלא שעם זה נפוצים היו בעם גם נושאי פולחן אחרים, „אלילים“ מגיים או מצויים נמוכים. על מצע כזה לא יכול סינקרטיזמוס אמתי להולד.

התרבות הישראלית והאלילות

ואמנם אנו רואים, שהאלילות לא היתה מעולם כח פורה, כח יוצר תרבות בישראל. כל החיים הלאומיים כולם, כל החיים הרוחניים והחברתיים כולם נתרכזו מסביב לאמונת יהוה. השיר, הספור, הנבואה, המוסר, המחשבה, החיים המדיניים — הכל נתרכז מסביב לאמונת יהוה. די להראות על העובדה, שבישראל לא היו נביאי אלים אחרים. „נביאי הבעל“ של איזבל הם באמת רק כהנים מתנבאים: כהני הבעל, שעבדו את אלהיהם מתוך אכסטזה (מל"א י"ח, יט, כ, כו, כח—כט). אבל „נביאים“ אלה נעלמים מעל הבמה עם עבודת הבעל הצידוני¹⁵. אנו מוצאים בישראל גוד ומלחמה בין נביאי יהוה: בין „נביאי האמת“ ובין „נביאי השקר“. אבל אין מלחמה עם נביאי אלים אחרים. מעולם לא הופיע אדם בישראל בשם אל מאלהי

15 ירמיהו טונה את הנביאים, ש„נבאו בבעל“ (ב', ח; כ"ג, יג). אבל אין הכוונה, שהנביאים נבאו באמת בשם הבעל. „הבעל“ פירושו כלשון ס' ירמיהו אלילות בכלל (עיין למעלה, ע' 674), ובהשאלה: שקר ותוהו. שכן אחת מוצא במקביל ל'ב', ח בח' א': „הנבאים נבאו בשקר“. ובאמת הנביאים, שירמיהו נלחם בהם בפועל, אינם נבאים בשם הבעל אלא בשם יהוה, וירמיהו טוען, שהם נבאים מלבם (חזון שקר וקסם ואלוץ ותרמית לבם). ויהוה לא שלחם, עיין י"ד, יג—טו; כ', ו; כ"ג, יד, טז, כא—ס; כ"ו, יד—יח; כ"ח, א—יו; כ"ט, ח—כג; ל"ו, יט.

הגויים¹⁶. דבר זה בלבד דיו להוכיח, שהאלילות השפיעה רק השפעה חיצונית-שטחית על ישראל ולא באה עד נפש האומה.

כמו כן אנו מוצאים, שאף על פי שהיתה בישראל עבודת פסילים, לא היתה בכל זאת פסלות ישראלית לאומית. החפירות בארץ ישראל לא גלו פסלות בסגנון ישראלי. באפרים עמדו עגלים במקדשים במשך מאות שנים, מימי ירבעם בן נבט עד גלות הארץ. מוטיב אחד במשך מאות שנים בלי שנוי! יש אומרים, שהפסלות לא יכלה להתפתח, מפני שעבודת הפסילים נאסרה בעשרת הדברות. אבל הטעם הזה אינו טעם. שהרי עבודת הפסילים היתה קיימת למרות האיסור. ואם היה העם אלילי — מה ערך היה לאיסור, שהיה חקוק באבן ושהיה ענין למתי מספר? ובכל אופן, אילו היתה אלילות ממש בישראל, היתה יוצרת לה את צורותיה. אם הפסלות לא התפתחה על קרקע אמונת יהוה, אין זה בגלל האיסור הפורמלי, אלא בגלל העדר המיתוס, ששמש מקור חי לאמנות הדתית האלילית. ואם אנו רואים, שגם האלילות לא הולידה אמנות דתית ישראלית, אין זה אלא מפני שגם זו נתוקה היתה בישראל מעל מקור חייה — מעל המיתוס. האלילות הישראלית היתה פולחנית, מגית, פטישיסטית. היא ינקה מן המדורות הנמוכים ביותר של הנפש ההמונית. היא לא יכלה להגיע לדרגת כח-יוצר תרבותי. וגם זוהי תופעה מפליאה, שהמקרא אינו יודע כלל את עבודת הפסילים הסימבולית. אין הוא אוסר לסמל את האלהים ואין הוא נלחם בפסילי האלילים, מפני שהם מסמלים אלהי שקר או שדים לא-אלוה. עבודת הפסילים היא, לפי המקרא, היא גופה עבודת „אלהים אחרים": הפסילים עצמם הם האלהים האחרים. המקרא תופס את עבודת הפסילים כעבודה פטישיסטית. גם מזה נמצאנו למדים כמה שטחית היתה ההשפעה האלילית על ישראל וכמה רחוק היה ישראל מהבנת רוח האלילות.

אלילות היהודים ביב

על אפיה של האלילות הישראלית העממית יכולים אנו לעמוד במקצת גם מתוך האפיפורין, שנמצאו ביב¹⁷. אין להסכים לדעת החוקרים החושבים, שבכתבי יב נתנה לנו דוגמה

16 החוק ברב' י"ת, כ אינו אלא חוק מופשט, ולמעשה כונתו: הנביא, שיבוא להסית לעבודת אלהים אחרים, עיין י"ג, ב ואילך. מכל מקום לא נזכר מקרה כזה בכל המקרא כלל.

17 עיין : Sachau, Aramäische Papyrus und Ostraka (1911); Cowley, Aramaic Papyri etc.

מקורית ונאמנה של האמונה הישראלית העממית העתיקה. הכתבים, שנמצאו ביב, מוצאים בערך מסוף המאה החמישית לפני ספ"ה. ואילו המושבה הצבאית היהודית של יב קיימת היתה שם עוד „מימי מלכי מצרים“, מלפני הכבוש הפרסי¹⁸. לפי זה נמצאו החיילים האלה בסביבה אלילית, רחוקים מישוב ישראלי גדול, יותר ממאה שנים. הם הספיקו להטמע טמיעה לשונית. רווחת היתה ביניהם ספרות אלילית (ס' אחיקר האלילי); ספרות ישראלית לא נמצאה אצלם. הם התערבו בסביבתם הנכריה. ולפיכך אין להניח, שהאלילות, שהביאו עמם ממולדתם, נשארה עומדת בעינה בלי שנוי. הדעת נותנת, שבהשפעת הסביבה נעשתה אלילות זו „אלילית“ יותר. „כהנים“ יש להם. אבל את סדר חג המצות, העתיק בלי ספק, אינם יודעים¹⁹. נביאים אין להם בכל אופן (כאלה שהיו לגולה הבבלית, עיין יר' כ"ט, טו). זה מראה על ריחוק מן המקור החי של אמונת יהודה. דוגמה נאמנה של האמונה הישראלית העממית אין לנו איפוא כאן.

אנו מוצאים בין שמות יהודי יב שמות אליליים שונים (נבועקב, ביתאלעקב, ענתי, הדדנורי ועוד). אבל אין יהודי יב עובדים לאלהי העמים, שישראל עבדו להם לפי עדות המקרא: לבעל, לעשתורת, לכמוש, למולך וכו', או לצבא השמים. ברשימת תרומות הכסף לבית יהו אנו מוצאים שמן הכסף נתן הלק לאשמביתאל ולענתביתאל²⁰. יהודי יב נשבעים באלהויות הנקראות חרמביתאל וענתיהו²¹. בספרות המקראית אין אלים אלה נזכרים כלל, ולכל היותר רק נרמזו שם²². זאת אומרת, שהאלים הללו לא היו אלים נעבדים בפומבי ובצבור, אלא ממין אותם „השעירים“, שההמון היה כרוך אחריהם ופקד אותם בזבחים ומתנות. מתוך כתבי יב אין לדעת,

18 עיין המכתב לבנוהי, שורה 13—14. נזכר כאן כבוש כנכוזי, שהיה בשנת 525

לפס"ה. המכתב נכתב בשנת 408.

19 עיין מכתב הנניה לקהלת יב (Sachau, פפירוס 6).

20 עיין Sachau, פפירוס 18, טור 7.

21 עיין שם, פפירוס 27, שורה 7; 32, שורה 3. השוה הערותיו של זכוי לפפירוסים

הנ"ל. עיין Colwey, טבוא, ע' XVIII ואילך.

22 אשם (אישום הבכאי או אשמוז הכנעני) נזכר במל"ב י"ז, 5 בשם אשומא, אלהי המת, ונרמז אולי בעמ' ח', יד (לפי תקון גרסמן: באשמת שמרון), עיין מייאר, Papyrusfund, ע' 57 ואילך. ביתאל נזכר לדעת קצת בבר' ל"א, יג; ל"ה, ז; יר' מ"ה, יג ועוד, עיין למעלה: „האמונה הישראלית; אנדות אלהים“, הערה 12. אבל הציורים, שמצינו בכתבי יב (אשמביתאל וכו'), אינם במקרא. ענת נזכרה במקרא בהרכב שמות (ענתות, בית ענת, יהושע י"ט, ע"ח; שופ' א', לג) וכשם אדם (שופ' ג', לא; ה', ו), אבל לא כשם אלה.

מה דמו להם אנשי יב בשמות אלה. הבחנה בין אלים ואלות אין אנו מוצאים גם כאן, כמו שאין אנו מוצאים אותה במקרא. תאר אלהי מסוים נתן רק ליהוה: הוא בקרא אלהי השמים²³. הוא אינו „אלהי ארץ כנען“. רק ליהוה יש מקדש, רק לו חגים. לאשמביתאל ולענתביתאל נתן חלק בתרומה, שנאספה לשם יהוה. אין אנו יודעים, מה היה תפקידם של אלה במקדש של יב. יש לזכור, שגם מנשה מלך יהודה רכז את עבודת האלילים במקדש יהוה. הדעת נותנת, שתפקידם ומעמדם של האלים־הרוחות, שאנשי יב הביאו אתם ממולדתם, לא נשארו בלי שנוי תחת השפעת סביבתם האלילית. אין יסוד להניח, שהצירופים ענתיהו או אף ענתביתאל הם ישראלים עתיקים. הם יכולים להיות פרי התפתחות אלילית מאוחרת. אם נחשבו הללו לאלהיות נקביות, אין לדעת. אבל מכל מקום גם יהודי יב יודעים רק דמות אלהית אחת המושלת בעולם; הם מרגישים את עצמם עובדי יהוה, ורק לו הם בונים מקדש. האלים הנמוכים הם, כנראה, מבני לויתו של יהוה, מצבא יהוה, מבני האלהים²⁴, ומפני זה נתן להם מקום במקדשו. הריב בין יהודי יב ובין המצרים, שהרסו את מקדשם, מראה, שגם יהודים נדחים אלה הרגישו, למרות הטמיעה הלשונית והתרבותית ולמרות סימני הטמיעה הדתית, בנגוד היסודי שבין דתם ובין האלילות. את כהניהם הם קוראים בשם „כהניא“, אבל את כהני חנוב הם קוראים תמיד בשם „כמריא“, כנהוג בלשון המקרא. יש בדתם יסוד פולחני פוליתי־איסטי. אבל העמדה המיוחדת של יהוה, תלות האלים הקטנים בפולחן מקדש יהוה מראות לנו, שגם ליהודים אלה היה באמת רק אל מושל אחד²⁵. ועל הכל: לתפיסה מיתולוגית של יהוה אין אנו מוצאים גם כאן שום רמז.

23 מרא שמיא, אלה שמיא, עיין המכתב אל בנוהי, שורה 2, 15, 27—28 ועוד.

24 מייאר, שם, ע' 50.

25 לפי מייאר גם האמונה כמצויים אלהיים משועבדים ליהוה, ב„צבא“ יהוה, היא פוליטיאיוסמוס, עיין שם, ע' 47—48. לדעתו גם היהויסם עוד אינו מונותאיסם בגלל הספור כב' ו', א—ד (שם, ע' 40—41). מייאר חושב גם את הנצרות „לאחת הדתות הפוליטיאיסטיות ביותר“ בגלל עבודת ה„קרושים“, עיין ספרו Ursprung, כרך א', ע' 77 ואילך, כרך ב', ע' 28, הערה 1. עיין גם ספרו Israeliten, ע' 216. אבל כל התפיסה הזאת היא שטחית־פורמלית. מתוך הפירושים של יב למדסקיסטור, שיהו לא היה ליהודי יב לא אל עליון וכל שכן לא אל יחיד, עיין: Macalister, A Century of Excavation in Palestine (1925), ע' 297 ואילך. את העובדה, שרק ליהו בנו מקדש ושהם מופיעים כלפי חוץ בעיקר כעובדי יחו, אין מקליטטר מעריך כערכה.

האידיאה היסודית וגבושה הפולחני

כשאנו סוקרים את מלחמת סופרי המקרא באלילות — מלחמת אלף שנים — אנו באים לידי מסקנה, שבתקופת השופטים והמלכים כבר לא היתה שום מלחמה נגד האלילות עצמה, לא היתה מלחמה נגד יסודה ושרשה של האלילות. האלילות כבר מתה בישראל; נשמתה נשרפה, אף על פי שגופה עוד היה קיים. רק בזה אפשר לבאר את העובדה העומדת כסלע איתן, שבמקרא אין כל מלחמה במיתוס: אין כל מלחמה באגדות הגויים על אלהיהם, ואין כל מלחמה בנסיון להבליע את יהוה בפנתאון אלילי, לשעברו לתיאוגוניה, להטיל עליו מרות גורל, לתלות בו זיוג ופריה, כליון ותחיה וכו'. מלחמת המקרא באלילות מתנהלת כולה בשטח הפולחן והנימוסים. זאת אומרת: האידיאה האלילית, הרגשת העולם המיתולוגית-המגית, כבר לא פעלה בנפש האומה הישראלית. האלילות כבר נוצחה קודם לכן. מלחמת המקרא באלילות היא המופת המכריע, שישראל כבר לא היה בתקופה זו עם אלילי באמת.

אמנם, הפתוס המלוה את המלחמה הזאת עשוי להטעות אותנו ולהביאנו לידי כך, שנחשוב, שזוהי מלחמת היסוד של האמונה הישראלית. אבל באמת אין הפתוס הזה נובע אלא מן השאיפה הלוהטת לגבש ולממש את האידיאה הדתית החדשה, שנראתה לאומה בחזון. התקופה המקראית מבקשת בטוי וסמל פולחני-עממי לאידיאה של האחד-העליון, מתוך ההרגשה, שבלי גבוש עממי מוצק זה תשאר לכל היותר נחלת יחידיים. שלש מגמות יש למלחמתה: מהותית (או מטפיסית), היסטורית ומוסרית. היא שוללת כל מה שיש בו משום האלהת הטבע; היא שוללת כל מה שיש בו מסימני דת אלילית היסטורית („דרכי האמורי“); היא שואפת לצרף אף, הדת צירוף מוסרי.

תקופת המקרא נלחמת קודם כל בעבודת הפסילים. ואף על פי שהיא תופסת אותה רק כעבודה פטישיסטית, יש במלחמתה הרגשת-מהות אינטואיטיבית עמוקה. במלחמה זו היא מביעה את התנגדותה הנמרצה לאידיאה האלילית של האלהת החומר, שהיתה סוף סוף באמת יסודה העממי של עבודת הפסילים. ממקור זה נובעת בודאי גם מלחמתה באשרים ובמצבות. אפשר, שמתחלה לא התנגדה בהחלט לשמוש בצורות בפולחן יהוה. דבר זה יש ללמוד מאפוד גדעון, מפסל מיכה (הוא פסל שבת דן) ומעגלי ירבעם. אבל שמוש זה היה מכשול לעם, התנוון ונעשה עבודת פסילים פטישיסטית. התנוונות זו עוררה את הנאמנים למלחמה נמרצה. בספור על דבר הסרת נחש הנחשת אנו רואים עוד את סימני התפתחות זו: חזקיהו מסיר את

נחש הנחושת, מפני שבני ישראל „היו מקטרים לו“ (מל"ב י"ח, ד). גם המצבות והאשרים עוררו במשך הזמן התנגדות, מפני שגם בהם נכרכה עבודה פטשיסטית, הקדשת „עץ ואבן“. ממקור ההתנגדות להאלהת הטבע נובעת המלחמה בעבודת צבא השמים. ממקור מוסרי נובעת המלחמה בקרבן אדם. שחרור האלהות מן השעבוד למערכה, שגלום היה בו שחרור האלהות מן התלות במגיה ובפולחן ושאפשר את התפתחותה המוסרית העליזתה של דת יהוה, הוא שהביא לידי מלחמה במנהג אכזרי זה. האידיאה החדשה צריכה היתה להלחם גם כאן עד שהבשילה את פריה. ממקורות אלה נבעה גם המלחמה בזנות הפולחנית. דת יהוה הרגישה בנימוס זה, שיסודו בשאיפה להפעיל את האלהי בכח החוש המיני, תועבה. העם ראה ודאי בזנות של זמני החגים רק דרך של „שמחה“ לפני יהוה. אבל שחרור האלהי מן הזיקה המסתורית לפולחן שחרר גם כאן את ההרגשה המוסרית, שהתקוממה נגד הנימוס האלילי הזה. במלחמה נגד מנהגים אלה וכאלה פעלה גם השאיפה להתרחק מדרכיה של האלילות ההיסטורית, מ„תועבות הגויים“, מ„דרכי האמורי“. ודאי הרבה נימוסים, שהיו אליילים בראשיתם, נשתקעו. אבל מה שהורגש אליילי ונכרי עורר למלחמה. פעלה ההרגשה הנכונה, שהנימוס הוא סוף סוף סמל ושלא תמיד אפשר לנתקו מעל המסומל.

ומלבד כל אלה פעלה בנושאי האמונה המקראית ההרגשה העמוקה, שהפולחן הוא המכריע בדת העממית. כל הנעבד הוא „אלהי“. רבוי המצויים הנעבדים עשוי להתפס כרבוי רשויות אלהיות, כרבוי שרשיו האלהיים של היש. האידיאה של האחדות דורשת מפני זה את השלמתה באחדות פולחנית. רק זו היא המחיצה הקבועה בין אחדות ובין אלילות. מכאן המלחמה הנמרצה בעבודת „אלילים“, אלים נמוכים, שעירים, שדים, מתים, פסילים, מלכת השמים וכו'. כל פולחן מצוי אחר הוא כמין צמצום בשלטון האחד. ואם אין בו כונה כזו — עשויה הכונה לבוא. מכל מקום: האידיאה של האחדות לא תהיה נחלת העם באמת, אם לא תושלם על ידי אחדות פולחנית. זהו אחד מסימניה של האמונה הישראלית, שהיא לא חפצה להיות נחלת יחידים, אלא בקשה להשפיע על חיי העם כולו, אנשים, נשים וטף. מתחלה — בישראל, ואחר כך — בכל העולם כולו. היא שאפה למלכות שדי, מלכות מלך על העם. וזה היה אות מלכותה: אחדות הפולחן, כסמל שלטונו של האחד. זהו מקור „קנאת“ אלהיה. בעם היו נטיות פשרניות. אמונת יהוה שאפה לשרש אותן, כדי לברוא לה יסוד עממי מוצק. ובמלחמתה זו של האמונה המקראית לגבוש פולחני-עממי פעלה בה

השאיפה ל"תורה" — להעמדת הדת על רצון אלהי קבוע ומגובש. מראשיתה פעלה בה האידיאה לא של התגלות האלהים בלבד אלא גם של התגלות רצונו ומצותו לאדם. זהו אחד מסימני מהותה. אבל במשך הזמן נעורה בה השאיפה לגבש את התגלות הרצון האלהי, לקבוע "תורה" אחת קבע עולם. שעבוד כל החיים כולם לתורה אחת, לגבוש אחד של הרצון האלהי — כלום יש סמל יותר עמוק לאידיאה היסודית של האחדות? וכלום לא נקבע על ידי כך תחום עולם בין אמונת האחד ובין האלילות? אלהי הוא כל מה שנובע מן התורה; אלילי — כל מה שמחוזה לה. בס' דברים התחילה אידיאה זו להתגבש. גבושה נשלם רק אחרי חורבן הבית הראשון.

מלחמת המקרא על האלילות לא הביאה איפוא לידי יצירת האידיאה היסודית של האמונה הישראלית אלא לידי גבושה הפולחני והסמלי. האידיאה כבר היתה בעין וכבר היתה מושרשה בנפש האומה. והאידיאה הזאת, שטבעה בחותמה את כל יצירתה של האומה הישראלית, היא שיצרה גם את הגבושים האלה. האידיאה של האחד-העליון יצרה את פולחן האחד על יסוד התגלות רצונו. המונותאיזמוס היה בראשית. רק מפני זה יכולה תורת האחדות לנצח אתרי החורבן. רק מפני זה יכול נושאי אמונת יהוה להשמיד את האלילות מישראל אחרי החורבן. רק מפני זה הביא החורבן את העם לידי "תשובה": ביאור אלילי לחורבן לא היה יכול לקבל. החורבן הוא מעשה יהוה — בזה לא פקפק שום איש. ולפיכך לא היה מפלט מן הרעיון, שהעם חטא חטאת גדולה ושעליו לחזור בתשובה. העם לא ידע את תורת יהוה ולא שמר את חוקיו. וקודם כל — הוא קנא את "אל". רק הביעור השלם של עבודת האלילים יכול לשכך את חמת "אל קנא". כך הניע הזעזוע הנפשי הגדול של החורבן את העם לקבל את המסקנה הפולחנית הקיצונית מאמונת היחוד ולפרוש מן האלילות לעולם. זהו משגה פטלי של המדע המקראי, שהוא מניח את המונולטריה בראשית ורואה את המונותאיזמוס כפרי האחרון של ההתפתחות. הוא מעמיד את הדברים על ראשם. באמת היה המונותאיזמוס, האידיאה המונותאיסטית היסודית, בראשית. אידיאה זו נטתה להתגבש ב"מונולטריה": בדרישה לעבוד אך ורק את האל האחד. אלא שהיא הצליחה להשליט את תורת היחוד הפולחנית על העם רק אחרי חורבן הבית. והיא הצליחה בזה, רק מפני שהעם היה מונותאיסט, מפני שהתמורה היסודית חלה זה כבר, בעבר הרחוק.

טז. מלכות האלהים

המסורת המקראית על ראשית האמונה הישראלית מספרת, שיתוה נתגלה במראה-הסנה למשה, שלח אותו לגאול את שבטי ישראל ממצרים וכתת על-ידו ברית עמהם להיות לו לעם. המסורת הזאת עטויה במעטה האגדה. השאלה היא, אם יש בקלפה האגדית גרעין היסטורי ואם יש אפשרות לחשוף אותו. זאת אומרת: היש ראיות היסטוריות לכך, שלפני כניסת שבטי ישראל לארץ הופיע להם נביא בשם אל, שנתגלה לו במראה, אחד אותם, גאל אותם והתוה לפניהם תכנית לאומית-דתית, שהם שאפו אחר כך להגשימה?

במסורת האגדית ההיא יש שרטוטים אחדים, שהם יחידים ומיוחדים במינם. מופיע לשבטי ישראל (לפחות — לפי האידאיה) לא נשיא, לא מלך, לא גבור, לא כהן ולא קוסם נבון-להטים, אלא נביא, שליח אלהים. מעלתו היא אישית, „חריסמטית“, במובן מיוחד: אלהים בחר בו ושלחו. אבל אין זו מעלה טבועה בו, בגופו או בנפשו, ואין הוא יכול להנחיל אותה לזרעו. ינחל אותו זה, שאלהים יבחר בו. אין הוא מיסד מלכות, גם לא ממלכת כהנים וקוסמים. הוא אינו אב לא לבית נשיאים ומלכים ולא לבית כהנים מושלים. הוא רק דוגמא לעתיד, אות להופעת נביאים-מנהיגים כמותו אחריו. במסגרת אידיאולוגית מיוחדת-במינה זו הוא מופיע באגדה. והשאלה, שאנו דנים בה בפרק זה, היא: היש יסוד לחשוב את הופעת נביא-מנהיג כזה לשבטי ישראל לפני כניסתם לארץ לעובדה היסטורית? היש לחשוב הופעת נביא כזה לשבטי ישראל לראשית תקופה חדשה בחייהם ההיסטוריים?

בפרק זה ננסה להוכיח, שעל הופעת הנביא-המנהיג ההוא יש עדות מונומנטלית: המשטר המדיני של שבטי ישראל בתקופת השופטים. משטר זה הוא יחיד ומיוחד במינו בתולדות העולם. והמטבע המיוחד, שבו הוא טבוע, הוא המטבע של האגדה על ראשית ברית שבטי ישראל. המשטר הזה הוא כאילו גם הוא הגשמה לאותה האידאיה המיוחדת, שנתגשמה באגדה. ומה שמופיע כאן בתור המשך מופיע באגדה בתור ראשית. המשטר של תקופת השופטים נתן להתבאר רק מתוך ההנחה, שהאגדה ההיא היא היסטורית ביסודה. ולפיכך יש לראות אותו כתעודה

היסטורית על ראשית האמונה הישראלית המצטרפת לעדות האגדה והמעידה על מהימנותה ההיסטורית.

„האידיאל התיאוקרטי" המדומה של היהדות

בשני הספורים על ראשית המלוכה בישראל, בספור על נסיון יסוד המלוכה בימי גדעון ובספור על יסוד המלוכה בימי שאול, הובעה ההשקפה, שהמלוכה היא חטא ומרי ביהוה. אחרי הנצחון על מדין העם מציע לגדעון ל„משול" בו, אבל גדעון מסרב ואומר: „לא אמשול אני בכם וגו' יהוה ימשל בכם" שופ' ח', כב—כג). לפי ש"א ח', ה—כב; י', יח—יט; י"ב, יז, יט היתה בקשת העם מאת שמואל להמליך עליו מלך רעה רבה ומרד במלכות יהוה. מה טיב ההשקפה הזאת ומה מקורה?

החוקרים מבית ולהיוון חושבים הערכה שלילית זו של המלכות למאוחרת — לפרי האידיאל התיאוקרטי, שכבש את היהדות בימי בית שני. בישראל העתיק נחשבה המלוכה בשעתה לברכת יהוה וחסדו הגדול, לא לחטא ומרד. המלך הוא קדוש, „משיח יהוה". הושע הוא הראשון המביע את הדעה, שהמלכות היתה מרי ביהוה ושיהוה נתן לישראל מלך ב„אפר" (ח', ד; י"ג, י—יא). בימי בית שני, אחרי שבטלה מלכות מישראל ובשעה שנתהוותה הכנסיה הפולחנית היהודית, שירשה את מקום העם הישראלי, נעשתה דעה זו דעה שלטת. נולד אידיאל חדש — „תיאוקרטי". במרכזו חיייה של הכנסיה היהודית עמד עתה בית המקדש, והפולחן היה ענינה החשוב ביותר. הכהונה עלתה לשלטון. שלטון כהנים זה נתאפשר על ידי בטול המדינה העברית, על ידי זה שהמדינה הנכריה שחררה את היהדות מן הדאגה לסדרי החיים החילוניים. אבל המשטר הזה נחשב באותה תקופה לאידיאלי: אין מלך ואין שר, יש רק עבודת אלהים במקדשו ושאר מצוות ומעשים טובים. תקופת המלוכה נחשבה עתה לתקופת החטא. רוח הזמן היה „אנטימונרכי". היהדות התיאוקרטית טבעה גם את העבר במטבע האידיאל התיאוקרטי שלה. בראשית היתה התיאוקרטיה, היא תקופת משה ויהושע והשופטים, אחריה באה תקופת החטא — תקופת המלכים, שהחטיאו את ישראל והביאו עליו את החורבן. דרך התשובה היא דרך התיאוקרטיה — התשובה של המשטר התיאוקרטי שלפני המלכות. הלך רוח זה נתגבש בספר הכהנים, המתאר את ישראל בתקופת המדבר לפי דוגמת היהדות של ימי בית שני: כנסיה מרוכזת מסביב למקדש (לאוהל מועד), ובראשה כהן גדול. לפי הלך רוח זה עבדו גם את המסורת ההיסטורית. את הספורים על השופטים, שבאמת היו רק גבורי שבטים ובתי

אבות, עבדו באופן כזה, שיצאה שלשלת של שופטים-מושלים, נושאי המשטר התיאוקרטי של עמ־האלהים המאוחד, שופט שופט בדורו, יורשי משה ויהושע. המלוכה, שיצרה באמת את אחדות שבטי ישראל, נחשבה לא כעליה מפירוד לאחדות אלא כירידה ממעלת התיאוקרטיה לדרגת שלטון בשר ודם. הספורים העתיקים עובדו בהתאם לזה. מכאן ההערכה השלילית של המלכות באותם המקראות בשופ' וש"א, שהבאנו למעלה. העבוד נכר עוד בשוני הנוסחאות. ליד שופ' ח', כב—כו נשאר שופ' ט', ב הסותר לו. ליד ש"א ח' וכל השייך לו נשארו ש"א ט', י, א—טז; י"א ועוד המספרים, שיהיה הוא שהמליך את שאול למלך, כדי להושיע את ישראל מיד פלשתים (עיי' ביחוד ט', טז). ההבדל שבין הנוסחאות הוא זה שבין בית ראשון לבית שני¹. — האידיאה הזאת של „התיאוקרטיה“ משמשת בידי החוקרים מבית ולהיוון סימן מובהק לקבוע על פיו את תקופות ההיסטוריה הישראלית והתפתחות הספרות המקראית.

אולם כל התורה הזאת כולה תלויה על בלימה.

כי היהדות לא ידעה מעולם אידיאל תיאוקרטי כהני, לא שללה בימי בית שני את המלכות, לא חשבה מעולם את משטר הכנסיה הפולחנית („תחת חסות השלטון הזר“) למשטר אידיאלי. במקרא כולו אין זכר לאידיאל של תיאוקרטיה כהנית, מעין זו שהיתה בימי בית שני. את הדעה, שהמלכות היתה חטא, מצינו רק בנוסחת הספור על המלכת שאול, שהבאנו למעלה, ובספר הושע. בכל שאר המקרא, בתורה ובנביאים ובכתובים, וכן גם בספרים החיצונים ובספרות היהדות המאוחרת כולה המלכות היא האידיאל. ואילו שלטון כהנים אינו במקרא בשום מקום לאידיאל, וגם היהדות המאוחרת אינה רואה אותו כאידיאל.

אמנם, בימי בית שני היתה היהדות כפופה לשלטון כהנים. משטרה היה תיאוקרטי. אבל משטר זה ויסודו — שלטון המדינה הנכרית — לא נבעו מרצון העם. זו היתה מציאות, מציאות רעה ומרה. העם הרגיש את „התיאוקרטיה“ הזאת כעבדות מחפירה ושאף לקצה. מציאות זו לא יכלה

1 עיי' וִלְהוּיוֹן, Prolegomena, ע' 145, 229 ואילך, 235, 245—253, 419 ואילך; הנ"ל, Geschichte, ע' 27 ואילך, 168 ואילך; הנ"ל, Composition, ע' 227 ואילך, 243 ואילך. את הדעה, שהנגוד בין מלכות אלהים ובין מלכות בשר ודם מופיע לראשונה אצל הושע, הביע כבר פטקה (עיי' וִלְהוּיוֹן, Compos, ע' 227). עיי' גם בודה בביאורו לשופ' ח', כב—כו וכן Moore, ושאר המבארים מבית וִלְהוּיוֹן; גרסמן, Messias, ע' 212; מייאר, Ursprung, ח"ב, ע' 1 ואילך. רעיון „האידיאל התיאוקרטי“ של היהדות הוא בכלל מיסודות התורה השלטת במדע המטראי.

לשמש לו אידיאל ודוגמא בשום פנים. „התיאוקרטיה“ נבעה מתוך גורמים חיצוניים ולא היתה הגשמת שאיפה פנימית של העם או של נושאי האמונה המקראית.

יחזקאל, הנחשב לולהיון וסיעתו כמניח ראשון של „התיאוקרטיה“, אינו יודע שלטון כהנים כלל. בחזונו המשיחי רואה יחזקאל בראש העם לעתיד לבוא „נשיא“ ו„רועה“ מבית דוד (ל"ד, כג; כד; מ"ד, ג; מ"ה, ו ואילך; מ"ו, ח ואילך, טז ואילך; מ"ח, כא ואילך); מלך אחד מבית דוד יהיה לאפרים וליהודה (ל"ז, כב—כה). בחזון העתיד של יחזקאל תופסים המקדש והפולחן מקום מרכזי. אבל זהו הדבר המאלף ביחוד: השאיפה ה„תיאוקרטיה“ הזאת כוללת את חלום המלכות, מלכות בית דוד. נשיא מן הכתנים אין יחזקאל יודע. הוא אינו מזכיר אפילו, כידוע, את הכהן הגדול.

בראש העולים מבבל בימי כורש עומד זרובבל, מזרע המלוכה, ושני לו הכהן יהושע בן יהוצדק (עז' ב, ב; ד', ב ואילך ועוד). העליה מגלות בבל בדור ההוא ובדורות שלאחריו לא היתה תנועת עם העולה לכבוש לו ארץ וליסד לו מדינה. לעליה נתנה רשות מטעם השלטון המדיני הנכרי, ותכליתה הרשמית היתה דתית. אבל בלב העם פעמה תקווה מדינית משיחית. קו, שמלכות בית דוד תתחדש בקרוב ושזרובבל יהיה מיסד המלכות החדשה הזאת (חגי ב, כא—כג, השוה ד—ט; זכ' ד', ו—י; השוה ג, ח; ו', יב—יג). אבל התקוות האלה לא נתגשמו. את בית המקדש בנו, אבל את המדינה לא יכלו להקים: האידיאל היה מלכות בית דוד; למעשה יכלו ליסד רק „תיאוקרטיה“. הגורמים החיצוניים כפו עליהם את ה„תיאוקרטיה“ והכריחו אותם לכבוש את השאיפה המדינית. על ידי זה הונח היסוד לעלית הכהנים לשלטון. הכהונה הרגישא, שצירוף הגורמים מסייע לה, והתחילה שואפת לשררה. נשען על גורמים אלה, כנראה, חתר יהושע בן יהוצדק חתירות תחת זרובבל, למורת רוחם של הנביאים והעם (זכ' ג'; השוה ו', י—יג). אבל בכל זאת הצליחו הכהנים הגדולים לעלות למעלת ראשי העם רק אחרי זמן רב לערך. בדורות הראשונים לשיבת ציון אין הם משמשים עדיין נשיאים. שלטון כהנים היה רחוק מלבם של יוצרי הכנסייה היהודית. גם בתנועה הדתית הגדולה של ראשית ימי בית שני, אף על פי שהכהנים היו מנושאים וממגבשים, אין הכהנים הגדולים, ראשי הפולחן המקדשי, תופסים שום מקום. זרובבל ונחמיה אינם כהנים, עזרא פועל לא ככהן המשמש בכהונה אלא כסופר ומורה תורה. התנועה מוכרחה אפילו להלחם במשפחת הכהנים הגדולים (עז' י', יח; נח'

י"ג, ד—ט, כז—כט). כל המעשים הנעשים בדורות ההם מכוונים, מתוך הכרח, ליצירתה ולבסוסה של כנסייה פולחנית. אבל אין ספק, שלא רק בימי זרובבל אלא גם בימי עזרא ונחמיה לא כלו מן הלב השאיפות המדיניות הכמוסות. לדלטוריה של "צרי יהודה ובנימין" ולחשדות של פקידי המדינה הפרסית בדבר כונותיהם המדיניות של העולים (עז' ד—ו') היה בלי ספק איזה יסוד. עוד בימי נחמיה צלה של התקוה המדינית תועה (נח' ב', יט; ו', ה—ז). כמאה שנים אחרי שנוסדה ה"תיאוקרטיה" הרגישו מיסדיה את עולה כעול "עבדות" קשה. אף על פי שבקשו לראות גם בה אות לטובה (עז' ט', ח ואילך; נח' ט'; לו—לז). המלוכה נראית למיסדי "התיאוקרטיה" כמרום חסדי יהוה, הם זוכרים אותה בגעגועים ומזכירים תמיד את המלכים בראש (נח' ט'; י"ג, כו; עז' ט'; ז; השוה דנ' ט', ו, ח, יח). המלכות נתרוממה ונתאצלה דוקא עכשיו, מפני שכבר עברה מן העולם. דוד עתיד היה ליעשות עכשיו עוד יותר מאשר לפנים גבורה הנערץ של האומה, סמל חסדי יהוה עם ישראל. ההאצלה הזאת מופיעה לפנינו ביחוד וקודם כל בהיסטוריה "התיאוקרטית", שנוצרה בימי בית שני — בס' דברי הימים.

את השופטים, ממשיכי התיאוקרטיה של תקופת משה, אין ס' דברי הימים מזכיר כלל. הוא פותח את ספור תולדות ישראל בדברי ימי המלוכה (פרק י' ואילך). מתולדות שואל הוא מספר רק את דבר מותו "במעלו אשר מעל בה". אבל את הדעה, שהמלוכה היתה כשהיא לעצמה חטא ומרי באלהים אינו מזכיר כלל. מלכות דוד הוא מרום דברי ימי ישראל. לדוד הוא מיחס את כל סדרי המקדש והעבודה. דוד הוא אשר הכין את תבנית בית המקדש (דה"א כ"ח, יא ואילך) וחלק את הכהנים והלויים למשמרות (כ"ג ואילך). יש לזכור, שלבנין בית המקדש, לסדר המשמרות וביחוד לשירת הלויים לא היה יסוד בתורה. בעל ד"ה מאשר ומקדש את כל אלה כתקוני דוד. וכמה מאלף הדבר, שהסופר ה"תיאוקרטי" הזה תולה את סדרי המקדש והעבודה לא בצדוק הכהן, אבי הכהנים הנשיאים של ימי בית שני, אלא בדוד מלך ישראל.

האידיאה של המלכות וסמלה—דוד—שלטו ביהדות בכל הדורות. הרעיון המשיחי לבדו דיו להוכיח לנו, שהיהדות לא ידעה כל אידיאל תיאוקרטי. מלך מבית דוד, משיח "בן־דוד" — זו היתה תקות היהדות תמיד. אמנם, האידיאה של המלכות נתאצלה במשך הזמן ונעשתה אידיאה רוחנית־דתית. הרעיון המשיחי־מדיני קלט יסוד אפוקליפטי. המלך המקווה מבית דוד לבש דמות של גואל אפוקליפטי. אבל התקוה המדינית־הארצית גם היא לא

זוה ממקומה והוסיפה לשלוט בנפש העם. עם ה„תיאוקרטיה“ השלישית, אבל בלבו צפה למלכות בית דוד. והשאיפה המדינית העמוקה הזאת גם פרצה מזמן לזמן ממחבואה והתרגשה ללבוש צורה ממשית. במלחמות עצומות נסה העם מזמן לזמן לגשם את חלום החירות והמלכות. בימי החשמונאים הוא שם קץ ל„תיאוקרטיה“ — למשטר הכנסייה הפולחנית העומדת על שלטון זר — ומיסד מלכות חדשה. החשמונאים נוטלים לעצמם לא כתר כהונה גדולה בלבד, אלא גם כתר נשיאות ומלכות. רק עם הכרות שמעון החשמונאי לנשיא סר „עול הגוים“ מעל ישראל (חשמונאים א י"ג, מא), ובטל „השעבוד המוקדוני“ (פלביוס, קדמוניות יב, י"א; ב, יג, א'; א, ו, א'). האידיאה של המלכות שולטת בכל התנועות המשיחיות, שקמו בישראל. אפילו הנצרות הגויית לא יכלה להשתחרר מן הסמל הזה — מסמל משיח „בן־דוד“.

ולפיכך אתה מוצא, שלפי תפיסת היהדות לא נחשב שלטון הכהונה להמשכה של „מלכות האלהים“ הקדומה, וגם אינה נחשבת לתקופה של מלכות ישראל בכלל. המלכות פסקה, ולא תתחדש אלא עם ביאת הגואל, ורק אז תחזור השכינה ותשרה על ישראל. בית שני — תקופת ה„תיאוקרטיה“ — הוא זמן של סלוק שכינה². ב„תיאוקרטיה“ לא ראתה היהדות קיום היעודים המשיחיים של הנביאים. אפילו מלכות החשמונאים נחשבה רק למלכות זמנית, עד בוא מלכות בית דוד המובטחה³. אמנם, מצאו מקצת נחמה גם בכבוד הכהונה⁴. אבל שלטון הכהנים לא נחשב סימן, שאלהים שב ורחם את ציון. אפיני הדבר מאד, שהיהדות אינה יודעת מניין־שנים (תאריך) לפי הכהנים הגדולים. בימי מלכות פרס מנו את השנים למלכי פרס (חגי א', א; טו; ב', א; י; זכ' א', א; ז; ו, א; וכן גם מנין השנים בעזרא ונחמיה). בימי שלטון היוונים היה נהוג מנין היוונים או מנין שטרות. בחשמונאים א י"ג, מא—מב מסופר, שבשנת ק"ע למנין היונים, כשהכריזו את שמעון לכהן גדול ונשיא, החליטו לקבוע בשטרות ובתעודות מנין לפי שנות נשיאותו של שמעון (עיין פלביוס, קדמוניות יג, ו, ו). אבל מנין היונים לא זו ממקומו בכל זאת, ואף בעל ס' חשמונאים עצמו

2 יומא כ"א, עב.

3 עיין חשמונאים א י"ד, מא (השוה עו' ב', סג).

4 עיין בן סירא נ', הקטע על שמעון הצדיק (ב, שבח אבות העולם). בן סירא

מוכיר את חטאי המלכים (פ"ט, ה—ו). אבל את חטא הכוהנים לא מציין בן סירא יודע. בנוסח העברי מצינו הודיה „בבוחר בכני צדוק לכהן“, אבל לפנינו אנו מוצאים: „הורו למצטיח קרן לבית דוד“ (פרק נ"א).

משתמש בו. מכל מקום קבעו מנין חדש רק עם הכרזת שמעון לנשיא. ואילו מנין שנים לפי זמני הכהנים הגדולים בכלל לא היה נהוג מעולם.⁵

הרשימה במגילת תענית יא (ובראש השנה י"ה, ע"ב). שנהנו לכתוב בשטרות, בשנת כך וכך ליוחנן כהן גדול לאל עליון, מסייעת למסופר בס' חשמונאים ואצל יוסף פלביוס. ואפשר שנהנו למנות בשטרות לפי שנות נשיאי ומלכי בית חשמונאים כל ימי קיומו של בית זה, ואולי גם מנו אח"כ למלכות חורדוס ובניו, כמו שמשער ר" קרוכמל, מורה נבוכי הזמן, סימן ט' (שער, "חקר אבות"). לא כאן המקום לעמוד על השאלה, אם התנגדו החכמים לעצם המנין הזה או רק לנוסח "כחן לאל עליון". (על הדעות השונות בענין הרשימה שבמגילת תענית עיין הקדמת ליכטנשטיין למהדורה החדשה של מגילת תענית, שפרסם ב HUCA, כרך ח'—ט'). מכל מקום ברור מן המסופר בחשמונאים ואצל יוסף פלביוס, שהמנין עצמו נקבע לזכר החרות ולרגל העלאת שמעון למעלה נשיאות. זה היה חרוש, והוא נבע מתוך רצון העם, "לכבד את שמעון" (פלביוס, קדמוניות יג, ו' ו'). ממנין השנים, שאנו מוצאים בנביאים אחרונים ובס' עזרא ונחמיה וכן בס' חשמונאים ובפלביוס, ברור, שקודם לכן לא נהנו למנות לכהנים גדולים. זאת אומרת, שמנו לכהנים, שהיו נשיאים ומלכים, אבל לא לכהנים עד כמה שהיו ראשי ה"תיאוקרטיה" המשועבדת ל"שלטון הזר" — דבר זה יש ויש, להגיד כאופן מוחלט" (נגד דברי לחובר בהערותיו למאמרי ב ZAW 1930. עיין "מאונים", תשרי תרצ"ד, ע' 128). ללמדנו, שהתיאוקרטיה המשועבדת לא היתה אידאל ליהדות ושלא החשיבה אותה על המלכות. מכל מקום נמצאנו למדים מן העובדה, שבנביאים אחרונים ובעזרא ונחמיה אין מנין לכהנים גדולים, שבראשית בית שני, היינו בזמן, שבו קובעים ולהויון וסיעתו את חבור ס' הכהנים ואת העריכה הכהנית של הספרים ההיסטוריים, לא מנו לכהנים גדולים. ואחת היא, מה נהנו בסוף בית שני — לענין של נוסח עובדה זו, ולפיכך יש ויש להשען על ראיה זו (נגד טענת לחובר, שם). כל שכן שיש בדברי כדי לסתור את דעתו של ולהויון, האומר, לא פחות ולא יותר, שבימי בית שני היתה התיאוקרטיה חביבה כל כך, שהתחילו למנות את מאורעות כל תולדות ישראל לפי סררי כהונתם של הכהנים הגדולים. "ראיה" הוא מביא מדה"א ה', כט—מא, שנמנו שם הכהנים הגדולים מאהרן עד יהוידק: "זמן כהונתם של הכהנים הגדולים האלה — בא במקום זמן שלטונם של השופטים והמלכים, שמנו להם קודם לכן" (Prolegomena, ע' 145). על יסוד זה שבעל ר"ה מביא בין עשרות מגילות יוחסין גם מגילת יוחסין של הכהנים הגדולים מחלטים ולהויון, שמנין לכהנים גדולים בא במקום המנין לשופטים ולמלכים! כאילו אין ס' דברי הימים קיים וכאילו אין בידנו לא ספרי החשמונאים ולא ספרי פלביוס. פלביוס, אבי האידריאה של "התיאוקרטיה" (עיין להלן, הערה 7), מרצה את תולדות ישראל בימי קדם לפי סדר השופטים והמלכים, ואת סררי הכהנים הגדולים הוא נותן ברשימה מיוחדת (קדמוניות י, ח', ו; כ, י'). ספר תולדות ישראל למנין שנות הכהנים הגדולים, בנוסח "תולדות" שומרונית, לא נכתב מעולם. וכל ענין העבור "התיאוקרטי" של תולדות ישראל הוא פרי דמיונם של חכמי הנוצרים. — השקפת ולהויון אינה אלא גלגולה של השקפת אילר, שבימי קדם מנו בישראל לכהנים גדולים, עיין: Ewald, Geschichte des Volkes Israel, ח"א, ע' 295 ואילך. ועיין נגד זה בלדקה, Untersuchungen, ע' 186—187.

שלטון הכהנים לא היה לפי רוחה של היהדות, אנו למדים גם מזה, שלא היה קיים אלא בפני הבית. העם קבל על עצמו מרצון בכל תפוצות הגולה את עול שלטון הנשיאים וראשי הגולה. והללו לא היו כהנים אלא התייחסו על בית דוד. ודוקא בשלטון הנשיאים וראשי הגולה ראה העם כמין סמל לתקומו המשיחית⁶. העם כאילו פסח על בית שני ובקש להאחז בזכר למלכות של בית ראשון. סמלי הדבר, שהעם היהודי נתן מקום בכתב־קדשו ל„ספר מלכים“, אבל „ספר כהנים גדולים“ לא נכתב בישראל מעולם. להשקפתה של היהדות אפיני הדבר בלי ספק, שבין נושאי מסורת התורה מימות משה נמנו „נביאים“ (אבות א', א) ולא „כהנים“, שהיו „תופשי התורה“ בימי קדם⁷.

6 וכן דרשו על הכתוב בבר' מ"ט, י: לא יסור שבט מיהודה — אלו ראשי גלויות שבבבל וכו', ומחקק מבין רגליו — אלו בני בניו של ה'לל וכו' (סנהדרין ה', ע"א). מכתוב זה עצמו הביאו אבות הכנסיה ראיה למשיחותו של ישו: לפי כתוב זה תהיה מלכות ישראל קיימת „עד כי יבא שילה“, ואין „שילה“ אלא המשיח, ומלכות ישראל היתה קיימת עד הורדוס, שלא היה מישראל ושבימו נולד ישו. עיין Augustinus, Civitas Dei, ספר י"ה, מה. לפי תפיסה זו נתקיים יעוד המלכות דוקא בשלטון הכהנים של כל ימי בית שני בלי הפסקה. ולעומת זה כפרו אבות הכנסיה ב„מלכותם“ של הנשיאים וראשי הגולה. — לדעת נסטר, The Samaritans etc. (1925), ע' 59 ואילך, קיימת היתה אצל הצדוקים אמונה במשיח מבית אהרן בננוך לאמונת הפרושים במשיח מבית דוד. אבל ראיותיו קלושות מאד, עיין מאמרי ב ZAW, 1930, ע' 28, הערה 2. אבל אנו מוצאים את האמונה במשיח מבית אהרן בצוואות י"ב השבטים, וכן נרמזה ב„ספר ברית דמשק“ (שפרסם שכטר: Schechter, Documents of Jewish Secretaries, 1910, כרך א') בבטוי „משיח מאהרן ומישראל“. אפשר כי יצר מבקש למצוא לה זכר גם באגדה, עיין: Aptowitzer, Parteilpolitik der Hasmonäerzeit etc. (1927), ע' 81 ואילך. ועיין שם, 89 ואילך, דבריו נגד גינזברג, הסבור, שהמשיח־הכהן הוא איריאה, שכולה נוצרית. מכל מקום ברור, שגם עצם האמונה במשיח כהני, אם היא יהודית בכלל, מוכיח, שהתיאוקרטיה הפולחנית כשהיא לעצמה, היינו: אבטונומיה פולחנית תחת חסות „השלטון הזר“, לא היתה מעולם אידיאל יהודי. המשיח, מבית דוד או מבית אהרן, עתיד לנאול את היהודים מן „התיאוקרטיה“ המשועבדת הזאת; הוא יהיה כהן־מלך. גם באמונה זו כלולה איפוא השאיפה למלכות.

7 את התיאוקרטיה בתור אידיאל אנו מוצאים רק אצל יוסף פלביוס, שיצר גם את המלה „תיאוקרטיה“ עצמה (נגד אפיון, ספר ב', ט"ז). את יסוד „מלכות האלהים“ הוא מייחס למשה, והוא תופס אותה כמשטר אריסטוקרטי־כהני, שבו הכהנים שוקדים על קיום רצון האלהים ושמירת חוקיו (שם, כ"א—כ"ג). יוסף הוא גם המדבר על שלטון הכהנים של בית שני כעל המשטר תקופת המלכים ותקופת השופטים: שלטון הכהנים של ראשית בית שני הוא הצורה האריסטוקרטי־האוליגרכית של המדינה היהודית (קרטוניות יא, ר', ח). מפליגים קבלו את הרעיונות האלה אבות הכנסיה. אבל תפיסתו

מחלוקת בין חכמי דור, ע"כ נחלקו (שם) א, 281 וכו'.

ע"כ נחלקו' ע"כ נחלקו מחלוקת בין חכמי דור, ע"כ נחלקו (שם) א, 281 וכו'.

מחלוקת בין חכמי דור, ע"כ נחלקו (שם) א, 281 וכו'.

ע"כ נחלקו (שם) א, 281 וכו'.

מקדש. שמואל של תקופת שאל אינו קשור בשום מקדש. בניו אינם כהנים אלא שופטים (ש"א ח', א—ג). על ידי בקשת העם להמליך מלך שמואל נפגע כנביא-שופט (שם ח', ז—ח). בש"א י"ב, ח ואילך הוא מזכיר, מלבד משה ואהרן, את ירבעל, את "בדן" ואת יפתח כנושאי "מלכות יהוה", והללו הרי לא היו כהנים. וכן ברור, שהושע השולל את המלכות אינו טוען לשלטון כהנים. הושע נלחם בכהונה במרירות וזעם (ד', ד; ה', א; ו', ט ועוד). וגם הוא רומז, שהמלוכה היתה מריבנו את יהוה: המלכים והשרים במלכות אפרים נלחמו ביניהם על השלטון, ובדבר יהוה לא שאלו (ח', ד). התנגדות זו למלכות אין לה כל קשר עם המשטר ההירוקרטי של בית שני. בה באה לידי בטוי דרישת זכויותיה של הנבואה השופטת והמושלת. משה, (יהושע), גדעון, יפתח, שמואל, הנביאים-השופטים, הם המעמדים כנגוד למלכים (לא אהרן, אלעזר, פנחס, עלי, צדוק וכו'). מלכות יהוה זאת היא לא מלכות כהנים אלא מלכות-נביאים. גם בס' הכהנים מתואר משטר מחנה שבטי ישראל במדבר לא כמשטר של שלטון-כהנים אלא כמשטר של שלטון נביא. השאיפות ההירוקרטיות כביכול של ימי בית שני לא יכלו, כמובן, להוליד התנגדות כזו למלוכה בשם הנבואה.

אולם אין אנו יכולים למצוא את מקורה של התנגדות זו למלוכה בשם זכויות השלטון של הנבואה גם בדברי ימיה של תקופת המלכות בישראל.

אם היתה התנגדות למלוכה בתקופת ראשית יסודה אם לא היתה — בזמן מאוחר אין אנו מוצאים בישראל שום נטייה נגד המלוכה. אין שום זכר לדבר, שהיתה קיימת שאיפה ליסד "ממלכת כהנים" או "ממלכת נביאים" בישראל. לא הכהנים ולא הנביאים לא נסו מעולם לתפוס את השלטון. האידיאה של המלוכה נשתרשה בנפש העם הישראלי. והוא לא דמה לו את חייו המדיניים בדמוי אחר. היו מהפכות ומרידות. היו מלחמות במלך פלוני ופלוגי, בצפון הושמדו בתי מלכים על ידי מורדים, אבל המלוכה לא זזה ממקומה. גם הנבואה השלימה שלום עולם עם המלוכה. לא זו בלבד, שלמלכים היו נביאים מ שלהם (נתן¹ גד, נביאי אחאב ועוד), אלא שגם הנביאים, שנלחמו במלכים, לא נלחמו אלא באישים ולא במלוכה עצמה. אליהו נלחם באחאב, אבל הוא רץ לפני מרכבתו (מל"א י"ח, מו). אלישע מורד בבית אחאב, אבל הוא ממליך מלך. המלך היה "משיח יהוה". הנביאים משתדלים להשפיע על המלכים, אבל הם מאמינים בקדושת שלטונם. ישעיהו תולה תקותיו בחזקיהו (יש' ט', ה—ו), ירמיהו — בצדקיהו (יר' כ"ג, ה—ו). שניהם נאמנים לבית דוד. הנביאים נלחמים בתופעות, שהיו כרוכות

במלוכה. הם נלחמים נגד מכשירי המלחמה וסדרי הצבא, שיצרה המלוכה. הם זועמים על הבטחון בגבורים, במבצרים, בסוסים, בפרשים, ברכב, והם נבאים אבדן לכל אלה. אבל אין הם נבאים קץ למלוכה עצמה. על שלטונו המוחלט של רעיון המלוכה מעיד ביחוד המקום, שהיא תופסת באמונה המשיחית. בחזון המשיחי שבמקרא (כמו בזה של היהדות המאוחרת) מלך העתיד מופיע כסמל תקות ישראל. הנביאים הם נושאי האידיאה של מלכות יהוה, ובכל דבריהם הם ממליכים את יהוה על העולם. אבל אידיאה זו שוררת ליד האמונה בעתידה של מלכות ישראל, ומלך העתיד אף משמש לה סמל.⁸ מלכות יהוה ותקומת-מלך משמשות יחד גם בס' תהלים.⁹ ביש' י"א, א—י מלך העתיד מופיע כאיש, שנתנה לו מתנת הרוח; הוא מעין מלך-נביא. באמונה המשיחית המאוחרת גברה האידיאה הזאת. מלך העתיד הוא בספרות האפוקליפטית יצור עליון, שליח אלהים ונביאו, או אף בן-אדם-מלאך. באגדה הוא בעל רוח-הקודש ונביא. אליהו הנביא מופיע לפניו לבשר את בואו. (בנצרות הוא גם בן דוד וגם „בן אלהים“). באמונה זו המלך מופיע כיוֹרֵשׁ הנביא. הנבואה נתנה למלך את „מלכותה“ והוסיפה לו אחר כך גם מסגולתה הנבואית.

כמו כן אנו מוצאים, שהמלוכה מופיעה בכל ספרי התורה, בלי הבדל בין מקור למקור, כמעלה גדולה, כיעוד מרומם וכאידיאל: בהבטחה לאברהם (בר' י"ז, ו) ולשרה (שם, טז) ולישמעאל (שם, כ) וליעקב (ל"ה, יא), בספור על מלכי צדק (י"ד, יח—כ), בספורי יוסף, באיסור לקלל „נשיא“ (שם' כ"ב, כז; השוה ויק' ד', כב), בפרשת המלך (דב' י"ז, יד—כ), בברכת יעקב ליהודה (בר' מ"ט, י) ולאשר (שם, כ), בחזונות בלעם (במ' כ"ג, כא; כ"ד, ז, יז—יח), בברכת משה לישראל (דב' ל"ג, ה). השקפה כזו שלטת גם בספרי ההיסטוריה (מלבד המקראות בשופ' וש"א, שסומנו למעלה).

המקראות הבודדים, שבהם הובעה התנגדות למלוכה, אינם נובעים איפוא מן האידיאולוגיה, ששלטה בישראל למן הזמן, שבו נוסדה המלוכה, והלאה, בימי קיומה של המלוכה וגם אחרי חורבנה. אין להתנגדות זו שורש בתנאי החיים הריאליים, ואין היא משקפת גם שום אידיאל מאוחר;

8 עיון: עט' ט', יא; הושע ב', ב; ז', ה; יש' ט', ה—ו; י"א, א—י; נ"ה, ג; מיכה ב', יג; ד', יד; ה', א—ו; יר' ג', טו; כ"ג, ג—ו; ז', ט, כא; ז"ג, יד—ו, כא—כו; יחז' ז"ה, כג, כד; ז"ו, כב—כה; מ"ד, ג ועוד; הגי' כ', כא—כג; זכ' ג', ה; ד', ו—י; ו', יב—יג; ט', ט; י"ב, ז—י.

9 עיון: ב', א, ו—ט; י"א; כ"א; ע"ב; פ"ט; ק"י; קל"ב; קט"ד.

בפרט לא את האידיאל המשיחי. את שרשה עלינו לחפש איפוא בתקופה שלפני יסוד המלוכה.

כי אין להנחית, שהושע י"ג, י—יא הוא המקור הראשון של התנגדות זו ושש"א ח' ורעיו ושופ' ח', כב—כג נובעים מפסוק זה. מכיון שלהושע י"ג, י—יא לא היתה שום השפעה אידיאולוגית, איך נניח, שדבור בודד זה שמש יסוד לספור שלם, שסתר למסורת ההיסטורית על ראשית המלכות ולהרגשה העממית ולהלך רוחם של כל הדורות המאוחרים? מלבד זה ברור, שהושע יודע כבר את נוסח-הספור, שלפיו בקשו להם ישראל מלך למורת רוח אלהים ("...מלך... אשר אמרת: תנה לי..."; הושע י"ג, י); הוא מסתפק ברמזו לספור מפורסם ומוסכם¹⁰. ולא עוד אלא שיכולים אנו להכיר על פי פרט מובהק אחד, שש"א ח' (ושופ' ח', כב—כג) קודם להושע י"ג, י—יא. הושע מדבר על המלך והשרים כאחד. ישראל בקש "מלך ושרים". וכן הוא קובל: הם המליכו ולא ממני, השירו ולא ידעתי (ח', ד). השרים הם נושאי השלטון המדיני ליד המלך (עיי' ג', ד; ז', ג, ה; ז', ח', י). משתקף כאן המצב המדיני של תקופת המלכות המאוחרת, בשעה שמעמדי-השרים גדל ונתחזק, ומזמן לזמן אף מרד במלכים. ואילו בש"א ח' השרים אינם תופסים עוד מקום חשוב. העם מבקש מלך ולא שרים. השרים הם עבדי המלך. המלך לוקח מן העם ונותן "לעבדיו" (השוה ש"א כ"ב, ז). המלך הוא הכל. משתקף כאן המצב של תקופת ראשית המלכות, עד שנתגבש מעמד השרים. כל שכן שבשופ' ח', כב—כג אין זכר לשרים.

להלן אנו רואים, שבכל המקומות, שנזכרה שם התנגדות למלוכה, התנגדות זו אחוזה בזכר ההיסטורי של ראשית המלוכה (בימי שאול או בנסיון של ימי גדעון-אבימלך). גם הושע מזכיר בי"ג, י—יא את המאורע ההיסטורי, ורק שם הוא מגנה את המלוכה כמרי ביהוה. כי בשאר דבריו הוא רק קובל על התנוונות המלוכה ומצטער על כשלונה. בח', ד הוא קובל על שהמלוכה אינה נזקקת לדבר הנבואה. בז', ז הוא זועם על שהמלכים אינם קוראים לאלהים. בי', ג הוא מוכיח את העם על שאין בו יראת אלהים ומלך. בי', ז וטו הוא דואב על מפלת מלך ישראל. העובדה הזאת מראה לנו, שיש לפנינו כאן זכר היסטורי בלבד. לא נתבטאה בשלילת-המלוכה לא שאיפה ולא אמונה של זמן מאוחר. נשתמר בה זכר למצב היסטורי מסויים, זכר, שלא התאים להלך הרוח של הדורות המאוחרים ושנשאר

10 וכן ידוע נוסח-הספור לבעל דב' י"ז, יד: "...אשימה לי מלך ככל הנויים",

השוה ש"א ח', ה, כ.

מאוחזו במאורע היסטורי ומנותק מכל שורש אידיאולוגי מאוחר. נגנז בו הלך רוח של רגע היסטורי מסוים, של שעת יסוד המלוכה, של אותה השעה, שהמלוכה החילונית באה במקום מלכות האלהים הנביאית הקדומה. זהו זכר לחבלי חלוף משמרות ותקופות. נגוד למלוכה בשם שלטון נביאים יכול להיות מושרש רק בתקופה שלפני תקופת המלוכה.

אופי מלכות האלהים הנביאית

כל המקורות המקראיים מעידים עדות ברורה, ש"מלכות אלהים" נביאית, שונה תכלית שנוי מן התיאוקרטיה של ימי בית שני, קיימת היתה בישראל בימי קדם.

"מלכות" זו לא היתה משטר מדיני מוצק, שלטון מסודר של מנהיגים רוחניים המושלים זה אחרי זה על יסוד חוקה קבועה או סדר קבוע. המשטר המדיני של שבטי ישראל בתקופה שלפני יסוד המלוכה עמד על האמונה, שיהיה עומד לשלוח לישראל בכל דור נביאים-שופטים. מהותה של ה"תיאוקרטיה" הישראלית הקדומה היא לא בזווג החיים הדתיים והחיים הלאומיים, באחדות הקדושה וההויה הלאומית, כמו שסבור ולהיוון¹¹. וגם אין היא משטר של מנהיגים, "חריסמטיים" סתם, כמו שסבורים אחרים¹². היא לא היתה לא שלטון כהנים ולא שלטון כהנים-מלכים או מלכים-אלים, דוגמת מה שמצינו אצל כמה וכמה עמים איליים. אלא שלטון של נביאים-שופטים. על תיאוקרטיה זו רומז עמוס: בתקופת יציאת מצרים וכבוש הארץ הקים יהוה לישראל נביאים ונזירים (ב', ט-יא). השלטון בתקופת השופטים הוא בידי אנשי רוח, שיהוה עורר אותם לפעולה ושלח אותם להושיע את ישראל ולשפוט אותם. אין זה שלטון מתנחל, אלא תלוי הוא בבחירת הרוח. בהתאם להשקפה השלטת במקרא על הנבואה ועל פעולת רוח הקודש אנו מוצאים בין השופטים גם נביאים ממש, שאלהים נתגלה להם בחזון ושלחם, וגם מנהיגים, שהרוח נחה עליהם וקדשה אותם לשופטים. דבורה ושמואל הם נביאים. בימי שלטון מדין מופיע, "איש נביא" (שופ' ו', ז-י). לגדעון מופיע יהוה בהקיץ ובחלום (שופ' ו', יא ואילך, כה ואילך, ז', ט ואילך). ובכלל בכל הספורים על גדעון, אף על פי שאין גדעון נחשב בין הנביאים, יש יסוד "מנטי" מובהק: אלהים נראה לו ומדבר עמו.

11, Geschichte, ע' 27.

12 עיין קיטל, Geschichte, ח"ב, ע' 8-9: ובר, Religionssoziologie, ח"ג, ע' 106-107 ועוד; הנ"ל, Wirtschaft und Gesellschaft, ע' 703: כובר, Königtum, ע' 176 ואילך. השוה ע' זה להלן, ע' 703 ואילך.

גדעון מנסה באותות (ו', לו—מ), בוחן את העם במים (ו', ד—ו), שומע חלום ופותרו (ז', ט—יד). שאול, העומד בין התקופות, הוא „מתנבא” ויש לו מגע עם נביאים. גם בספור על אהוד יש רמז לשליחות נבואית. אהוד אומר לעגלון מלך מואב: „דבר אלהים לי אליך” (שופ' ג', כ). מלבד זה אנו מוצאים בין השופטים גם אנשים, שלא היה אליהם דבר אלהים אלא שהרוח נחה עליהם והפעילה אותם. על עתניאל ועל יפתח היתה רוח יהוה, שעוררה אותם למלחמה (שופ' ג', י; י"א, כט). שמשון הוא „נזיר”. הוא פועל גבורות ברוח יהוה (שופ' י"ג; י"ד, ו; יט; ט"ו, יד; ט"ז, כ). גם בשמואל יש מדמות הנזיר המקודש מבטן (ש"א א', יא) והשואל ליהוה (שם, כ ואילך). גם שאול הוא „מתנבא”, איש הרוח, ולא נביא. בספורים על יהושע אנו מוצאים את שני היסודות האלה של שלטון השופט. יהושע הוא נביא, ואלהים מדבר עמו. הוא משרת משה ולא ימיש מאהל הנבואה (שם' ל"ג, יא; במ' י"א, כח). אבל לראש העם הוא מתמנה לא בהתגלות חזון אלא בסמיכת ידי משה (במ' כ"ו, יח—כג; דב' ל"ד, ט). הצד השווה שבשני מיני השופטים האלה הוא, שאלהים מקים אותם ושולח אותם לעמוד בראש העם בשעת הצורך (עמ' ב', ט—יא).

בספורי התורה (וספר יהושע) המשטר התיאוקרטי הזה מופיע בצורה נאצלה ומפוארה ביותר. כאן אנו מוצאים את „האידיאה”, את הדוגמא הראשונה, של התיאוקרטיה הנבואית. בראש העם עומד משה השולט בעם שלטון עליון בדבר אלהים. משה, הנביא-השופט, הוא לא רק מושל בדורו אלא הוא המחוקק לישראל לדורות. סמלי השלטון הזה הם בסי"א האהל מועד, אוהל הנבואה, של משה ויהושע (שם' ל"ג, ז—יא; במ' י"א, טז ואילך), הארון הנוסע לפני העם והענן אשר עליו (במ' י', לג—לד; י"ד, מד; שם' י"ג, כא ועוד); בס"כ — המשכן, שגם הוא נקרא „אוהל מועד” וששמש מקום גלוי שכינה למשה ולעם ושעל פיו היה העם הולך למסעיו (שם' מ', לד—לח; במ' ט', טו—כג; י', יא). שלטון הנביא מיוסד כאן על התגלות מתמדת של האלהים לעיני כל העם. משה מנחיל את שלטונו ליהושע על ידי סמיכת ידיים. מלבד זה הוא ממנה לפי ס"א זקנים-שופטים על ידי השראת הרוח (במ' י"א, טז ואילך), והם, כנראה, דור „הזקנים” שלאחרי יהושע (יהושע כ"ד, לא; שופ' ב', ז).

המקום, שתופסים בספורים על התיאוקרטיה הקדומה אישים כמשה, מרים (עיין מיכה ו', ה), יהושע, דבורה, גדעון, שמואל, מוכיח לנו, שהנושא הראשי והמובהק של התיאוקרטיה היה הנביא, האיש אשר היה אליו דבר האלהים. בפעולת הנבואה אחוזה היתה פעולת הרוח הדומה לנבואה. גם

למתנבאים מסוגם של שאול או „הזקנים“ נתן מקום לפעולה. גם בניזיר שמשון יש מדה המקרבת אותו לנבואה. שמשון הוא גבור הפועל בחדס רוח יהוה ושיש בו גם ממדת המשורר: הוא חד חידות, מושל משלים פתגמים, ממציא דברי־דמיון (שופ' י"ד, יב—יד, יח; ט"ו, טז; ט"ז, ז—יג). גם בדמותו של דוד יש שרטוטים המשתפים אותו לתקופה זו. דוד הוא לא רק גבור אלא גם משורר, איש אשר רוח אלהים עליו, אם כי אינו לא נביא ולא מתנבא.

למשטר זה של שלטון־נביאים, שאנו מוצאים בישראל בימי קדם, אף על פי שטבוע הוא במטבע ישראלי מיוחד, יש שורש בסדרי חייהם של שבטי בני־עבר הקדמונים, כפי שיש לדון ממנהגי שבטי ערב, ודבר זה מראה לנו, כמה נאמנה והיסטורית היא המסורת על התיאוקרטיה הנביאית בישראל. פעולתו של הכהן־הרואה או המשורר־הקוסם (השאער) בין שבטי ערב היתה יוצאת לעתים מגדרה של פעולה מנטית רגילה והיתה עולה למעלת הנהגה חברותית ומדינית. הכהן־הרואה וכן גם המשורר־הקוסם היו תופסים לפרקים מקום של שופטים ומנהיגים לשבטם. לשבט יש כהן או משורר, שהשבט כולו נזקק לו, שהוא „של השבט“, ועל פיו היו יוצאים למלחמה והולכים למסעיהם. הכהנים שמשו גם שופטים, ויש שהיו באים מעיר רחוקה להשפט לפני כהן ידוע שם. הכהנים היו לפעמים מבני המשפחות המיוחסות, ונקראו נשיאים בעמם¹³. במארב, עיר בירת שבא, מלכה משפחת כהנים: טריפה, אשת המלך עמר, היא כהינה, אחי המלך, אמר, גם הוא כהן, המלך עצמו הוא משורר¹⁴. במקרים אלה היסוד המשפחתי או הדינסטי מעורה ביסוד החריסמטי־האישי. אבל נראה, שבכמה מקרים שמשו הסגולה האישית ראשית ערכה ושלטונה של המשפחה, מאחר שהסגולה של הכהן נחשבה לסגולה מתנחלת. דומה להשפעת הכהן היתה השפעת השאער, המשורר־הקוסם, שגם הוא נחשב לבעל גין ולידעוני. המשורר הוא גם המנהיג (הקעיד) של השבט, שבעצתו היו יוצאים למסעיהם ולמלחמותיהם¹⁵. בתולדות האיסלם היה להשקפות אלה ערך מכריע. מוחמד הצליח לתפוס מקום של מנהיג ומושל משהתחילו להאמין בהיותו נביא. בעיני בני דורו עובדי האלילים היה כהן ושאער, וגם רבים מאלה שלא האמינו בתורתו היו פונים אליו בדברי ריבות (ביניהם אף יהודים), ועל ידי זה

13 עיין ולֶהוּיוֹ, Reste, 130 ואילך.

14 עיין הספורים על הרם הסכר במארב אצל מסעודי, פרק נ"ג.

15 עיין על כל זה: גולדציגהר, Abhandlungen, חלק א', ע' 14 ואילך, ביחוד

נתבצרה עמדתו¹⁶. גם במסורת המקראית נשאר אולי זכר לערכו של הקוסם העברי הקדמון בתור מנהיג ומושל: בלעם בן בעור הקוסם נזכר בשם בלע בן בעור בין מלכי אדום (בר' ל"ו, לב)¹⁷.

התיאוקרטיה הישראלית הקדומה מעורה בשרשיה באידיאות התברותיות האלה של השבטים העברים העתיקים. אין היא כרוכה באמונה בקדושתו ושאר רוחו של המושל או המנהיג¹⁸, אלא, להפך, בזכות איש הרוח למשול ולהנהיג. את שני אלה אין לערבב. כאן מתנת הרוח היא הגורם הראשוני. אולם שלטון-הנביאים הישראלי שונה מפעולת השלטון של הרוואה העברי העתיק ביסודו האידיאוני. לא חכמת הקסם והדעת העל-טבעית הבאה ממקור הרוחות היא הנותנת לנביא הישראלי מעלה של מנהיג. אלא — השליחות האלהית. את כל השופטים-הנביאים „הקים” אל אחד לתכלית ידועה. הם כולם מגשמים יעוד אחד. ולפיכך אין כאן עלית עראי של רואה למעלת מנהיג, אלא צפייה מתמדת להופעת איש הרוח. העם מאמין, שהאל עומד להקים לו מנהיגים נביאים ואנשי רוח, והוא מצפה להופעתם. יסוד הצפייה הזאת מבואר בדברי גדעון: ואיה כל נפלאותיו אשר ספרו לנו אבותינו לאמור: הלא ממצרים העלנו יהוה וגר' (שופ' ו', יג). יציאת מצרים היא הדוגמא והראשית לתיאוקרטיה הזאת. פעולת השלטון הארעית של הרואה נהפכה למשטר מדיני.

היש לראות את שלטון הנביאים-השופטים כשלטון לאומי?
הבקורת כלפי המסורת על התיאוקרטיה הקדומה מכוונת בעיקר כלפי האמונה בשלטון אחדותי כולל ורצוף מימות משה ועד שמואל, כלפי האמונה, שבכל דור ודור משל בעם ישראל המאוחד מושל תיאוקרטי, שנחל את השלטון מידי זה שקדם לו. אולם על יסוד בקורת צודקת זו באו החוקרים מבית ולהוין לידי מסקנה, שאינה גובעת מן הבקורת ההיא, שהשופטים היו רק גבורים מקומיים, של בית אב או שבט. העריכה המאוחרת של ספרי ההיסטוריה היא שעשתה אותם, לדעת החוקרים ההם, מושלים לאומיים. הבאים זה אחרי זה בשלשלת רצופה „בלי לקוי”.
אין ספק, ששלטון אחדותי תיאוקרטי רצוף לא היה קיים. אין זה מתאים גם לעצם טבעו של השלטון הזה העומד על האמונה והרצון ועל

16 עיין ולהוין, Reste, ע' 131.

17 על זהות השם עמד נדרקה, Untersuchungen, ע' 87, הערה. ועיין פיאר, Israeliten, ע' 376—377. וכן תרגם יונתן. ועיין אבו עזרא, שם.
18 קיטל, Geschichte, ח"ב, ע' 9—8.

סגולתו האישית של המנהיג. אולם אין זאת אומרת, שהשופטים היו גבורים מקומיים בלבד. שירת דבורה שרה על ישראל, על „עם יהוה“, והיא גם מונה את הרוב המכריע של השבטים. דבורה שרה ל„אלהי ישראל“, היא „אם בישראל“, היא דורשת מכל משפחות ישראל לבוא ל„עזרת יהוה“. יותר מזה: בשירה זו נזכרו גם תאריכים היסטוריים: „ימי שמגר“, „ימי יעל“ (ו). היתכן להזכיר בשירה המספרת על גורל „עם יהוה“ כולו מה שקרה „בימי“ גבורים מקומיים? ברור, ששמגר או גם יעל (אם הנוסחה נכונה) ידועים לבעל השירה כגבורי ספורים, שלא נשתמרו, ושבהם הם תופסים מקום של שופטים גדולים בישראל. גם הבטי „חדלו ארחות“ (שם) מראה על רקע ארצי של המאורעות. להלן: בני אפרים רבים עם גדעון ועם יפתח על שלא קראו להם לצאת עמם במלחמה (שופ' ח', א—ג; י"ב, א—ו). קנאה זו של השבט הגדול אין לה טעם ביחס למלחמות מקומיות. אין ספק איפוא, שלמאורעות בתקופת השופטים היה רקע לאומי. כמה מן השופטים הצליחו לרכז סביבם את שבטי ישראל, רובם או כולם. במסורת נתערבבו בודאי המאורעות השבטיים במאורעות הלאומיים, והגבולות נטשטשו. אבל היו בין השופטים מנהיגים לאומיים.

ועם זה אין לחשוב, שבתקופה ההיא קיים היה בישראל שלטון תיאוקרטי רצוף, וששלשלת של שופטים משלה דור אחרי דור „ללא הפסק“. השלטון לא היה רצוף כלל וכלל. זהו פרט אפיני ביותר וחשוב מאין כמותו להבנת התקופה ההיא. הרציפות של השלטון התיאוקרטי מדור לדור, שלטון של שנים עשר שופטים, כמנין שבטי ישראל, ששפטו זה אחרי זה בלי הפסק — זוהי המצאה של חוקרים מודרניים¹⁹. לא רק בעלי הספורים העתיקים, אלא גם עורכי הספרים אינם יודעים על כגון זה כלום. אדרבה, הנחת מסדרי שופטים היא, שבין שופט לשופט הפסיקו זמנים של עבודת אלילים

19 עיין נֶדֶרְקָה, Untersuchungen, ע' 180 ואילך. נֶדֶרְקָה מתאמץ להסביר, שמנו י"ב שופטים בני מ' שנה כל אחד. אבל לשם כך הוא זקוק להשערות מהשערות שונות על הרכב רשימות השופטים וזמניהם. בעקבותיו הולכים הסבארים מבית וֶלְהוּיֶזֶן. בספרות ישראל לא נקבע בשום מקום מספר כזה של שופטים ולא נרמזה ההקבלה ל"ב שבטים. שאילו התכוונו ל"ב שבטים, היו מיחשים שופט לכל שבט, ובאמת הרי לא נזכר שופט מראובן, שמעון, לוי, נד ואשר. מלבד זה נזכרו י"ג שופטים (עם אבימלך, עיין שופ' י', א) ב"ש שופטים, ועל אלה יש להוסיף את עָלִי (ש"א ד', יח) ואת שמואל וגם את בניו (שם ח', ב). מלבד זה, גם אם לא נחשוב את משה ואהרן הנמנים עם השופטים (שם י"א, ח ואילך), הרי עלינו להתחיל את השלשלת התיאוקרטית ביהושע והוקנים. עֶקְבִּיעַת המספר ההוא לא נוכל איפוא להגיע בלי השערות פורחות באויר.

ושלטון העמים הנכרים בישראל (שופ' ב, ח ואילך)²⁰. השופטים אינם באים זה תחת זה, כלשון שאנו מוצאים במקרא בהתחלפות מלכים (בר' ל"ו, לג—לט; ש"ב י"א; א; מל"א י"א, מג ועוד)²¹, אלא זה אחרי זה (שופ' ג, לא; י, א—ג; י"ב, ח—יג). השופטים אינם מעמידים „תלמידים” או „משרתים” היורשים את רוחם ושלטונם. השופטים אינם נסמכים על ידי השופטים שלפניהם, כאלישע, שנסמך על ידי אליהו. סמיכת יהושע היא תופעה בודדת, ואין היא אלא כמין סמל לעצם המשכו של השלטון הנבואי. וכן גם הנבאת הזקנים. שמואל הוא בן ברכתו של עלי, והוא גדל במחיצתו. אבל במעלת הנביא והשופט אין הוא תלוי בעלי. למעלה זו ראשית מיוחדת: דבר יהוה, שנגלה אליו — אליו ולא לעלי (ש"א ג'). הנסיונות להנחיל את מעלת השופט נעשו לא בקו הנבואי אלא בקו הדינסטי: בני גדעון מושלים אחריו (שופ' ט, א ואילך), שמואל שם את בניו שופטים (ש"א ח, א—ב).

זאת אומרת, שכל שופט ושופט היה חטיבה בפני עצמו, תופעה מיוחדת וחדשה. שוים היו בתפקידם, שוים היו במקור מעלתם. אבל לא דמו אותם בנושאי שלטון אחד המתנחל מדור לדור. הם לא היו „חלפים”, יורשי כסא; הם לא קמו למלא מקום המנהיג הנביא הראשון. יהוה הקים כל שופט בדורו, כל אחד בשעת הצורך. יהוה הקים אותם ל„מושיעים” בשעת צרה ושעבוד. כל שופט היה מושיע וגואל לדורו. משה היה רק הדוגמא, ולא מקור מעלת שלטון רצוף. צפו למושיע חדש, לא כדי שלא תפגם שלשלת השלטון התיאקרטי, אלא מפני שהיתה מצוקה חדשה, שעבוד חדש. צפו לו רק בשעה שהורגש שוב הצורך בו. כל שופט נשלח מחדש. כל אחד מהם היה כמשה בדורו.

התיאוקרטיה הזאת שונה היתה באפיה מן התיאוקרטיה המוסלמית, למרות שותפות האידיאה של הנביא המושל. התיאוקרטיה המוסלמית אחוזה היתה בשלילת המלכות, ברעיון, שהמלכות היא מרי באלהים²². אבל, למרות

20 בין הזקנים ובין עתניאל הפסק של שמונה שנים, זמן השעבוד כלושן רשעתים (שנפ' ג, ח), בין עתניאל ובין אהור שמונה עשרה שנות שעבוד לעגלון (שם, יד), בין אהור ובין דבורה עשרים שנות שעבוד ליבויסיסרא (ד, ג), בין דבורה ובין גדעון שבע שנות שעבוד למדיו (ו, א), לתקופת יפתח קדמו שמונה עשרה שנות שעבוד לעמו (י, ח), לתקופת שמשון קדמו ארבעים שנות שעבוד לפלשתים (י"ג, א). 21 כחמשים פעם במקרא. וגם בכהנים מצינו לשון זו: שם ב"ט, 5; ויק' ו, טו; ב"ט, י, ו. ואף בנביאים: מל"א י"ט, טו.

22 עיי' ו. ו. ו. ו. Reich, ע' 5—6; הנ"ל, Oppositionsparteien, ע' 14, 92.

ש"א ח' וי"א, אין לחשוב, כמו שחושב בובר, שגם התיאוקרטיה הישראלית נבעה מן ההשקפה, שמלכות בשר ודם היא חטא לאלהים, שזה כמעט לחטא האלילות, וששלילת המלכות מטעם דתי היתה יסוד מיסודות ברית יהוה עם ישראל²³. כי אין אנו מוצאים זכר לדבר, ששלילת-מלכות עקרונית-דתית ומוחלטת פעלה בחיי ישראל פעולה היסטורית נכרת. את רעיון שלילת המלכות, לא קבל האיסלם מן היהודים, כמו שסבור וילהיזן. והטעם הוא, ששלילה זו לא שלטה מכל מקום לא בספרותם ולא בחייהם של היהודים בזמן מאוחר. היא הובעה במקרא כלאחר יד רק בשנים שלשה מקומות, ושם נגנזה. שלילת-המלכות של האיסלם מקורה בהרגשת החירות של איש-המדבר, בחירות הברואית, שנתאצלה ונעשתה אידיאה דתית²⁴. אפשר, שגם בשבטי ישראל פעלה בימי קדם הרגשה זו, ויתכן, שאת בת קולה אנו שומעים בש"א ח' וי"א. אולם שבטי ישראל נדדו דורות רבים בארצות תרבותיות בעלות משטר מדיני מונרכי, והרגשת החירות הברואית ההיא נחלשה בלבם. בכל אופן לא נעשתה עיקר דתי אמתי. המלכות לא היתה יכולה להעשות בישראל אידיאל שליט כל כך בחיי ההווה ובתקוה המשיחית, אילו היה באמונה הישראלית נגוד דתי-שרשי לה.

ובאמת אין אנו מוצאים במקרא, מלבד שלשת המקומות, שבהם מדובר על ראשית המלוכה, את הרעיון, שהמלוכה היא חטא, כל שכן שלא הובע הרעיון, שהמלוכה היא חטא דומה לחטא האלילות (גם בשלשת המקומות ההם לא הובע רעיון כזה). בדב' י"ז, יד נשתמר זכר לדבר, שהמלוכה נולדה מרצון העם ליצור לו משטר מדיני מוצק, "ככל הגוים". אבל למרות זאת אין המלוכה נחשבת לדרך מדרכי הגוים. המלוכה היא מצוה, והמלך הוא בחיר יהוה (טו). ואמנם, כבר ראינו, שהמלוכה מופיעה בכל הספרות המקראית כיעוד מרומם. וכן אין אנו מוצאים, שהנביאים נלחמו במלוכה מלחמה ממשית, דומה אף במשהו למלחמתם באלילות. בעיני שמואל רע דבר המלוכה. אבל בכל זאת הוא בעצמו מושח את שאול, הוא מריע ל"אשר בחר בו יהוה" (ש"א י', כד), הוא מתאבל אל שאול (ט"ו, לה; ט"ו, א), הוא מושח את דוד (ט"ז, א ואילך). ולהלן: נתן מושח את שלמה

23 עיין ספרו Königium Gottes, ביחוד ע' 106 ואילך, 139 ואילך. עיין להלן,

הערה 25.

24 בזה צדק בובר, שם, ע' 177 ואילך, בטענותיו נגד וילהיזן. כי איך נאמין,

שש"א ח' וי"א, שבישראל לא היתה להם כל השפעה, השפיעו השפעה עצומה כל כך באיסלם? ובכלל השקפתו של וילהיזן בענין זה היא די נכונה. עיין ביחוד בספרו

Reich, ע' 6, הערה 1.

(מ"א א', לד), אחיה ממליך את ירבעם בן נבט (שם י"א, כט—לב; י"ד, ב), אלישע מושח את יהוא (שם י"ט, טז; מ"ב ט', א—ג). התנגדות הנבואה למלוכה לא היתה איפוא שרשית. המלוכה עוררה בה בראשיתה מעט רגון ורגון. אבל לריב ולמלחמה לא הגיעו הדברים מעולם. וגם הרגון נשכח אחר כך כמעט לגמרי²⁵.

כל שכן שאין שום דמיון בין הצפיה, שאנו מוצאים בישראל לשופט ובין הצפיה של השיעיים להתגלות המהדי הנסתר או הצפיה של החריגים לחליף האמתי²⁶. המהדי של השיעיים הוא סמל שלטונו של בית עלי. הוא עתיד להחזיר את עטרת החליפות לבעליה, לכונן את השלטון האמתי על מכונו. יסוד דינסטיית-יאקוטי כזה לא היה קיים בתיאוקרטיה הישראלית כלל וכלל. מלבד זה הרי הצפיה למהדי בכללה היא משיחית²⁷, ואילו בצפיה לשופט לא היה כל יסוד אסכטולוגי. כמו כן אין כל צד דמיון בין היסוד האידאולוגי של התיאוקרטיה הנבואית הישראלית ובין אמונות החריגים. אצל החריגים היתה שאלת החליפות הנכונה ענין דתי-דוגמטי ראש וראשון. מי שלא הכיר בחליף שלהם, הצדיק והנאמן, נחשב כופר. קצתם אף חשבו

25 בובר מוצא את שלילת המלכות מרומות במקראות כנון, "ואתם תהיו לי מסכת כהנים" (שם י"ט, ו), "ויהי בישרון מלך" (דב' ל"ג, ה; הנושא ל"ויהי" — יהוה), בססורת ע"ד ה"ענוה" של משה (ע' 124, 145, 180) וכיוצא בזה. אבל מה ערר כל הרמזים והסודות האלה מול המקראות הרבים המפארים בפירוש את המלכות? (עיין למעלה, ע' 696). השקפת בובר, שבשופ' א'—י"ב נשתמר ספר "אנטימונרכי" (ע' 19 ואילך), מיוסדת גם היא על ראיות רופפות. משל יותם (שופ' ט', ז ואילך) הוא אנטימונרכי ביסודו. אבל יותם הלא בא לתבוע את זכות אחיו למשול בישראל, הרי שהנטיה של הספור כולו היא לא אנטימונרכית. המשל גופו מקורו, כנראה, כנעני, והוא סטירה על מלכיהערים של כנען. הספורים על אדוני בזק, כושן רשעתים, ענלון (השמו), אם יש בהם כוונה כללית על המלכים, הרי הם מלנגדים רק על מלכי כנען ומואב ולא על המלוכה בכלל. בבטוי "שמעו מלכים, האזינו רזנים" (שופ' ה', ג) ודאי אין כוונה של לענ מלכים (ע' 170). הקבלות כנון דב' ל"ב, א; יש' א', ב; מיכה א', ב; ו', ב יש בהן כדי להוכיח, שהבטוי ההוא כולל, אדרבה, הכרה במעלה הגדולה של המלכים. — והשוה בקרתי לספרו של בובר ב"קריית ספר", שנה א' (ספר י', 62—66). במהדורה ב' של ספרו (1936), מבוא, ע' 1 ואילך, משיב בובר על השנותי באותה הבקורת. אבל אין בתשובתו כדי להזיז את הטענה העיקרית: העובדה, שהמלכות מופיעה בתורה ובנביאים ובכתובים וביהדות המאוחרת כאידיאל מרומם, סותרת בהחלט להנחה של בובר, ששלילת המלכות היא אידיאה שרשית-ראשונית של אמונת יהוה.

26 בובר, שם, ע' 176 ואילך (בעקבות ובר, *Wirtschaft und Gesellschaft*, ע' 763). בובר מבקש להוכיח, שבין האמונה התיאוקרטית של תקופת השופטים ובין זו של החריגים יש דמיון רב.

27 עיי' : (1910) Goldziher, Vorlesungen über den Islam, ע' 230 ואילך.

להם למצוה לרצוח כל מוסלמי, שאינו מודה בחליף שלהם²⁸. גם כאן ההמשך הרצוף של שלטון הנביא על ידי נושאי האמיתיים בכל דור ודור הוא עיקר כשהוא לעצמו. לא כן היה בישראל בתקופת השופטים. התיאור קרטיה הישראלית לא היתה קשורה כלל ברעיון התמדת השלטון הנבואי. השופט היה מושיע ולא יורש. בשעת שלום לא הרגישו בו צורך: השלטון היה בידי זקני השבטים; „איש הישר בעיניו יעשה“. רק מצוקה חדשה הולידה צורך בשופט חדש, אבל לא הדרישה להושיב מושל על כסא הנביא הריק. מטבע זה של התיאוקרטיה הישראלית הוא מיוחד במינו. בו — הגון ההיסטורי המיוחד של התקופה הזאת.

התיאוקרטיה הישראלית הקדומה לא עמדה איפוא על יסוד של השקפה דתית-מדינית קבועה, על יסוד שלילה עקרונית של המלוכה בשם זכויות העם, האל, הכהן או הנביא, אלא נבעה מאליה מתוך סדרי החברה העברית העתיקה ומתוך פעולתה של נבואת יהוה. במשטר שלטון-העם הפרימיטיבי של שבטי ישראל היה מקום לשלטונם של אנשי האלהים. השבטים לא שללו את המלוכה, אלא עדיין לא הגיעו לדרגת סדר מדיני מוצק. שלטון אנשי האלהים החליש את הרגשת הצורך במלוכה, שהורגשה עם ההתנחלות בארץ. אבל הצורך היה קיים. השלטון הנבואי היה קשור בהתלהטות הרגש הדתי-הלאומי. אבל התלהטות זו לא היתה בדרך הטבע תופעה מתמדת. ולפיכך גברה יותר ויותר השאיפה למלוכה, למרות האמונה במלכות יהוה. מתוך השלטון החריסמטי-האישי פרסם שלטון דינסטי לצאת, מעין מה שמצאנו בערב האלילית וגם במוסלמית. דבר זה קרה בימי גדעון וכנראה גם בימי שמואל. בספורים על גדעון ובניו משתקף בדיוק נפלא המצב ההיסטורי באותה שעה. גדעון אינו רוצה „למשול“ בעם. הלא יהוה מושל בעם ושולח לו שליחים-מושיעים. גדעון עצמו הלא נשלח. אבל הנהגת העם מתרכזת בכל זאת בידיו, והוא „שופט“ את ישראל. וגם אחרי מותו ביתו נשאר מרכז של שלטון. אבל משטר מדיני מוצק לא נוצר. אחרי גדעון מושלים „שבעים איש, כל בני ירבעל“. בין שופ' ח', כב—כג ובין שופ' ט', ב לא רק שאין סתירה אמיתית, אלא שנרשם כאן בדיוק שרטוט אפיוני לתקופת מבוכה ומעבר. המלוכה אינה פשע דתי אלא חדוש ונסיון. יש נסיון לכוון משטר דינסטי, אבל אין יכולת. לא נקבע סדר של הנחלת שלטון. מלכות

28 עיין Brünnow, Die Charidschiten (1884), ע' 20 ואיך, ע' 39 ואיך; ולהויון,

Oppositionspartelen, ע' 14 ואיך.

„שבעים איש“ מתפוררת במלחמת משפחות. המצוקה הפלשתית מגבירה את הצורך בהתבצרות מדינית. „מלכות יהוה“ הנבואית לא הצליחה. היתכן? הלא משה ואהרן ודבורה וגדעון ושמואל היו מנושאים. יראי אלהים מאשימים את העם. חטאי העם הם שגרמו. הצורך במלוכה הוא פרי החטא. להלך רוח זה נשאר זכר בספורים על ראשית המלוכה. אבל ההתנגדות אינה התנגדות של ממש. הצורך במלך מורגש ביותר. והנבואה עצמה היא הממליכה את המלך. על הנביא-השליח הוטל עתה תפקיד זה. מעתה אין הוא נשלח עוד לשפוט ולהושיע, אלא למשוך מלך, להוכיח אותו או להתקומם נגדו. כך בא הקץ לתיאוקרטיה הנבואית הקדומה.

כך מופיעה לעינינו מלכות האלהים הישראלית הקדומה כתופעה המסומנת בסימניה ההיסטוריים המיוחדים למקומה ולשעתה. אין היא בבואה של „התיאוקרטיה“ היהודית המאוחרת, כמו שמדמה האסכולה של ולהיוון. הסמכת „מלכות האלהים“ הקדומה ל„תיאוקרטיה“ המאוחרת מוכיחה יותר מכל ראייה אחרת, שתפיסת האסכולה הזאת נפסדה היא מיסודה. מלכות האלהים הנביאית זמנה לפני המלוכה, שלטון הכהנים זמנו אחרי המלוכה. במלכות האלהים הקדומה אנו מוצאים את הצפייה לשופט-שליח, בתיאור קרטיה — את הצפייה למלך, שיחדש את מלכות בית דוד. לזו קדמה תקופה של פעולת נביאים-שליחים, לזו — תקופה של שלטון מלכים. „מלכות אלהים“ נביאית לא היתה בישראל עצמו בזמן מאוחר — לא במציאות ולא בחזון המשיחי. „מלכות“ כזו לא היתה גם בשום מקום אחר בעולם בשום זמן.

מלכות זו אינה משטר קבוע. אין בה סדר של התנחלות שלטון. ובכל זאת יש בה רציפות: התקוה המתמדת להופעת שליחי יהוה. היא מושרשת בתפקיד החברותי של הרואה-הכהן. אבל מיוחדת לה האידיאה של הנביא-השליח, עם האמונה, שהנביא-השליח יופיע בחסד יהוה. אפיני לה טפוס המושיע. לא „חליף“ ולא, למשל, למא (הגשמתו של בודה) אלא — מושיע בשעת מצוקה. הקשר בין מושיע ומושיע אינו אלא קשר של דוגמא: כל אחד ממלא אותו התפקיד, כל אחד נשלח בחסד יהוה להושיע, כזה שקדם לו. המשטר הזה יש בו אופי לאומי. הופעת המושיעים נוטה להיקף של פעולה לאומית, גם אם הגרם הבלתי-אמצעי להופעתם הוא שבטי-מקומי. מכיון שהופעתם תלויה במצוקה, גם פעולתם תלויה בהיקף המצוקה. מה ראשיתה של „מלכות“ זו?

אין להמלט מן התשובה האחת וההכרחית על השאלה הזאת: „מלכות“ זו

יז. הנבואה וראשית האמונה הישראלית

רואים ונביאים

בימי קדם נקראו אנשי האלהים בישראל בשם „רואים“, כמו שאנו למדים מן הרשימה בש״א ט', ט. מה היה טיבם של הרואים האלה והיש הבדל בינם ובין הנביאים? המסמן שנוי השם גם שנוי־מהות? ההיתה הנבואה תופעה חדשה בישראל, מאוחרת מן ה„ראיה“? ובאיזה זמן נולדה הנבואה?

יש מוצאים ברשימה ההיא בש״א ט', ט עדות היסטורית לכך, שלתקופת ה„נביאים“ קדמה בישראל תקופה של „רואים“. הנביא הוא איש־אלהים אכסטטי, הרואה אינו אכסטטי. הרואה הישראלי הקדמון דומה היה לכהין הערבי: הוא היה מבין באותות ורואה חלומות, אבל לא ידע את האכסטזה. השמיות הטהורה, המדברית, לא היתה אכסטטית. אנשי האלהים הקדמונים, ממשע ועד שמואל, היו „רואים“ ולא „נביאים“ (אם כי במושג־הלשון המאוחר נתן להם תאר „נביאים“). את הנבואה האכסטטית קבלו הישראלים מן הכנענים, בשעה שנאחזו ביניהם ונחלו את תרבותם ומנהגי דתם או, לפי דעה אחרת, בימי שמואל ושאוּל, בשעה שקמה בישראל תנועה של „התנבאות“ בסגנון כנעני (ש״א י', ב—יג; י״ט, כ—כד), שנבעה מן ההתעוררות הלאומית, שגברה במצוקת המלחמות עם הפלשתים. מכל מקום שוה הנבואה האכסטטית במהותה להתנבאות הכנענית, ה„דיוניסית“. הנבואה דחתה מפניה את הראיה הקדמונה וירשה את מקומה¹.

היש יסוד להבחנת־תקופות זו?

אין להביא מן המקראות שום ראיה לדבר, שהיו בישראל בזמן מן הזמנים אנשי־אלהים מנחשים באותות. על שום איש אלהים ישראלי לא סופר, שהיה מנחש באותות. ולא עוד אלא שאף נביאי השקר אינם נאשמים

1 עיין קינן Einleitung, ח"ב, ע' 5 ואילך; הנ"ל, The Prophets and Prophecy in Israel (1377), ע' 552, 554 ואילך; ולְהוֹיזוּ, Geschichte, ע' 51, 72; קורניץ, Prophetismus, ע' 13; דוהם, Propheten, ע' 81—82; קיטל, Geschichte, ח"ב, ע' 95 ואילך, 421 ואילך; זלין, Geschichte, ע' 140—150; ביהוד: הלשר, Propheten, ע' 125 ואילך, 140 ואילך; ובר, Religionssoziologie, ח"ג, ע' 114—115. וכן רבים.

בנחש. ובכלל כבר ראינו, שלא היה נחש של אותות ישראל, ושאף פותריו חלומות לא היו בישראל². גם נחש האותות וגם פתרון החלומות הם „חכמה“ ו„מדע“. ואילו אנשי האלהים הישראלים לא נחשבו על ה„חכמים“³. מלבד זה אין להבין למה דחתה הנבואה האכסטטית את הראיה באותות (שהיתה חוקית, לפי ההנחה) ולא תפסה לה מקום לידי הראיה, כמו שהיה באותן הארצות האליליות, שקיימת היתה שם התנבאות אכסטטית. ומכל מקום הרי לא יכלה תמורה כזו בתחום המנטיקה לבוא בלי מלחמה בין הנביאים החדשים ובין מעמד ה„רואים“ הישן. אבל למלחמה כזו אין כל זכר. לפי במו"א, טז ואילך ההתנבאות היא שפע השופע ממש. לפי ש"א י"ט, כ ואילך המתנבאים מרוכזים מסביב לשמואל, ולפי ש"א י"ה ואילך הוא רואה את ההתנבאות בעין טובה, והוא בוחר מלך מבין המתנבאים. הנביאים יורשים מן הרואים גם את שמם⁴. המקרא רואה את אנשי האלהים כשלשלת אחת, ואין בו כל הרגשה, שחל פעם קרע ומפנה בנבואה. ואף ש"א ט"ז, ט מניח, שאין כל הבדל בין הרואה ובין הנביא ושיש כאן רק שני שמות לענין אחד.

ולפיכך אין ספק, שהמלה „רואה“ אין פירושה רואה באותות אלא — רואה נסתרות או רואה מראות. במלה זו נגנזו אולי זכר לתפיסה העברית העתיקה של הסגולה המנטית כסגולה טבעית: הרואה הוא „רואה בהירות“ וצופה נסתרות בעין רוחו. משהו מן התפיסה הזאת מנצנץ עוד בספור על שמואל בש"א ט"ז, שמואל אינו רואה באותות, אבל הוא כאילו „רואה“ כל אשר בלב שאול ויודע מה קרה ומה יקרה לו. בתפיסה זו כרוכה היתה בלי ספק כבר בימי קדם התפיסה האחרת: איש האלהים רואה מראות, ובמראות אלה ה„רוח“ מגלה לו צפונות. זוהי גם משמעות השם הנרדף „חזון“. ולפי זה מסמן התואר רואה-חזון סגולה, שהיתה משותפת לאנשי האלהים בכל הדורות, מצד אחד, ומצד שני — לאנשי האלהים הישראלים ולרואים-נביאים אצל הרבה עמים ושבטים וביחוד לכהנים הערבים, והיינו: לראות מראות מתוך אכסטזה אישית, פנימית, חזיונית⁵. סגולה זו היא מהותית לנבואה הישראלית, והיא לא רק מאחדת את תקופת ה„נביאים“

2 עיין למעלה, ע' 402 ואילך; 508 ואילך.

3 עיין למעלה, ע' 479 ואילך.

4 עיין יש' ל"ז, י; יחז' י"ב, כו; עמ' ז', יב—טו; מיכה ג', ו—ז. הנבואה נקראת „חזון“, ופעולה הנבואה — „חזוהי“: יש' א', א; יר' י"ד, יר; כ"ג, ט; איכה ב', יד ועוד.

5 עיין למעלה, ע' 520 ואילך.

עם תקופת ה"רואים" אלא מיחשת את הנבואה הישראלית בבחינה ידועה על מעמד ה"רואים" העתיקים, שהיה משותף לשבטי העברים ושעליו יש למנות גם את הכהנים של ערב האלילית. כי האכסטזה הנבואית הישראלית היתה תמיד חזיונית, וגם בזמן מאוחר לא היתה דיוניסית-דלפית. בבחינה זו לא חלה בה שום תמורה מתוך המגע עם תרבות כנען.

כי כל הנסיונות לבאר את הנבואה כתופעה מאוחרת כרוכים בתפיסת הנבואה כאחת מצורות ההתנבאות "הדיוניסית": כמושרשת ב"אורגיאזמוס", בהתנבאות קבוצית, פולחנית ומעיין-פולחנית. מסוג זה הוא הנסיון, שדברנו עליו למעלה, לאחו את הנבואה בהתנבאות הכנענית. זכנ גם הנסיון לבאר את הנבואה מתוך האכסטזה של המלחמה. לפי דעה זו היו הנביאים מתחלה אנשי מלחמה אכסטטיים, דוגמת הנזירים, והלהיבו את צבא-העם למלחמת יהודה, ורק עם יסוד המלוכה נהפכו למעמד מנטי⁶. מסוג זה הוא גם הנסיון לבאר את הנבואה מתוך האורגיאזמוס הפולחני: הנביאים היו תחלה כהנים-משרים, שהביעו את התלהבותה של העדה התחוגת במקדשים, נביאי-פולחן אורגיאסטיים, שהיו "מתנבאים" בשיר ובכלי זמר והיו מעמד קבוע במקדשים וכפופים לכהנים. נביאי-פולחן אלה, שתפקידם היה גם לשיר מזמורי תהלים בשעת הפולחן, הם אבות הלוויים המשוררים. בזמן מאוחר נתאחדו עם ה"רואים" ונתן להם גם תפקיד מנטי⁷. אבל כל הנסיונות האלה מיוסדים על שבוש ענינים ישראלים במושגים אליליים ועל העדר הבחנה נכונה במהותה של הנבואה הישראלית. חקר מהותה של הנבואה הישראלית הראה לנו, שלתופעות האכסטזה ה"דיוניסית" נתן מקום ידוע רק בתחומי-הגבול של הנבואה. עמדנו על ההכרה המכרעת, של מקרא

6 עיין ובר, Religionssoziologie, ח"ג, ע' 106 ואילך, 114—115; בובר, Königtum, ע' 169 ואילך. ועיין שולץ, Kriessaltötumer, ע' 103 ואילך. ובר חושב את הנבואה לשה באפיה להתנבאות הכנענית, אלא שהוא דוחה את הדעה, שהישראלים קבלוה מן הכנענים, מאחר שאנו מוצאים את זו גם במקומות אחרים. הוזה לורס, Israel, ע' 347. לדעת בובר נולדה הנבואה בתקופה שלאחרי יהושע והיתה נושאת רעיון "מלכות האלהים" של משה.

7 עיין מובינקל, מחקרי תהלים, ח"ג, ע' 4 ואילך; הלשר, Propheten, ע' 143—144; יונקר, Prophet, ע' 22 ואילך. ראה לקשר בין הנביאים ובין הפולחן מביא מובינקל מ"ש"א י', ה ואילך (השוה ענין "נביאי הבעל"; מ"א י"ח, יט ואילך; מ"ב י', יט) ומה שהנביאים היו מצויים במקדשים (ש"א, שם; יר' כ"ו; כ"ח; ביהוד כ"ט, כו; ל"ה, ה ואילך) ונמסכו כמה פעמים אל הכהנים (הושע ד', ד ואילך; יש' כ"ה, ז; מיכה ג', יא ועוד). כמו כן אנו מוצאים, שעבודת הנגון במקדש נקראה נבואה (דה"א כ"ה, א—ג) ומשא (שם מ"ו, כב, כז).

זרה לגמרי הערכת ההתנבאות הקבוצית כמקור גלוי מנטלי. התנבאות אינה מביאה לעולם לידי נבואה. להפך: השפע השופע מן הנביא יכול להביא לידי התנבאות. ראינו, שתפיסה זו אינה מקרית, אלא מושרשת היא באידיאה היסודית של האמונה הישראלית. ולפיכך אין כל יסוד לאחו את הנבואה באיו תופעה שהיא של אכסטזה קבוצית. ואמנם אין לנסיונות, שהזכרנו למעלה, אחיזה של ממש בעדות המקורות, אם לא נסביר אותם בדרך הדרש ועל יסוד השבלונה המזהה את חזיונות האמונה הישראלית עם חזיונות האלילות. המקורות מעידים, שתופעות ההתנבאות בסגנון דיוניסי נחשבו, כאמור, לתופעות קרובות לנבואה, באשר נחשבו לפרי פעולת ה"רוח", אבל לא נחשבו למקור נבואה, מאחר שעיקרה של נבואה היה דבר-אלהים אל הנביא. ולא זו בלבד אלא שהנבואה הישראלית היתה תמיד לא ענין של להקות וחבורות אלא של יחידים, שפעולתם נובעת ממעלתם האישית ולא מרוחו של צבור "מתנבאים". לא רק משה, יהושע, דבורה, שמואל, אלא גם נתן, גד, מיכיהו בן ימלה, אליהו וכן כל הנביאים הסופרים מופיעים כיחידים. וכן גם בלעם. גם אלישע, אף על פי שהוא מופיע גם בין בני הנביאים, הוא בעיקר נביא-יחיד. הוא לבדו נמשח תחת אליהו (מל"א י"ט, טו), הוא לבדו הולך אחרי אליהו (שם, יט—כא) ויורש את רוחו (מל"ב ב', א—טו). גם הנביאים עלומי השם הפועלים במל"א י"ג ואף זה שפועל במל"א כ', לה—מב פועלים כיחידים. הלואי האפיני לנביא הישראלי היא לא הלהקה אלא המשרת, התלמיד האחד. את משה משרת יהושע, את אליהו — אלישע, את אלישע — גיחזי, את ירמיהו — ברוך בן נריה. לישעיה, כנראה, שני תלמידים (יש' ח', ב). הנביא נוטה אפילו להתבודדות⁸. משה רואה את מראה הסנה במדבר. אליהו הולך המדברה (מל"א י"ט). הוא מבקש אפילו להחליץ מחברתו של אלישע (שם, כ; מל"ב ב', ד, ו). ירמיהו יושב "בדד" מפני יד יהוה (יר' ט"ו, יז). יחזקאל רואה את מראה המרכבה בהיותו רחוק מן "הגולה" (יחו' ג', יא, יד—טו). ב"בקעה" אלהים מדבר עמו (שם, כב—כג). הוא נסגר בתוך ביתו ונאלם (שם, כד, כו). דניאל רואה את מראה המלאך על יד נהר חזקל, חבריו בורחים, ובהיותו לבדו המלאך מדבר עמו ומגלה לו נסתרות (דנ' י', ז ואילך). עזרא רואה מראות בהיותו לבדו או גם מחוץ לעיר

8 ההתבודדות אינה אפינית לנבואת הפורענות המאוחרת דוקא, כמו שסבור ובר, Religionssoziologie, ח"ג, ע' 118. משה, דניאל, עזרא אינם נביאי פורענות. אליהו אינו נביא פורענות בלבד. מלבד זה יודעים אננו, שגם מוחמד הגיע לנבואה מתוך התבודדות.

(עזרא הרביעי ה', יט; ט', כד; י"ד, כד, לז). וגם בשעה שהנביא מוקף חבורה של "בני נביאים", רוח הנביא היא ששורה על החבורה, אבל אין נבואתו תלויה ברוח החבורה.⁹

כמו כן אין כל זכר לדבר, ש"נביאים" השתתפו פעם במלחמה בתור סוג קבוע של אנשי מלחמה, כקבוץ או כיחידים. השתתפות נביאים במלחמה דומה להשתתפות הכהנים (נושאי הארון): הם פועלים כאנשי אלהים, כמנטיקנים, כמשביעים או כמשוררים. משה משפיע על המלחמה מעל ראש הגבעה (שם' י"ז, ח—יג). בלעם בא לקלל לפני המלחמה. מרים משוררת אחרי המערכה (שם' ט"ו, כ—כא), וכן משה. דבורה מדברת שיר (שופ' ה', יב). לא מרים ולא דבורה אינן יכולות להחשב על צבא הלוחמים. תפקיד כזה של משביעים מלאו גם המשוררים-הקוסמים הערבים במלחמה, ותפקיד מעין זה מלאו קוסמים בכל מקום. זאת אומרת: התפקיד המנטי של הנביא קודם לתפקידו הצבאי. גם בספורים, שבהם האל מקים בדברו גבור-מלחמה, כגון בספור על גדעון, דבר האלהים הוא הקודם לרוח הגבורה. התפיסה

9 עיין למעלה, ע' 527 ואילך. — גם מעשי ה"שנעון" של הנביאים (עיין מל"ב ט', יא; הושע ט', ז; יר' כ"ט, כו) הם אישיים ואינם תלויים בהתנבאות של קבוצה ובאכסטזה בכלל. הנביא נקרא, "משוגע" או "אויף" לא בגלל התהוללות אכסטטית אלא בגלל מנהגיו הטורפים, בגלל דבורו הנלהב ובודאי גם בגלל תוכחתו הנמרצה (בגלל היותו "איש הרוח", הושע ט', ז). ה"שנעון" לא היה שנעון של התקפה אלא, אם אפשר לומר כך, בסיס אופן חייהם ומעשיהם של הנביאים. השליה, ששלח אלישע לרמות גלעד למשוך את יהוא, אינו פועל כאחוז דבוק. הוא עושה מעשיו באופן רציונלי, ממלא את הפקודה בדיוק. אבל — הוא פותח את הדלת ונס. בודאי בגלל זה הוא נקרא "משגע". (השוה מל"ב ט', כ). הנביא המבקש סאת חבריו, שיכוהו ויפצעוהו (מל"א כ', לה—לו), פועל כ"משוגע", אבל לא כאכסטטיקן. אין כאן כל דמיון למכות, שהיו מכים המתנבאים הכנענים זה את זה מתוך התלהבות ושכרו החושים. הנביא ההוא הולך מאיש אל חברו ומצוה להכותו, בדבר יהוה". גם התחפשותו באפר (שם, לח) הוא מעשה "שנעון", אבל פעולתו ודבריו הם רציונליים בהחלט, בלי אכסטזה. מסוג מעשי ה"שנעון" האלה הם גם מעשיהם של הושע (הושע א', ב—ג; ג', א—ג), ישעיה (יש' כ', ב), ירמיה (יר' כ"ו, ב; כ"ח, י, יג), יחזקאל (יחו' ד'—ח'). כל המעשים האלה הם רציונליים, נעשו לשם תכלית מסוימת, נמשכו זמן רב ולא נעשו מתוך התלהבות אכסטטית, אף על פי שהיו בוראי בעיני החסון מעשי שנעון. שה"שנעון" הזה דבר אין לו עם ההתנבאות הכנענית, נמצאנו למדים מן העובדה, שגם המשוררים-הקוסמים הערבים היו נוהגים מיני מנהגי "שנעון" בשעת מלוי תפקידם. כשהיו יוצאים לקלל את האויב, היו מושחים חצי ראשם בשמן, מפשילים ברפיון את אדרתם, נועלים נעל אחת. עיין: גולדציהר, 1892, 2000, ע' 5; הנ"ל, Abhandlungen, ע' 46 ואילך, ועיין ביחוד שם, ע' 64, הלגיון על המשורר, המושח את הנמל בופת, שם את רגלו במכנס אחד וכו' ויוצא למלחמת תחרות בשירה עם מתנגדו. הקוסמים אצל הרבה עמים נוהגים להברל בורות מלבושם ומנהגיהם משאר העם.

היסודית של הנבואה המקראית (היינו: דבר האלהים קודם לשפע הרוח) מתגלה איפוא גם כאן.

כמו כן אין כל ראייה לדבר, שה"נביאים" היו פעם מעמד קבוע של משוררים-מנגנים פולחניים. את הראיות המדומות, שהביא מובינקל לדעה זו כבר סתר גונקל בדברים נכוחים¹⁰. אבל בעצם כל מה שאנו יודעים על הנבואה ועל השירה הפולחנית סותר לדעה זו. הנביאים היו משוררים מליצים (כמו גם הכהנים הערבים), אבל בשום מקום לא נזכר, שהיו מנגנים בכלי-זמר¹¹. ואילו השירה הפולחנית היתה תמיד שירה עם נגינה בכלים (ש"ב ו', ה, טו; עמ' ה', כג; יש' ל', כט; תה' קל"ז, ב, וכן בכל ס' תהלים; עז' ג', י ועוד; וכן בכל ימי בית שני). בשום מקום לא נזכרה פעולה פולחנית של "נביאים" במקדשים. אף הנביאים בש"א י', ה ואילך מתנבאים לא על הבמה אלא בחדתם מעל הבמה. המתנבאים ברמה מתנבאים בלי כל קשר עם פולחן (ש"א י"ט, כ—כד). שאול המתנבא אינו קשור בשום מקדש. בני הנביאים בימי אליהו ואלישע אין להם כל ענין לנגינה בכלל ולנגינה פולחנית בפרט. הנגינה הפולחנית נזכרה בהרבה מקראות, ובשום מקום אין המנגנים נביאים או מתנבאים. אם הנגינה נקראת

10 עיין גונקל, Einleitung, ע' 870 ואילך. גונקל טוען נגד מובינקל בצדק, שאין להביא ראיה מכהני הבעל, שהם, אמנם, "מתנבאים" או "נביאים", אבל אינם דומים בכל זאת לנביאי ישראל, מגידי דבר אלהים. כמו כן אין להוכיח כלום מן העובדה, שהמתנבאים בימי שמואל, יורדים מהבמה או שהנביאים נזכרו כמה פעמים במקדשים. המתנבאים השתתפו בפולחן הבמה יחד עם שאר הקהל, והנביאים המאוחרים היו מצויים במקדשים, מפני שהמקדשים היו מקומות אספות העם ושם יכלו לדבר אל העם. מזה, שהנביאים נסמכו כמה פעמים אל הכהנים, אין להביא שום ראיה: הם נזכרו יחד כראשי העם (למעשים — עם המלכים והשרים). את הראיה מדה"א ט"ו, כב, כו דוחה גונקל בטענה, שהמקראות האלה לקויים. עיין על זה ועל הראיה מדה"א כ"ה, א—ג בסמוך.

11 המתנבאים בש"א י', ה ואילך אינם מנגנים הם עצמם, אלא הנבל והתוף וכו' עוברים לפני ה'. וכן אתה מוצא כאלישע, שהוא עצמו לא נגן, אלא "מנגן" נגן לפניו (מל"ב ג', טו; לא נאמר, שהמנגן היה מבני הנביאים). שאול המתנבא אינו יודע לנגן; מנגן לפניו נחשב לא בין המתנבאים ולא בין הנביאים (ש"א ט"ז, טז—כג; י"ה, י—יא). משה, מרים, יהושע (יהושע י', יב—יג), דבורה אומרים שירה, בלעם וכן נביאי ישראל אומרים שיר ומליצה, אבל לא נזכר, שהם יודעי נגן בכלי. מרים לוקחת, את התוף בידה" (שם"ט ט"ו, כ), אבל בתפלים יוצאות, כל הנשים" (שם; השוה ש"א י"ה, ו). רק על יחזקאל נאמר, שהוא "מטב נגן" (יחז' ל"ג, לב). אבל נראה, שהכוונה רק לשיר שבמה, שהרי נזכרו שם רק הקול והדברים ולא נזכר כלי (השוה תה' ס"ט, יג; איכה ג', יד; איוב ל', ט).

במקום אחד נבואה (ד"ה א כ"ה, א—ג), אין זה אלא מפני שגם הנגינה היתה קשורה במתנת הרוח ומפני שגם בנבואה היה יסוד פיוטי-מוסיקלי¹². עדות מכרעת יש בעובדה, שס' תהלים לא נתיחד לנביאים. הלויים-המשוררים דבר אין להם עם הנביאים. הנביאים הם אמנים-יחידים, ולכל היותר הם מופיעים לפרקים בלהקה. ואילו הלויים-המשוררים, כמו הכהנים, מופיעים תמיד כבני בתי אבות ומשפחות (בני אסף, הימן וכו').

ומכל זה נמצאנו למדים, שהנבואה הישראלית לא נולדה בזמן מאוחר משום תנועה „אורגיאסטית“, אלא שהיא ברובד-היסוד שבה נחלה תרבותית עתיקה, מן התקופה שלפני יסוד האמונה הישראלית. גם היא חלק מאותו החומר האלילי העתיק, שנברא בריאה חדשה בכח האידיאה הישראלית. ולא עוד אלא שדוקא בנבואה מצאה לה האידיאה החדשה את לבושה בשעת נצנוצה הראשון.

נביאים וכהנים

בין הנבואה ובין הכהונה מצאו החוקרים מבית ולהיוון קשר היסטורי-רשמי. בימי קדם היו, לדעתם, הנבואה (יותר נכון: הראיה) והכהונה מוסד אחד, ורק במשך הזמן נפרדו זו מעל זו. הרואה הקדמון היה כהן, זאת אומרת: הוא היה שומר המקדש ומשיב לדורשים באלהים, או גם: קוסם ועושה נפלאות. משה היה לפי האגדה העתיקה כהן-קוסם ולא „נביא“ במשמעות המאוחרת של המלה. יש קשר בינו ובין הארון. הוא בונה מזבח ומקריב קרבנות ומקדש את הכהנים (שם' ט"ו, טו; כ"ד, ד ואילך; כ"ח—כ"ט; ויק' ח'). הכהנים התייחסו לפנים עליו (שופ' י"ח, ל). שמואל הרואה „הושאל“ ליהוה, והוא משמש במקדש שילה (ש"א א—ג'). הוא בונה מזבח (שם ז', יז), וככהן הוא מברך את הזבח בבמה (שם ט', יג). בסיס לדעה זו על אחדות הכהונה והנבואה בימי קדם מצא ול הויזן בערב הקדומה. לדעתו, מוכיח השם כהן (כהן בעברית), שהכהן הקדמון לא היה רואה ואיש-רוח בלתי תלוי במקדש, כמו שהוא מתואר במקורות הערביים שבידנו, אלא כהן ושואל באלהים במקדש. רק בזמן מאוחר נפרד הכהן מעל המקדש, חדל להיות עבד האל ונעשה נביאו של ג'ין ומין קוסם. לכהן-המקדש נשארה מפני זה רק השמירה על המקדש ונחש הגורל.

12 „משא“ (ד"ה א ט"ו, כב, כו, עיין למעלה, הערה 7) ענינו גם שיר בל"ט, עיין:

מש' ל', א; ל"א, א; השוה: „שאו וזרה“, תה' פ"א, ג; וכן נשא קינה או רנה: עמ' ח', א; יר' ז', טו, כט ועוד; נשא משל: במ' כ"ג, ז; יח: כ"ד, ג, טו ועוד.

התפרדות מעין זו של הנבואה מעל הכהונה נהנתה גם בישראל¹³.
אולם לא הדעה, שהכהונה והנבואה בישראל היו מתחלה מוסד אחד
ולא ההנחה, שהכהן הערבי היה לו קשר עם המקדשים, אינן יכולות לעמוד
בפני הבקורת.

המסורת המקראית מפרידה כחוט השערה בין הנבואה ובין הכהונה,
והערבוב, שמערבבים אותן החוקרים, אין לו יסוד במקורות. יש פה ושם
נקודות מגע ביניהן, אבל אין זה יכול לשמש יסוד לערבב אותן. הפירוד
נכר ביחוד בתפקידן המנטלי: הנביא או הרוואה הוא נושא סגולה אישית;
הוא מגיד דבר האלהים ברוח. ואילו הכהן משתמש באפוד או באורים, בדרך
מכנית קבועה, קבועה לכל כהן. אף פעם אחת לא סופר על רואה או
נביא, קדמון או מאוחר, שהשתמש באפוד או באורים¹⁴. בין משה ובין
הפולחן והכהונה יש קשר. המסורת בקשה לאחז את הפולחן ואת הכהונה
בנבואה. בדבר האלהים. משה יוצר בדבר האלהים את כל מוסדות הכהונה.
אבל עם זה מחדים המקורות המקראיים למשה אך ורק תפקיד נביאי ולא
כהני. ס"כ מקשר את משה עם הארון והמשכן; משה שומע את דבר האלהים
מן האוהל מעל הכפורת (שם' כ"ה, כב; כ"ט, מב; ויק' א'; א; במ' ז', פט).
אבל המגע הזה עם האוהל הוא נביאי, והאוהל ממלא בבחינה זו תפקיד של
מַנְבִּיָּא. משה שומע שם קול אלהים, אבל באורים אינו שואל. ודוקא ס"כ
מפריד בדיוק מוחלט בין הנבואה ובין הכהונה. משה קובע את סדרי הפולחן
וגם מקריב את הקרבן הראשון במשכן (שם' כ"ט; ויק' ח'). אבל בכל אלה
הוא ממלא תפקיד נביאי של מיסד ויוצר פולחן בדבר אלהים. הוא מקריב
רק פעם אחת, ומכאן ואילך זכות הקרבת הקרבנות נתונה לאהרן ולבניו.

13 עיין וֹלְהוּיוֹן, Geschichte, ע' 27; הנ"ל, Prolegomena, ע' 128—129, 135; הנ"ל, Reste, ע' 132 ואילך; גולדציהר, Abhandlungen, ע' 18; שטדה, Theologie, § 60; מייאר, Israeliten, 72 ואילך; הלשר, Propheten, ע' 100 ואילך; הנ"ל, Geschichte, ע' 83; מובינקל, Psalmenstudien, V, ע' 25; III, ע' 16 ואילך; זלין, Geschichte, ע' 149; לורס, Israel, ע' 345; יונקר, Prophet, ע' 94 ואילך.

14 ברב' ל"ג, ח ("תריבחו על מי מריבה") מוצא מייאר (Israeliten, ע' 56) זכר
למיתום ע"ד מלחמה בין משה ובין יהוה, שבה גזל משה את האורים מיד יהוה.
ה"פירוש" הזה הוא מדרש של מה בכך. בכל אופן גם "מיתום" זה מדבר רק על יסוד
הדרישה באורים על ידי משה ולא על זה שמשה דרש בהם. בספורים המרובים על משה
לא מצינו, שהשתמש באורים. מלבד זה גם אם נניח, ש"חסידר" הוא משה, הרי נאמר
כאז, שהאורים נתנו "לאיש חסידר", כלומר לאנשיו של משה, היינו לשבט, לשבט
לוי. אבל עיין: בודה, Budde, Der Segen Mose's (1922), ע' 22 ואילך, המוכיח, ש"חסידר"
הוא לא משה אלא לוי.

כשתי היות שונות זו מזו בכל מהותן וגלוייהן עד שאין כל אפשרות להגות שהיה להן שורש משותף.

הכהונה מתנחלת מאבות לבנים, הנבואה היא אישית. יש משפחות כהנים, יש שבט של כהנים, אבל אין משפחות נביאים. הכהן מעמיד בני כהנים, הנביא — תלמידים, בני נביאים. יורשי אהרן הם בניו, יורש משה — יהושע¹⁶. לעלי בנים-כהנים, לשמואל בנים-שופטים (ש"א ח', א-ה), אבל לא בנים-נביאים או רואים. הכהן משמש בכלים ובבגדים ועל פי כללים קבועים. הנביא מגיד דבר אלהים ברות, ואינו משתמש בכלים ובבגדי-שרת, ואין פעולתו קבועה במסגרת של חוקים. הכהן מתקדש במלוא ידים (שם' כ"ח, מא; כ"ט, ט ואילך; ויק' ח', לג; כ"א, י; במ' ג', ג; שופ' י"ה, ה; יב; מל"א י"ג, לג; השוה יחז' מ"ג, כו) או במשיחת שמן (שם' כ"ח, מא; כ"ט, ז ואילך; ויק' ד', ג; כ"א, י; יב; במ' ג', ג). הנביא מתקדש בסמיכת ידים או במגע וקרבה (במ' כ"ז, יח, כג; דב' ל"ד, ט; מל"א י"ט, יט; "תמשח", שם, טז, אינו אלא מליצה; השוה במ' י"א, טז ואילך; ש"א י', י; י"ט, כ ואילך). הנביא איש האלהים הוא רופא חולים ועושה נפלאות. לכהן אין כל יחס לא לרפואה ולא לנפלאות. אהרן עושה נפלאות עד כמה שהוא גם איש האלהים. כהונתו מתנחלת לבניו, אבל לא הכת לעשות נפלאות. אהרן הוא הכהן היחיד במקרא העושה נפלאות. תפקידי הכהונה מיוחדים לזכרים. הנבואה נתנה גם לאשה. נשים נביאות ממלאות גם תפקידים היסטוריים. ליד משה נזכרה מרים (עיין מיכה ו', ד). דבורה היתה "אם בישראל" (שופ' ה', ז). ואין לך דבר המוכיח בבירור גמור, שהראיה הקדמונה לא היתה קשורה בכהונה, כעובדה זו, שבין הנביאים-הרואים הקדמונים נמנו שתי נשים. הנביא הוא משורר. ואילו עבודת הכהן אין בה כל יסוד של שירה או זמרה. השירה והנגינה הפולחנית בישראל היו תמיד מחוץ לתחום הכהונה¹⁷.

ולא זו בלבד אלא שההפרדה המקראית בין הכהונה ובין הנבואה מתאימה בהחלט להפרדה, שאנו מוצאים בערב הקדומה בין ה"כהן" (היינו: שומר המקדש, ה"סדאן") ובין הכהינ'ה-רואה. הרואה הערבי אין לו שום קשר

16 משפחת כהני דן התייחסה, כנראה, על משה. אבל כהונתה מתחילה עם יהונתן, הנער הלוי, שנעשה אב לכהני דן. מכל מקום אין זו משפחת רואים אלא משפחת כהנים. הדעה, שהכהנים התייחסו כולם על משה, אינה נכונה, כי בשום מניין אי אפשר לבאר, למחזורים הכתנים ונתייחסו על אהרן, עושה הענף.

17 עיין למעלה, ע' 480—481.

לא עם המקדש ולא עם הפולחן ולא עם הגורל¹⁸. הגיין של הרואה הוא רוח נבואה מיוחד, ואין לראותו בשום פנים כגלגולו של אל, כדעת ולהיוון. הגיין הוא מקור נבואתו ותכמתו של הרואה כמו שהוא מקור שירתו (וכמו שהגיין הוא מקור השירה בכלל). על הפירוד השרשי מראה גם העובדה, שהרואה אינו שואל בגיין על ידי גורל. מלבד זה אנו למדים מן ההתאמה המפליאה בין ההפרדה המקראית ובין ההפרדה הערבית, שיש כאן קשר היסטורי. גם הרואה העברי אינו קשור במקדש ואינו שואל בגורל. גם בישראל רק השאילה בגורל (באורים) קשורה במקדש. ולפיכך גם אם נניח, שבתקופה עתיקה ביותר יצאו הכהונה והראיה משורש „שמני“ אחד, אין ספק, שבשעה שבטי ישראל נפרדו מעל שבטי בני עבר ונעשו הויה מיוחדת לעצמם, כבר היה הפירוד בין הכהונה והראיה קיים ועומד.

ומתוך כל האמור מתבררות המדות המיוחדות של הנבואה בכל הדורות, שהן גם המיחשות אותה על הנבואה העברית העתיקה שמלפני צמיחת האמונה הישראלית.

הנבואה היא סגולה אישית. אין היא קשורה בפולחן ובמקדש. היא אחוזה באכסטזה אישית, חזיונית, ולא באכסטזה „דיוניסית“. היא קשורה בשירה. היא סגולת אנשים ונשים. הנביא ממלא גם תפקיד של שופט מנהיג. במדות אלה שוה היא לכהינות הערבית, ומדות אלה הן מפני זה סימני עתיקותה. אבל הנבואה הישראלית שונה היא מן הכהינות בכמה מדות יסודיות, והבדל זה יש לו ערך היסטורי מכריע. הרואה הכהן משתמש ברוח־נבואה מיוחדת לו. הנביא הוא עבד אלהים; כל הנביאים הם עבדי אל אחד. הכהינות היא סגולה „טבעית“. הנבואה — חסד אלהים. לפיכך סגולת הכהן היא לעתים קרובות משפחתית. הנבואה היא אישית לעולם. הרואה הכהן יש בו ממדת החכמה: הוא גם רואה באותות ופותר חלומות. הנביא אין לו מדע־קסמים, אין הוא לא רואה באותות ולא פותר חלומות. בנבואה העברית העתיקה באה איפוא פעם תמורה עמוקה, שבה נהפכה הנבואה האלילית לנבואה ישראלית. התמורה לא חלה בהשפעת כנען, ולא ההתנבאות ה„דיוניסית“ היא סימנה של התקופה החדשה. ההתנבאות נשארה תמיד תופעת־לואי לנבואה. התמורה היא תמורה אידיאולוגית עמוקה. המנטיקה העברית העתיקה נתקה בה מעל שרשה האלילי. תמורה זו היא, לפי סימניה, חלק מאותה התמורה הכללית, שבה נתבצע בישראל המעבר מאליליות ללא־אליליות. על זמנה נוכל לעמוד מתוך חקר הסגנון

18 עיין דברי Fisher נגד ולהיוון וקרמר: The Encyclopedia of Islam ערך Kahin.

המובהק ביותר של הנבואה הישראלית, הטובע אותה ביחוד בחותם היצירה התרבותית המקורית — מתוך חקר הנבואה השליחית.

הנבואה השליחית

מתוך חקר מהותה של הנבואה הישראלית למדנו, שלא ההתנבאות האכסטטית מתוך פעולת הרוח נחשבה לגופה ושרשה של הנבואה אלא — התגלות אלהים לאדם ודברו אליו בחזון. מפני זה יש לחקר אמונת ההתגלות בישראל ערך מיוחד להבנת הנבואה.

כהתנבאות האלילית מעורה גם הנבואה הישראלית באותה האמונה העתיקה, שממנה נבעה המנטיקה בתור מוסד מתמיד וקבוע, שהאלהות עשויה להתגלות לאדם; או: באותה ההרגשה העתיקה בקרבת האלהות לאדם ובשתוף רשויות חייהם של אל ואדם. האדם האלילי הרגיש את עצמו מעורה בכל שרשי חייו בחיי האלהות. הוא חש את חיי האלהות בכל, בשמים ובארץ, בשמש ובירח, ברוח, במים, בעץ, במעיך, בהר, באבן, בחיה ובעוף השמים וכו' וכו'. הוא חש גם את עצמו קרוב קרבת גוף ונפש לאלהות. יותר מזה: הוא חשב, שגם לו יש חלק באלהי, שגם בו (באישיו העליונים) גנוז חלק מן הכח האלהי הטבוע בהויה. מהרגשתו זאת נבעה אמונתו במנטיקה בכלל ובמנטיקה הנבואית בפרט. יש יחידי סגולה בבני אדם, „אנשי אלהים“, גלויי עינים ורואי בהירות היודעים נסתרות כאלהים. יש שהאדם מסוגל להפעיל את הכח האלהי שבנפשו באמצעים ידועים (ברקוד, בזמרה, בשכרון וכו') ולעלות למדרגת אלהים יודעי נסתרות. או שהאדם מכשיר את נפשו להדבק באלים ורוחות או לבוא בחברתם. אל או רוח משתכן בגופו ומדובב את שפתיו. ויש שהאלים או הרוחות מתגלים לאדם, נראים לו בהקיץ או בחלום ומגלים לו נסתרות. גם אמונה אחרונה זו מושרשת בהרגשת קרבת האלהות. אלים ורוחות שוכנים בכל, ובכל מקום עלול האדם להתקל בהם.

הנבואה הישראלית מעורה ביחוד באמונה זו בהתגלות אישית של האלהות לאדם. אנו מוצאים אמונת התגלות זו גם בעולם האלילי. אבל ההתנבאות האלילית נטתה דוקא לאידיאה של הדבקות באלהות. ההתנבאות האלילית שאפה לזווג נפשי וגופני עם האלהות. היא בקשה לשאוב ממעיני הכחות האלהיים שבהויה או לעשות את גוף האדם כלי לאלהות. המתנבא האלילי נעשה בבחינה זו או אחרת, הוא גופו אל-נביא. לא כן הנבואה הישראלית. הנביא הישראלי אינו רואה בהירות בכחו האלהי וגם אינו דבק באלהים ואינו נעשה אלהים. אלא: האל או מלאכו מתגלה

לו ושם דברו בפיו. צורה זו של הנבואה התאימה לאידיאה היסודית של האמונה הישראלית, שהעלתה את האל על כל התוויה ועשתה אותו שליט ויחיד. אידיאה זו קבעה מחיצת-עולם בין האל ובין כל נברא. האל יכול להתגלות לאדם, להראות לו מראות או לשים דברו בפיו. אבל אין האדם יכול להתמזג עם האלהות, אין הוא יכול ליעשות „אלהים” בכחה של אכסטזה.

הנבואה הישראלית מיוסדת איפוא על אמונה עתיקה העולה עד לתקופת האלילות: על האמונה בקרבת האלהים לאדם. אבל בתחומה של האמונה הישראלית נשתנתה אמונה זו ביסודה ונעשתה בסיס לתופעה דתית מיוחדת במינה. היא נטבעה במטבע האידיאה הישראלית, היא נעשתה סמל נשגב לאידיאה זו. והנבואה, שהיתה קשורה בה, נעשתה נושא עליון לאידיאה הדתית החדשה. ואף יותר: האידיאה החדשה נולדה עם הנבואה הישראלית.

אגדות רבות-גונים על התגלות האלהים לבני האדם אנו מוצאים בכל הספרות המקראית כולה. באגדות אלה יכולים אנו להבחין שלשה ראשי סוגים בבחינת תאורי ההתגלות. התגלות פשוטה, לעין בשר, בהקיץ (ביום או בלילה), בלי תופעות לואי. התגלות פלאים, לעין בשר, בהקיץ, עם תופעות-לואי (ערפל, אש, סערה וכו'). בשני סוגים אלה המראה מדומה כתופעה מתופעות העולם החיצוני הנתפסת בחוש. התגלות נבואית, במראה או בחלום, לעין רוחו של החוזה השרוי במצב של התעוררות נבואית. בהתגלות זו המראה נתפס בחוש פנימי מיוחד. בספורים על התקופה העתיקה ביותר גוברת ההתגלות הפשוטה. אחר כך באה התגלות-הפלאים במקומה. לאחרונה אנו מוצאים רק התגלות נבואית. אולם בהתגלות הנבואית גופה אנו מבחינים נטיה כלפי ההתאצלות: בספורים העתיקים מופיע האלהים עצמו לנביא או לרואה המראה, ועל פי רוב בהתגלות נבואית פשוטה; אחר כך הוא מופיע בהתגלות-פלאים נבואית, ממרחקי היכלות-זוהר ומבין רבבות רוחות מלאכים; לבסוף המלאך הוא המתגלה במקום האלהים.

גם בסוגיית-ההתגלות האלה וגם בנטיה כלפי ההתאצלות כשהם לעצמם אין שום דבר ישראלי-מיוחד. כי גם ההרגשה בקרבת האלהות וגם ההתאצלות ההרגשה הזאת אינן מיוחדות לישראל. אצל כל העמים אנו מוצאים אגדות המספרות על תקופה עתיקה של קרבה ממשית בין האדם ובין האלים. גבורי ימי קדם קרובים לאלים, מעורבים עמם וגם קרובים להם קרבת יחש. אדפה, אתנה, אתנפשתים, גלגמש וכו' מעורבים עם האלים. במצרים משלו לפנים

האלים עצמם; המלכים הם יורשיהם. במלחמות טרויה האלים משתתפים השתתפות פעילה. כל העמים יודעים לספר על פעלי האלים עלי אדמות בימי קדם בקרב בני האדם. אגדות ס' בראשית, המספרות על התקופה העתיקה של התגלות האלהים לבני אדם, יש להן מקבילות באגדות בבל וכנען, ואף מושרשות הן באגדות ההן. כמו כן אנו מוצאים אצל העמים האליליים את הציורים ע"ד התגלות-פלאים של האלהות ועל התגלותה במראה ובהלום. בכל אלה אין משום סגנון-התגלות ישראלי מיוחד. אדרבה, האמונות הכלליות האלה כשהן לעצמן הן הרקע הקדמון, הלפניי-ישראלי, „האלילי“, של הנבואה הישראלית. היא צמחה מהן. אולם — איפה נקודת הפירוד? במה נבלטת הנבואה הישראלית על פני הרקע ההוא? במה היא מביאה סימני ישות עצמאית, סימני סגנון ישראלי מיוחד?

באגדות המקראיות על התגלות האלהים יש קבוצה אחת של אגדות, שאין דוגמא להן באגדות העמים, ולפיכך יש לחפש בהן את סימני ראשיתה של הנבואה הישראלית: האגדות על התגלות האלהים לישראל במדבר. במרכזן עומדת אגדת ה' סיני. האלהים ירד על ההר לעיני כל ישראל, השמיע את קולו באזני כל העם וצוהו עשרה דברים. אגדה זו אין דומה לה באגדה האלילית. אליה מצטרפות לזר-אגדות שלם האגדות על הופעת אלהים לעיני כל העם באש ובענן, בשעת יציאת מצרים ובמסעיהם במדבר, בדברו עם משה ובהופיעו לעשות משפט בעם. אגדות אלה על הופעת אלהים מתמדת לעם שלם עומדות בין אגדות ההתגלות של ס' בראשית ובין אגדות ההתגלות המאוחרות. הן חוצות את ההתגלות לשתי תקופות שונות זו מזו בהחלט.

הביאורים הרציונליסטיים לאגדות אלה, שהענן והאש הם תופעות וולקניות או מטריאולוגיות, שבהן ראה העם את גלויי יהוה, אינן מתקבלות על הדעת. הענן והערפל והאש האלה אינם מדומים כלל וכלל כתופעות טבעיות. הענן אין עמו גשם, והאש יש שאינה שורפת (כגון באגדת הסנה). הם מלויים את האל בכל מקום, הם תופעות לואי של הופעתו. הם משמשים חביון-סתור, וזהר-כבוד מרומם ונשגב. האגדות על הופעת אלהים לעם בענן ואש אינן באמת אלא פיאור אגדי של הנבואה. הן חלק מאותם התיאורים, שבהם מופיעה בספורי התורה ה„אידיאה“ של הנבואה, טופסה הראשון, הנאצל והעליון. הנבואה, שנסתמלה במשה, תכלית רוב ההופעות האלה היא בעצם לשמש מופת לאמת הנבואה. בבחינה זו שוות הן לנסים ולנפלאות, שנעשו לישראל בתקופת יציאת מצרים. שגם תכליתם

היתה להוכיח לעם, שמשלח על ידי יהוה¹⁹. כבוד יהוה מופיע לעם המתלונן על הרעב, כדי שיוכת, שתלונתו היא על יהוה ולא על משה ואהרן (שם' ט"ז, ו—ז, י). העם עומד מרחוק, ומשה נגש אל הערפל אשר שם האלהים (שם כ', כא). אלהים קורא למשה מתוך הענן ומשה בא בתוך הענן לעיני כל ישראל (שם כ"ד, טו—יח). הענן יורד אל האוהל לעיני העם, ואלהים מדבר מתוכו עם משה, העם קם ומשתחוה (שם ל"ג, ז—יא). אלהים יורד בענן לדבר עם משה לעיני הזקנים (במ' י"א, יז, כה). הוא מופיע בענן, כדי להוכיח את אהרן ומרים על שדברו במשה (שם י"ב, ד—י), כדי להגן על משה ואהרן בפני העם (שם י"ד, י ואילך י"ז, ז ואילך) ובפני קרח ועדתו (שם ט"ז, יט ואילך). הענן השוכן על המשכן לפי ס"כ גם הוא מציין את המשכן המשמש אוהל מועד, שבו מדבר אלהים עם משה. אף התופעה הגדולה לעם בהר סיני אינה אלא מעין הרמתימסך לרגע אחד לעיני העם, כדי שיראה, שאלהים הוא השולח את דברו ביד משה וכדי שיאמין במשה לעולם (שם' י"ט, ט). ובעצם גם בהר סיני אלהים מדבר עם משה, והעם רק שומע את קול ה' למען יאמין בשליחותו של משה (שם, ט, יט). במעמד הר סיני העם מקבל לא רק עול האמונה באלהים אלא גם בנביאו. העם מבקש מאת משה, שהוא יהיה המתווך בינו ובין האלהים (שם כ', יט, כא). הוא נוכח, "כי ידבר אלהים את האדם — וחי", אבל הוא מבקש, שמשלח יביא לו את דבר האלהים, והעם ישמע ויעשה (דב' ה', כא—כד). מעמד הר סיני הוא איפוא, לפי זה, מקור האמונה בנבואה. לפי ס"ד נוסדה הנבואה לדורות במעמד זה, בשעה שהעם בקש לו מתווך בינו ובין האלהים (שם י"ח, טו—יח).

האגדות האלה הטבועות במטבע ישראלי מיוחד המפלה אותן מאגדות ההתגלות העתיקות מסמנות את כוונה המיוחד של הנבואה הישראלית: הנביא נשלח אל העם להביא לו את דבר האלהים ומצותו; הנביא ממלא תעודה, שהוטלה עליו: הוא מופיע בנושא דרישה, פקודה, מצוה בשם אלהים, ועל משמרת זו הוא עומד. הניקה הזאת אל תעודה, שהוטלה עליה, מיוחדת היא לנבואה הישראלית, והיא המפלה בינה ובין ההתנבאות האלילית למיניה ובין כל גבושי המנטיקה בכלל. זוהי מדתו המיוחדת של

19 זוהי ספרת האותות הראשונים של משה, שם' ד', א ואילך (והן לא יאמינו כי... למען יאמינו... וכו'): ז', ט ואילך. זוהי גם ספרת עשר המכות, שהוכו בהן מצרים (שם ז', יז ואילך), קריעת ים סוף (י"ד, לא), וזוהי גם סוף ספרתם של הנסיגות, שנחנסו ישראל במדבר, והעששים, שהוטלו עליהם. עיין למעלה, ע' 478 ואילך, על הפלאהאוח.

הנביא הישראלי: הוא מופיע לפני העם כשליח אלהים, וזוהי המדה העושה את הנבואה הישראלית חטיבה יחידה ומיוחדת בעולם: של של של שליחי אלהים המופיעים במשך דורות לפני העם במצות האלהים. תופעה כזאת של נבואה שליחית רצופה לא ידעה האלילות כלל. לא הכהין הערבי, לא ה"נביא" הבבלי והמצרי, לא המתנבא הכנעני ולא המנטיס היווני לא היו שליחי אלהים.

ולא זו בלבד אלא שגם אותם אנשי־הרוח הגדולים, שקמו לאומות העולם ללמד תורה ודרך חיים, שמיחסים אותם על סוג "הנביאים", אינם נביאים־שליחים. המדה המיוחדת של הנביא בסגנונו הישראלי היא לא זו, שהוא בעל חריסמה אישית, שבא ללמד תורה ומצוה בלי קבלת שכר (בהפך מן הקוסם והכהן)²⁰, אלא זו, שהוא מופיע ללמד ולדרוש בשליחות אלהית. לא סגולתו העל־אנושית מטילה עליו תעודה זו, אלא — לפי האידאיה — האל מטיל אותה עליו. בבחינה זו אין לחשוב לא את בודה ולא את זרתושטרה ולא את אפולוניוס מטיאנה ל"נביאים". אלה, וכן כל אנשי־הרוח האליליים, ממלאים תעודת כח אלהי, שנתלבש בהם. כודה הוא גואל העולם והאלים. זרתושטרה מטיף לאדם את דת אהורמיז. בבחינה זו הוא "נביא". אבל הוא לא "נשלח" למלא רצון אל ולהטילו על בני אדם. זרתושטרה מדומה כעוזרו של אהורמיז במלחמתו עם אהורמיז: על ידי שהוא מביא את דת האמת לבני האדם הוא מגביר את כח האל הטוב. אהורמיז מצפה לעזרה זאת, הוא מתפלל אליה, בלעדיה אין לו תקומה²¹. זרתושטרה נושא סגולה אלהית, שנתנה לו בכח טבע מוצאו האלהי. הוא גופו נושא "כח" אלהי, וכח זה מתגשם בתעודתו. אפולוניוס מלמד תורה ודרך חיים בחכמתו האלהית. וכן כולם.

מפני זה אין האלילות יודעת "נבואה" מתמדת, נבואה במשך דורות. האלילות יצרה מנטיקה, שיש בה רציפות וקבע. כי הקבע הזה יכול היה להאחו באמצעים קבועים, במוסדות מגובשים, ב"מדע", שנתן להלמד ולהמסר מדור לדור. גם הסגולה האישית של המכשף נאחזה ביסוד המגובש הזה. ואילו ה"נביא" האלילי העמיד תלמידים, כהנים, נזירים אבל לא הנחיל

20 עיין ובר, *Wirtschaft und Gesellschaft*, פרק Prophet, ע' 250 ואילך. את הנבואה הישראלית העתיקה (של ימי אליהו בערך) הוא רואה כתופעה של תנועה נבואית בכל קדמת אסיה וביוון. באין ברירה הוא מצרף לכאן את התפשטות פולחן דיוניסוס ביוון, מכילי שיבאר מה אפיה ה"נבואי". ובין ה"נביאים" הוא מזכיר גם את זרתושטרה ואת בודה.

21 עיין למעלה, ע' 408, 412.

את תפקידו ל„נביאים” כמותו. ה„נביא” האלילי, המחוקק ונותן דת, המגלה סוד הגאולה, נתפס כבעל „חריסמה” אלהית או אף על-אלהית, כנושא סגולה יחידה ומיוחדת. הוא התלבשות כח אלהי עצמאי, בלתי תלוי בשאר הכחות האלהיים. ולפיכך „תעודתו” קשורה אך ורק בו. זרתושתרה היה אחד, ואהורמיו עצמו צפה לבואו. לא היה בכח האל להעמיד אחרים כמותו, שיוכלו למלא את תפקידו. כל שכן שאין תפקידו של בודה נתן לרבים. הלמאיזמוס מאמין בהתגשמות מתמדת של בודה. אבל, לפי האידיאה, הויה אלהית (או על-אלהית) אחת היא המתגשמת תדיר בעולם. אבל אין שלשלת דורות של בני אדם הממלאים תפקידו של בודה.

שונה מזו מדתה של הנבואה הישראלית, שהיא מדומה כשליחות מתמדת של אנשי אלהים בכל דור. המעלה הנבואית תלויה ברצון אלהים. נביא הוא האיש, שהאל רצה לשלוח אותו לעמו. הנביאים אינם נוחלים את המעלה זה מזה. הם אינם הגשמתו של נביא אחד או התלבשות „כח” אחד. כל נביא הוא בריאה חדשה של רצון האלהים. ההבדל הזה אינו מקרי. הוא נובע מן ההבדל שבין האידיאה היסודית של האלילות ובין זו של האמונה הישראלית: בין האמונה ברבוי כחות אלהיים ובין האמונה ברצון אלהי אחד ומוחלט. נבואה שליחית רצופה היא תופעה מיוחדת לישראל, והיא נובעת מתוך תוכה של האמונה הישראלית.

המקורות המקראיים מספרים על שלשלת ארוכה של נביאים-שליחים, שהופיעו בישראל דור אחרי דור ושנשלחו לשם פעולה או תוכחה: משה, יהושע, דבורה (שופ' ד', ו'), „איש נביא” (שם ו', ח'), גדעון (שם, יד'), שמואל, נתן (ש"ב ז', ד'; י"ב), גד (שם כ"ד, יא ואילך), אחיה השילוני (מל"א י"א, כט ואילך; י"ד, ה ואילך), שמעיה (שם י"ב, כב—כד), יהוא בן חנני (שם ט"ו, א ואילך), אליהו אלישע, עמוס, הושע, ישעיה, מיכה, צפניה, ירמיה, אוריה בן שמעיה (יר' כ"ו, כ—כג), יחזקאל, ישעיה השני (מ"ח, טז; ס"א, א), חגי, זכריה, מלאכי. ומלבד אלה היו בלי ספק עוד רבים, שלא בשאר בידנו זכר להם²². על משה, ישעיה, ירמיה, יחזקאל יש לנו ספורי אגדה המתארים את התקדשותם לנביאים. ההקדשה היא לא מתן סגולה וכשרון, אלא הטלת תעודה להיות שליח אלהים. בהתגלות הסנה מוטיב זה הוא היסודי: „...לכה ואשלחך אל פרעה... וזה לך האות כי אנכי

22 על שלשלת הנביאים-השליחים עיי' דב' י"ח, טו; מל"ב י"ו, יג; עמ' ב',

יא—יב; יר' ז', כה; כ"ה, ד; כ"ו, ה; כ"ט, יט (ועיי' שם, טו); ל"ה, טו; מ"ד, ד; נ"ז, ז'; יב, נח' ט', כו, כח—כט ועוד.

שלחתיך... אלהי אבותיכם שלחני אליכם... אהיה שלחני אליכם... (שם ג'). משה מתחנן: "שלח נא ביד תשלח" (שם ד', יג), ואלהים שולח אותו בעל כרחו. כל פעולותיו של משה הן פעולות שליח אלהים (דב' ל"ד, יא). ישעיה שומע בחזון: "את מי אשלח?"... והוא אומר: "הנני, שלחני" (יש' ר. ח). לירמיהו אומר אלהים: "על כל אשר אשלחך תלך... ראה, הפקדתיך היום הזה על הגרים ועל הממלכות..." (יר' א', ז, י). יחזקאל שומע, בראותו את מראה המרכבה, את קול האלהים: "בן אדם, שולח אני אותך אל בני ישראל..." (יחז' ב', ג, ד; ג', א, ד—ה, יא, יז). על הקדשה כזאת רומז עמוס: אלהים לקחו מאחרי הצאן ואמר לו "לך הנבא אל עמי ישראל" (עמ' ז', טו). גם באגדה המאוחרת על יונה נתגבשה האידיאה של הנבואה השליחית. אלהים מצוה ליונה: "קום לך אל נינוה..." (יונה, א', ב; ג', ב). יונה מבקש להמלט מן השליחות, שהוטלה עליו. אלהים מכריח אותו למלא את פקודתו. הריב בין נביאי האמת ונביאי השקר בישראל היה ריב על השליחות: מי נשלח ומי לא נשלח²³. בפעל "שלח" מסמן המקרא את התגלות הדבור לנביא הישראלי²⁴.

אופי הנבואה השליחית

הנבואה השליחית, עם כל היותה מעורה בנבואה המנטית, היא הויה מיוחדת לעצמה. הנביא המנטי חושף גם הוא נסתרות, כמנטיקן האלילי. הוא מקור ידיעה; הוא משיב לדורשים בו. ואילו הנביא השליח מבטא את רצון האלהים. לפי האידיאה פועל בנבואה השליחית האל ולא האדם. אין היא תשובה לאדם על שאלה, אלא פעולה הנובעת כולה מרצון האל. הנביא נשלח גם למרות רצונו; והוא אומר לעם מה שאינו רוצה לשמוע. משה וירמיה אינם רוצים ללכת. יונה בורח "מלפני יהוה". הנבואה השליחית הורגשה כהכרח קשה, שאין ממנו מנוס. היא היתה כרוכה במלוי תפקידים, שדרשו גבורה ואומץ לב. לירמיהו וליחזקאל הובטחה מתנת הגבורה (יר' א', יח—יט; ט"ה, כ; יחז' ב', ה, ז; ג', ח, ט). מתנה זו מזכיר גם מיכה (ג', ח). ואם הנבואה הישראלית בכללה אינה נחשבת לפרי כשרון טבעי

23 עיין יר' י"ד, יז; טו; כ"ג, כא, כב; כ"ו, יב, יט; כ"ז, טו; כ"ח, ט, טו; כ"ט, ט, לא; מ"ג, ב; יחז' י"ג, ו.

24 עיין שם' ג', י ואילך; ד', יג ואילך; ה', כב; ז', טו; בם' ט"ו, כח—כט; דב' ל"ד, יא; יהושע כ"ד, ח; שופ' ו', ח; ש"א ט"ו, א; מ"ו, א; ש"ב י"ב, א; מל"א י"ד, ו; מל"ב ב', ב ואילך; יש' מ"ב, יט; מ"ח, טו; ס"א, א; יר' י"ט, יד; כ"ה, טו; יו; מ"ב, ה, כא; מ"ג, א; יחז' ג', ה; זכ' ב', יב ואילך; ד', ט; ו', טו.

או על טבעי של האדם, לפעולת סגולה אלהית שבנפשו או לפרי כשרון להתאלהות או להדבק באלהות בכח אמצעים ידועים וכי' אלא לפרי התגלות אלהים ודבורו בתסד אלהים ורצונו, הרי נחשבת הנבואה השליחית ביחוד אך ורק לפרי רצון האלהים. היא נובעת, לפי האידיאה, מגורם טרנסצנדנטי מוחלט: מרצון אלהים לגלות שמו ומצותו לאדם. היא באה לגלות לבני אדם את הרצון הזה.

מלבד זה אנו מוצאים בנבואה השליחית רציפות אידיאוגית. הנביאים השליחים אינם מופיעים להודיע רצון עראי של אלהים, מצות שעה, או לפרסם לעם תורות אישיות שונות. אלא יש בהופעותיהם אחדות אידיאוגית, אחדות של רעיון אחד ותורה אחת, אחדות בתוך רבוי של סגנון והלך־רוח אישי. זאת אומרת: הנביאים השליחים הם מביעי רצונו המוחלט והאחד של האלהים, מצותו הקבועה, דרישתו הנצחית מאת האדם. בישראל נתלתה גם תורת חוקי אלהים בנבואה. את התורה נתן אלהים לישראל ביד משה. שמואל מגיד לעם את משפט המלוכה (ש"א ח', ט) וכותבו בספר (י', כה). הנביאים מגלים לעם את מצות אלהים (עז' ט', י—יב). בתור מחוקק מגלה הנביא את רצונו העליון והנצחי של האל.

ולא זו בלבד אלא שלפעולתה האידיאוגית של הנבואה יש גון היסטורי מסוים וקבוע: היא מעורה בכל שרשיה באמונת יהוה, האל האחד. הנבואה השליחית היתה תמיד ומראשיתה נבואת יהוה. מעולם לא הופיע נביא־שליח בישראל בשם אל אחר. גם „נביאי חשק־ר" דברו בשם יהוה. על קרקע הפולחן והכהונה יש מלחמה בין יהוה ובין „האלילים". בתחום הנבואה אין מלחמה כזאת. הנבואה היתה תמיד גם הנושא המובהק של דרישת־היחוד שבאמונת יהוה. היא שדרשה תמיד אמן ליהוה והיא שקדשה את המלחמה על האלילות. זוהי שליחותה של הנבואה—השגוב הנלהב של שם יהוה, מלחמה ללא פשרה באלילות. המלחמה באלילות קשורה בשמותיהם של נביאי יהוה: משה, שמואל, אליהו, אלישע, הושע, ישעיה וכי' וכי'. כמו כן אנו מוצאים, שהנבואה שמשה צורה לכל התפתחות אמונת יהוה בישראל. הנבואה יצרה את אמונת־האחדות המוסרית, שהעמידה את הדת כולה על המוסר. הנבואה יצרה את הרעיון המשיחי האוניברסלי. היא חלמה על בטול האלילות בכל העולם, על אמונת יהוה כאמונה עולמית. היא ראתה בחזון את ישראל נביא־שליח לכל הגוים, „עד לאומים". הנבואה הקדומה שמשה גם מקור לתורה, שהכהנים היו תופשיה. גם התורה נתנה לישראל על ידי נביא־שליח.

אפיני לנבואה השליחית הוא להלן הרקע החברותי־הלאומי

של הופעתה המתמדת דור אחר דור.

הופעתם של הנביאים השליחים אינה נובעת מאמונתם האישית כשהיא לעצמה, אלא יש לה שורש היסטוריי-חברותי. הנביא נשלח לעם, והופעתו תלויה איפוא באמונת העם, שאלהיו עשוי לשלוח לו שליחים. ובאמת אנו מוצאים אמונה זו בישראל. אמונה זו היתה אידיאה, ששלטה בנפש העממית במשך דורות. העם האמין בהופעת שליחי אלהים, צפה להופעתם, ערג אליהם אחרי שנסתם חזון, התעורר להאמין בהופעתם בימי התרגשות משיחית. הוא פקפק ולא ידע מי הם נביאי האמת ומי הם נביאי השקר. הוא לא ידע מי „נשלח“ באמת. אבל בימי קדם האמין, שיהיה שולח אליו שליחים בכל דור ודור. באמונה עממית זו מושרשת היתה הנבואה השליחית.

ולא עוד אלא שהנבואה הישראלית של כל הדורות נתיחדה בפעולתה לעם ישראל בלבד, גם באידיאה וגם במעשה.

הנבואה הגיעה ברבות הימים לתורה דתית-מוסרית כל-אנושית. אבל הנבואה מעורה בהרגשה היסודית, שהנבואה השליחית היא מתנת אלהים לישראל בלבד. התיחדות זו כרוכה בהתיחדות יסודית אחרת: בדעה, השלטת גם בספרות הנבואית, שאמונת-האחדות לא הוטלה חובה על העמים ושארין הם נענשים על האלילות. האוניברסליזמוס של הנביאים היה מפני זה אסכולוגי: הם ראו בחזון-העתיד את התפשטות אמונת יהוה בעולם. אבל אוניברסליזמוס זה לא היה לא עבר ולא הווה. את תעודתם היסודית — את התוכחה על עזיבת ברית-יהוה — יכלו הנביאים למלא רק בישראל. ולפיכך נתיחדה שליחותם לישראל.

אמנם, הרעיון על התגלות אלהים לגוים מנצנץ במקרא. אבל אין רעיון זה אלא ספיח האמונה, שאלהים פועל לפעמים גם במנטיקה האלילית. אלהים מתגלה לאבימלך, ללבן, לבלעם. אבל הרי הוא גם שולח חלומות לפרעה ולנבוכדנצר ולאיש המדיני (שופ' ז', ט-יד), הוא נותן אות לקוסמי הפלשתים (ש"א ו', ז-יב), הוא משיב לשואלים בגורל (יונה א', ז). יותר מזה אנו מוצאים בספר איוב: אלהים מתגלה לאיוב ולרעיו לא התגלות מנטית אלא על מנת ללמדם חכמה ויראת אלהים. בימי קדם אף כרת ברית עם נח ובניו ונתן להם מצוות (בר' ט'). אולם בכל המקרא כולו אין אנו מוצאים, שאלהים הקים לעם אלילי נביא-שליח. לא לבן ולא בלעם לא היו שליחים. אף איוב ורעיו אינם נביאים-שליחים. אפינית היא ביחוד אגדת בלעם. בלעם הקוסם אינו שליח אלהים, אלא שכירו של בלק. אבל עד כמה שהוא נביא הוא גם נשלח בדבר אלהים (במ' כ"ג, ה, ט). אולם

729

אמונת יהוה בין הגויים. שום נביא לא נשלח מעולם להטיף בפועל את אמונת חיחוד לגויים. בלי ספק אפיני הדבר, שהחזון האוניברסלי של הנביאים מיחס את התעודה להיות „עד לאומים“ (יש' נ"ה, ד) לעם ישראל. רק על ידי ישראל יודע שם יהוה בעולם. ישראל „נשלח“ לעמים, אבל הנביא נשלח רק לישראל, רק בסוף בית שני קמה ביהדות השאיפה להפיץ את דת האמת בין הגויים. אולם אף ישו הנוצרי, שחשב את עצמו שליח־אלהים, אומר, שלא נשלח „בלתי אם אל הצאן האובדות אשר לבית ישראל“ (מתיא ט"ז, כא—כח; השוה מרקוס ז', כו). עד כדי כך היה רעיון השליחות קשור בעם ישראל.

הנבואה השליחית מסתמנת איפוא לפנינו כחטיבה היסטורית מיוחדת במינה ומובהקת באפיה.

נבואה זו היא לפי עצם היותה — וגם ברובד השתיה שלה, ברובד ה„מנטי“ — גבוש מובהק של האידיאה הישראלית, הלא־אלילית. הנביא השליח אינו לא הגשמת כח אלהי־נבואי ולא הגשמת כח אלהי אנושי או כח על־אלהי. הנבואה השליחית שונה בעצם מהותה מכל סוגי ההתנבאות והראיה של האלילות. היא מגידה דבר יהוה. היא גלוי חסד אלהים ורצונו. היא לא־אלילית גם בעצם היותה בתור שליחות. הנביא־השליח אינו מדומה כנושא „חריסמה“ אלהית־מגית אלא כממלא תפקיד, שהרצון האלהי הטיל עליו. והוא נבחר ברצון האל, הוא עבד אלהים. ולפיכך אין הופעתו מאורע יחיד ומיוחד, אלא נביאים רבים נשלחים דור אחר דור. רבוי זה — שאין דוגמתו באלילות — מעורה בשרשיו באידיאה הישראלית.

להלן: הנבואה השליחית כרוכה באמונת התגלות מתמדת ורצופה. תחום הופעתה ופעולתה היא האומה הישראלית. מצד תכנה האידיאוני קשורה היא באמונת יהוה, האל האחד. היא לא רק לא־אלילית בהיותה אלא גם מלחמה לה באלילות. זאת אומרת: היא מעורה בשרשה באידיאה של ברית יהוה האל האחד עם ישראל. עד כמה שהיא כרוכה באמונת התגלות האלהות מושרשת היא באמונה כללית־אלילית. אבל התגלמותה המיוחדת בישראל מושרשת באמונת־התגלות מיוחדת, לא אלילית. האלילות חשה את קרבת האלהות בטבע. בחזמים, ב„אותות“ השמים והארץ וכו' היא מוצאה „כח“ אלהי ואצבע אלהים. האלהות מתגלה לה בטבע. ואילו יסוד הנבואה הישראלית היא אמונה בהתגלות היסטורית: אמונה, שהאל שולח דברו לאדם ושהוא עתיד לשלוח את דברו בכל דור לישראל, להקים להם נביאים, שהוטלה עליהם התעודה לשמור את משמרת רצונו ומצותו. ברית יהוה עם ישראל היא גם ההנחה הראשונה של אמונת התגלות זו.

הנבואה השליחית וראשית האמונה הישראלית
הנבואה השליחית היא תופעה מיוחדת בסימניה ביותר, אפינית ביותר, ולפיכך יכולה היא לשמש לנו חוט שני ומורה־דרך נאמן בפתרון השאלות המעורפלות של ראשית האמונה הישראלית.

הנבואה השליחית היא יצירה, שכולה ישראלית. יש חשיבות היסטורית מיוחדת לקביעת עובדה זו, לבירור אפיה המיוחד של הנבואה הישראלית, למנוע את הטשטוש המתעה, שיש בהבלעת תופעה זו, מתוך נטיה לשבלונה, באיזו תנועה של „התנבאות“ כנענית או באיזו תנועה „נביאית“ בכל „קדמת אסיה“. טשטוש סגנון־יצירה הוא פטלי להכרה ההיסטורית. הנבואה הישראלית היא לא־אילית. ישראל לא קבל אותה לא מן הסביבה התרבותית של מצרים־כנען־בבל, אבל גם לא ירש אותה מבני עבר. ודוקא העובדה, שבנבואה הישראלית נשתמרו כמה שרטוטים מובהקים של הנבואה העברית־העתיקה (ה„כהינית“), מלמדת אותנו, שהיא נולדה מתוך תמורה עמוקה ושרשית, שבאה בנבואה ההיא. ועם זה מסתמן גם בדרך כלל זמן הולדתה של נבואה זו: אחרי ששבטי ישראל נפרדו משאר שבטי בני־עבר; בשעה שברית־שבטים יצרה את „ישראל“.

מה היה טיבה של התמורה ההיא? במקום הרואה בעל־רוח־הנבואה האישית בא הנביא עבד האלהים. במקום בעל סגולה מנטית טבעית בא מגיד דבר אלהים. במקום קוסם ונבון־אותות בא שליח־אלהים ומבשר רצונו. בתמורה ההיא נוצרה אותה הנבואה, שהיא אחד מגבושיה המובהקים של האידיאה הישראלית. ברור, שהתמורה ההיא היתה מעורה בשרשה בתמורה המונותיאסטית העמוקה, שחלה בתרבות העברית העתיקה. אימתי חלה לכל המאוחר התמורה הזאת, שבה נולדה הנבואה הישראלית?

לא אחרי כניסת שבטי ישראל לארץ. כי בחיי שבטי ישראל בארץ הנבואה השליחית היא כח פועל מלכתחלה. בתקופת השופטים האידיאה של הנבואה השליחית היא כבר אידיאה שלטת. מתוך חקר המשטר המדיני של השבטים בתקופת השופטים למדנו, שהמשטר ההוא — „מלכות האלהים“ העתיקה — עמד על האמונה בנבואה השליחית. קיימת לא רק האידיאה של השליח־המושע, אלא קיימת גם אותה אמונת־ההתגלות המיוחדת של הנבואה הישראלית: אמונת־ההתגלות ההיסטורית, האמונה ברצון אלהי מתמיד לשלוח שליחים לישראל. „מלכות האלהים“ העתיקה עומדת על הצפיה לשליח־יהוה, היינו: על הצפיה להשנות תופעה, שכבר היתה, צפיה לקיום מין יעוד והבטחה. ראשיתה של הצפיה הזאת היא בהכרח בזמן שלפני

תקופת השופטים. היינו: בזמן שלפני כניסתם לארץ.

מלבד זה אנו רואים, שהנבואה הישראלית מופיעה במשך כל תולדות ישראל בימי קדם בצירוף קבוע ומתמיד של אידיאות שליטות. הנבואה השליחית קשורה קשר פנימי באמונת יהוה, במלחמה באלילים, ברעיון תעודתה בישראל, באמונת ההתגלות המיוחדת לישראל. אין לה, לפי האידיאה, שדה פעולה אלא בישראל, אין לה תעודה אלא משמרת דבר־יהוה בישראל. תופעה זו מלמדת אותנו, שהנבואה השליחית, אמונת יהוה, המלחמה עם האלילים, ברית שבטי ישראל יש להן ראשית אחת, שורש היסטורי אחד. רק זה יכול לבאר את הצירוף המתמיד של תופעות אלה במשך דורות; את העובדה, שהנבואה השליחית היתה תמיד אך ורק נבואת יהוה ושלא־לילות לא היתה בה מעולם שום תפיסה כלל; את העובדה, שהנבואה השליחית מיוחדת לישראל ופועלת אך ורק בישראל. המסקנה היא, שנביא־שליח, נביא־שליח ראשון בתולדות העולם, בישר את אמונת־יהוה לשבטי ישראל וכתר עמהם ברית־עם על אמונה זו ונטע בהם את הצפיה לשליחים אחרים, שיבואו אחריו. המאורע אירע לפני כניסתם לארץ.

מסקנה זו הנובעת מתוך חקר הנבואה ומתוך חקר „מלכות האלהים“ של תקופת השופטים מתאשרת על ידי עדותה המונומנטלית של המסורת האגדית ומאשרת מצדה עדות זו להפליא.

זוהי בלי ספק תופעה מופלאה ורב־תעניין ביותר, שבאגדה המקראית מופיעים פתאום יחד ובבת אחת כל אותם המוטיבים הפועלים בנבואה הישראלית בכל הדורות כצירוף־גורמים אחד: התגלות שם יהוה, הנבואה השליחית (עם סימנה: הפלא־האות), ברית יהוה עם שבטי ישראל, המלחמה באלילים.

באותו זר האגדות, שאין דוגמא להן בעולם האלילי, היינו — באגדות על התגלות האלהים לישראל בתקופת המדבר, המשמשות, כמו שראינו, סמל נאצל לנבואה הישראלית, מופיעה הנבואה השליחית בפעם הראשונה. ראשיתן של האגדות האלה היא האגדה על התגלות האלהים למשה בלבית האש מתוך הסנה. התגלות זו היא ראשית התגלות האלהים לישראל בתקופת יציאת מצרים. ובהתגלות זו נשלח הנביא־השליח הראשון, ראשון בתולדות ישראל ובתולדות העולם. ודאי לא מקרה הוא, שבכל אגדות ההתגלות שלפני אגדת הסנה אין כל זכר לנבואה השליחית. בכל ספר בראשית אין אנו

מוצאים נביא־שליח. נרמזה המנטיקה הנבואית: רבקה דורשת את יהוה ומקבלת מענה־אלהים שירי, בנוסח דבר הרואה העתיק (בר' כ"ה, כב—כג). יעקב מגיד את העתידות לפני מותו כרואה בהירות (שם מ"ט, א ואילך). יוסף רואה ופותר חלומות. אבל אין נביא שליח. הנביא־השליח אינו מופיע גם במקום, שהיה צריך להופיע. נח מציל את עצמו ואת ביתו, אבל לא נשלח להתזר את בני דורו למוטב. אלהים יורד לבולל את לשונות בני האדם, אבל אינו שולח לדור הפלגה נביא למנוע אותו מבנין המגדל. לסדום לא נשלח נביא להזהרה (כמו שנשלח לנינוה). לוט מציל את עצמו ואת ביתו, אבל אינו מוכיח את העיר. אברהם מתפלל עליה, אבל אינו נשלח לעוררה לתשובה. יוסף אינו מופיע לפני פרעה כנביא אלא כפותר חלומות. מאדם ועד יעקב התגלה אלהים פעמים רבות. אבל אף פעם אחת לא לשם הטלת תעודה שליחית, לשם גלוי מצוה, דרישה, אזהרה, תוכחה באמצעות הנביא לבני אדם. האדם זוכה לדבור לשם עצמו בלבד (או לשמו ולשם זרעו אחריו).

ועם זה מופיע באגדות ההתגלות לישראל בפעם הראשונה הפלא־האֱלֹהִים, זו היצירה המיוחדת במינה של אגדת־הנפלאות הישראלית. הקשורה קשר פנימי בנבואה השליחית והמשמשת אף היא סמל לאידיאה הישראלית²⁵. בס' בראשית מסופר הרבה על פעולתו הנפלאה של האלהים בקרב בני האדם, על מעשי חסדו וזעמו. אלהים ומלאכיו מתגלים לבני אדם ופועלים נפלאות לעיניהם. גם דבר אנשי האלהים וברכתם וקללתם פועלים בדרך הפלא. אבל אין בכל הספורים האלה שום ספור על פלא־אות: פלא, שעשה איש־אלהים לאמת את שליחותו. הפלא־האות הראשון נעשה על ידי משה. זהו הפלא־האות הראשון בתולדות־העולם. ומאז אנו מוצאים את המוטיב הזה שולט בכל תולדות ישראל: בחיי יום יום בתקופת בית ראשון, בחזון המשיחי בכל הדורות, בתנועות המשיחיות, וגם באגדות המאוחרות על חיי צדיקים וקדושים. דרך הנצרות והאיסלם נעשה הפלא־האות מוטיב שליט ביצירה הדתית של עמים רבים. הפלא־האות הוא לואי לנבואה השליחית בכל הדורות.

ומלבד זה חתומה ההופעה הראשונה של הפלא־האות בחותם היסטורי־תרבותי מיוחד: בסימני סגנונו של הפלא המגיה־האמנותי המצרי²⁶. היכול הדבר הזה להיות מקרה? האין כאן סימן מובהק ביותר לקשר היסטורי?

25 עיין למעלה, ע' 473 ואילך.

26 עיין למעלה, ע' 468, 473 ואילך.

להלן: באותה האגדה עצמה, שבה מופיעים בפעם הראשונה הנבואה השליחית והפלא־האות, מתגלה בפעם הראשונה השם יהוה (שם' ג', יג—טו; ו', ג). אמנם, המסורת המקראית לא שמרה כאן על צמצום התחום, והיא משתמשת בשם הזה גם קודם לכן. אבל העדות על החדוש המוחלט של אותה ההתגלות נתנת לנו על ידי מוטיב אחר: ראשית הנבואה השליחית היא גם ראשית המלחמה באלילים. תולדות המלחמה הזאת מתחילות באגדת־הסנה (אף על פי שבה לא נזכרה האלילות בפירוש). כי בתקופה שלפני משה אין מלחמה באלילות כלל. תקופת ימי קדם מופיעה באגדה המקראית בדמות מאצלת. בספורי ס' בראשית אין האלילות תופסת כמעט שום מקום. אלהי כל גבורי הספורים הוא כאילו רק יהוה האלהים. יהוה ומלאכיו מתגלים גם ללוט, אבי עמון ומואב (בר' י"ט), גם לאבימלך, מלך גרר (כ', ג—ו), גם להגר, אם ישמעאל (ט"ו, ז—יג; כ"א, יז—יח), גם ללכן הארמי (ל"א, כד, כט). שיהוה הוא אלהי האבות, זוהי הנחה המקובלת בכל המקרא. ולא עוד אלא שהאלהים כרת בריתות עם האדם עוד לפני שכרת ברית עם ישראל. עם נח ובניו כרת ברית ונתן להם מצוות (ט', א—יז). עם אברהם כרת ברית ונתן לו את מצות מילה החלה גם על ישמעאל (י"ז). מצד שני קיימת גם האלילות. ללכן יש תרפים, והם „אלהיו" (ל"א, יט, ל, לב). לבני בית יעקב יש „אלהי נכר" (ל"ה, ב). יהוה הוא באמת אף כאן רק אלהי ישראל: אלהי העם, שהובטחה לו ארץ כנען (י"ו, ז—ח). רק יעקב הוא המקבל עליו עול אלהות יהוה (כ"ח, כ—כא). פרעה אינו יודע את יהוה (שם' ה', ב). אולם המציאות ההיסטורית האמתית נכרת ביחוד מתוך העובדה, שבכל הספורים שלפני משה אין כל מתח בין אמונת יהוה ובין האלילות. לא נאסרה עבודת האלילים על שום גוי ואדם, לא נענש שום אדם על עבודת האלילים. עם בני נח, בני לוט, ישמעאל, עשו לא כרת יהוה ברית להיות להם „לאלהים", הם לא מרו באליהם, לא עזבוהו ללכת אחרי אלהים אחרים. זה מתאים להשקפה השלטת בכל המקרא כולו: האלילות אינה נחשבת חטא לגוים. אמונת יהוה נתנה לישראל על ידי הנבואה השליחית. לגוים לא נתנה הנבואה השליחית, וממילא לא הוטלה עליהם החובה לעבוד לאלהים ולא נאסרה עליהם האלילות. הדרמה הגדולה של מלחמת אמונת יהוה עם האלילות מתחילה רק עם התהוות עם ישראל ועם הופעת הנביא־השליח הראשון. „לא יהיה לך אלהים אחרים על פני—מצוה זו צוה אלהים רק לישראל, בהופעת־פלאים לעם כולו, שבאה לאמן ולאשר את שליחות נביאו. ישראל עשו עגל מסכה, ונגזרה עליהם כליה. הנביא־השליח הוא המשמיד את העגל והוא העושה שפטים בעם. זוהי דוגמא לכל הדורות.

ובכל אלה כבר גלום ממילא, שבמסורת האגדית הופעת הנביא השליח, הפלא-האזות, התגלות השם יהוה, המלחמה באלילות קשורים בראשית תולדות עם ישראל. הנביא-השליח הראשון נשלח לעם ישראל, להודיע לו את שם יהוה, לאמת את שליחותו באותות, לגאול אותה, לכרות ברית בינו ובין האל. אגדת הסנה היא מבוא לתקופת התגלות-הפלאים לעם ישראל. תולדות ישראל הן הרקע של הופעת הנביא-השליח, הן מקום פעולתו. התגלות האלהים שלפני כן היא התגלות לאישים, ואין לה מטרה שליחית. זהו סגנון כל ההתגלויות עד ההתגלויות ליעקב. בין דור יעקב ודור משה נולד עם ישראל. ורק אז מופיעה הנבואה השליחית. ורק אז מתחילה תקופת המלחמה באלילות.

היכולים אנו לחשוב דבר זה למקרי, שאותם הגורמים המופיעים בתולדות ישראל כצירוף-גורמים מתמיד מופיעים במסורת האגדה המקראית כאחוזים יחד בפרק-זמן אחד, שהוא ראשיתם?

ברור, שבהתגבשות המסורת המקראית בבחינה זו לא פעלה כוונה מכוונת. האגדה לא כוונה כלל לספר לנו ראשיתם של „גורמים” אלו או אלו. ובכלל לא חרצה כאן חריץ מתוך כוונה לסמן פרשת-תקופות. יוצרי האגדה המקראית ומגבשיה לא כונו לקבוע את ראשית הנבואה השליחית ואת ראשית המלחמה באלילות דוקא בתקופה שלאחרי תקופת האבות. דבר זה סותר אפילו בבחינה ידועה לכוונה הכללי. האגדה היהודית המאוחרת עשתה באמת את אבות העולם לנביאים-שליחים וללוחמים באלילות. לא כן האגדה המקראית. אבות העולם יודעים את יהוה ועובדים אותו. אבל אין מלחמה לשמו באלילות לפני היות עם ישראל²⁷, ואת המלחמה אוסר הנביא-השליח, שנשלח ראשונה לעם ישראל. ראשית אחת לנבואה השליחית, למלחמה באלילות, לעם ישראל. למרות השאיפה לעבד עבוד מונותאיסטית את האגדה הקדומה ולכוון המשך רצוף נחרת כאן חרת עמוק המעיד על ראשית. לא נוכל להמלט מן המסקנה, שבהתגבשות זו של האגדה המקראית נגנזה עדות היסטורית. עדות, שלא הובעה במלים, אלא שטבועה וחרתה היא בכל מטבע האגדה המקראית. אם אין אנו מוצאים לא נבואה שליחית ולא מלחמה באלילות באגדה הלפני-ישראלית, אין זה אלא מפני שמוטיבים אלה לא היו באותו החומר הספורי העתיק, שממנו נברא ס' בראשית. הם

27 „ויקרא בשם ה'", שנאמר באברהם (בר' י"ב, ח; י"ג, ד), אין משמעותו „שהקרא שמו של הקב"ח" לגויים, כמדרש האגדה (בראשית רבה 5"ט), אלא שהזכיר שם אֱלֹהִים בעבודה פוֹלֶחֶנִית (השוא בר' ד', כו; יש' ס"ה, ו; שם' כ', כר ועוד).

מופיעים רק עם הופעת עם ישראל על במת ההיסטוריה. זוהי עדות מונומנטלית, שאמונת-יהוה נתגלתה לעם ישראל בתקופת מצרים על ידי הנביא-השליח הראשון בתולדות העולם.²⁸

אלו הן איפוא העובדות, שנתבררו לנו בפרקי ספר זה: תרבות ישראל בימי קדם היתה לא-אלילית בכל תאי היותה. תפיסת-העולם הישראלית היתה לא-מיתולוגית ולא-מגית. תפיסת-עולם זו נתגבשה בעולם מלא של סמלים. תרבות לא-אלילית זו היא יצירת עם ישראל. גם האמונה העממית היתה לא-אלילית. האלילות בישראל לא היתה אלא תופעת-שטח, נמושית, פולחנית-בלבד, לא פרנסה את היצירה הלאומית. אלילות מיתולוגית-מגית לא היתה בישראל. המקרא אינו נלחם לא במיתוס, לא במגיה המיתולוגית ולא בפולחן המיתולוגי. שרשי המיתוס נעקרו בתמורה רוחנית עמוקה, שחלה לפני תקופת המלחמה המקראית באלילות בישראל על אדמת כנען.

בראשית תולדות ישראל על אדמת כנען פועלת כבר הנבואה השליחית. בנבואה העברית-העתיקה כבר חלה קודם לכן תמורה יסודית: על רקעה נולדה הנבואה השליחית, שפעלה בשם יהוה. המשטר המדיני של שבטי ישראל באותה תקופה ("מלכות האלהים") עומד על האמונה בנבואה השליחית של יהוה. המשטר הזה אינו ראשית: הוא תוצאה של תנועה לאומית-דתית, שקבעה בלב העם את האמונה בהופעה מתמדת של

28 שהופעת אמונת-היהוד ודעת שם יהוה בתקופה קדומה אינה אלא פרי עבוד יוצר מונותאיסטי מאוחר, אנו למדים בבירור מאפיה של הופעה זו. יהוה הוא אלהי האבות (שם' ב', כד'; נ', ו ועוד), אבל הוא גם אלהי אדם ונח וכו', ולפי אנדה אחת הוחל לקרוא בשמו בימי אנוש (בר' ד', כו). נמרוד היה "גבר ציד לפני יהוה" (שם, י', ט). יהוה מופיע איפוא כאלהיהם של גבורים, שמקורם באנדה הככלית-הכנענית. כמו כן אין שלשלת-קבלה ברדת יהוה בדורות ההם, אלא היא מופיעה במקומות שונים פתאום. אברהם אינו מקבל מסורת מאדם ונח, אלא יהוה מתגלה אליו כאילו לראשונה (בר' י"ב). אבל מלכי צדק מלך שלם הוא כהן "לא עליון" (לפי כוונת האנדה — ליהוה), מבלי שנרע מניין לו אמונה זו ב"אל עליון", שהוא, כנראה, אלהי עיר שלם. לבן ובתואל יודעים את שם יהוה (בר' כ"ד, נ; ל', כו), אבל הם נחשבים לעובדי אלילים. רבקה הולכת "לדרש את יהוה" (כ"ה, כב), כאילו היה באותו זמן מוסד של דרישה ביהוה מחוץ לבית יצחק. — ברור, שהתודעה המונותאיסטית השתדלה לתפוס כל פעולה "אלהית" כפעולה האל האחד. אבל העדות על המציאות ההיסטורית נשתמרה בשם' ג', יג ואילך; ו', נ.

שליחי יהוה. הנבואה השליחית מופיעה כנבואות יהוה בלבד. אין נבואה אלילית. הנבואה השליחית אוסרת מלחמה מתמדת על האלילות. הנבואה השליחית נחשבת למתנת-חסד לישראל בלבד. היא פועלת רק בישראל. התגבשותה של האגדה המקראית מעידה, שלנבואה השליחית, לאמונת יהוה (שלילת האלילות) ולברית שבטי ישראל ראשית אחת.

מכל העובדות האלה מתחייבת המסקנה:

לפני כניסתם של ישראל לארץ קמה בין שבטי ישראל תנועה דתית, שהיתה יסוד לאחודם בברית דתית-לאומית. התנועה הזאת היתה פרי התגלותה של אידיאה דתית חדשה, שהיתה גלומה בה שלילת האלילות. סמלה ודגלה היה: יהוה. מחולל התנועה היה נביא-שלילת. הוא היה שליחו של האל החדש, מבשר האידיאה החדשה, נביא האל האחד והעליון. בשורתו הדתית לבשה צורה לאומית. הוא עשה את שבטי ישראל לעם יהוה. הוא עורר אותם לפעולה לאומית. הופעתו קבעה בלב העם את הצפיה לנביאים-שליחים. הוא יסד את מלכות יהוה הנבואית. הוא זרע בנפש העם את זרע האידיאה הדתית החדשה, שהובישה את מקור חיי המיתוס בישראל. נביאים-שליחים בדמותו ובצלמו קמו אחרי כן לישראל בכל דור. הם שמרו את משמרת האידיאה הדתית הישראלית, דברם היה מבע להתגלמותה בחיי ישראל וביצירתו.

הופעת הנביא-השלילת הראשון — בישראל ובעולם — היא ראשית תולדות האמונה הישראלית.

"עזאזל" ולא של שלוח "לעזאזל". לעומת זה אנו מוצאים בטקס חתי אחר של חטוי הארץ ממנפה (שם, ע' 10) מנהג של שלוח איל לאליה ארץ האויב לכפר פניו, אבל איל משתלח זה הוא קרבן ממש, ואין נימוסי-המענה נעשים בו. מיוחד הוא איפוא השעיר לעזאזל בזה, שנעשה בו נימוס של המענה (סמיכת ידים), אבל אין "עזאזל" משתלח על ידו. — שאשם המלשטים היה לא קרבן אלא אמצעי של העברת מנפה, כפי הטקס החתי הראשון שהזכרנו, מוביחים צלמי העכברים — צלמי אליה המנפה. חפרות אינו נשלחות לשם קרבן: הן משמשות רק אמצעי מנטי.

פֶּרֶק יִשְׂרָאֵל וְכִנְעָנִי:

בפרק זה קראנו בשם "כנענים" לכל תושבי הארץ הלא-ישראלים, כשמוש הלשון, שאנו מוצאים לפעמים במקרא, עיון ביחוד בר' י', טו—יט. שאלת הרכבה הנועי של יושבי הארץ בתקופת הכבוש היא שאלה חשובה לעצמה, אבל פתרון שאלת החרם, שבה אנו רנים בפרק זה, אינו תלוי בפתרון השאלה ההיא. המקורות המקראיים כוללים את כל יושבי הארץ בכלל החרם, ושיאיפת ההורשה מכוונת כלפי כולם. דבר זה יש להטעים נגד הדעה, שבארץ היה בשעת הכבוש מלבד היסוד "הכנעני" גם יסוד "עברי" (לא-ישראלי), מגזע בני עבר הקרובים לישראל, שנמספה על הישראלים הכובשים ושהיה קיים ביחודו עוד בימי שאול. דעה זו הביע ירמיהו, ע' 9 ואילך; הנ"ל, Geschichte, ע' 52 ואילך. יירקו סבור, שמצא der Hebräer (AO, 1024), ע' 9 ואילך; י"ג, ו—ז; י"ד, כא: כאן נזכרו "עברים" כחטיבה ראיות מכריעות לדעתו בש"א י"ג, ו—ז; י"ד, כא: כאן נזכרו "עברים" כחטיבה נבדלת מישראל. אבל באמת אין בפסוקים האלה משום ראייה. קודם כל יש לשים לב לכך, שהשבים הקרובים לישראל בגזע ובלשון נקראים במקרא "בני עבר" (בר' י', כא), אבל בשום מקום, שמדובר עליהם בפירוש, לא סומנו בתאר "עברי, עברים". עמו, מואב, אדום, מדין, עמלק וכו' נזכרו פעמים אין מספר, ואף פעם אחת לא כונו השבים האלה או איש מאישיהם בכנוי "עברי". תאר זה נתן רק לישראלים, ביחוד במקום שנזכרו מצד יחסייהם לבני נכר. ואם כן, איר נאמין, שדוקא בש"א י"ג, ז; י"ד, כא נתן לשבטי "בני עבר" בלתי ידועים תאר זה? מלבד זה אין בכל הספורים והחוקים על יושבי ארץ כנען בומ הכבוש שום רמז, שמלבד שבעת העממים היה בארץ עוד איוה יסוד, "עברי" לא-ישראלי מיוחד, שצריך היה להתייחס אליו יחס אחר מאשר ליסוד "הכנעני". הלא על עמים "עברים" ידועים לנו, שישבו מחוץ לארץ כנען, יש לנו ספורים וחוקים כאלה. על אדום, עמו ומואב: כ', יד—כ"ה, ה; דב' כ"ה, ב'; כ"ג, ד—ט. על מדין ועמלק: שם' י"ג, ח—טז; י"ח: במ' כ"ב—כ"ה; ז"א: דב' כ"ה, יז—יט; ש"א ט"ו. כמו כן נזכרו משפחות שונות, שרבו בישראל ונכללו בו (הקניז, הקניז, הכלבי, הירחמאלי וכו'). אבל אלה אינו נחשבות על יושבי הארץ: הן הולכות עם ישראל ובישראל. ונמ אלה לא נתיחדו בשום מקום בשם "עברי, עברים" להבדילם מישראל. וכיצד זה נניח, שהיו עוד "עברים" סתם, שנזכרו דוקא בשני מקראות אלה, שלשונם דחוקה במקצת? יירקו אומר, שהכתוב בש"א י"ג, ו—ז מבחין "בפירוש" בין ישראלים ובין עברים (Wanderungen, ע' 9). אבל אין זה אלא לפי תרגומו המשובש. את המלים "ועברים" הוא מתרגם: die Hebräer aber (אולם העברים) ! כלומר, הוא מוסיף ה' הידיעה משלו (אע"פ שהוא מטעים שם בהערה, שהוא נאמן לנוסח המסורה) וכופה על ידי זה עלינו את פירוש הוא"ו כמובן הנגוד "אולם", "אבל"). וכך הוא מכניס לתוך הכתוב הבחנה "מפורשת" בין "איש ישראלי"

ובין "העברים". ובאמת הפירוש הוא: ועברים אחרים (מלבד אלה, שהתחבאו במערות) עברו את הירדן וכו'. ברם השבטים גרסו במקום, "ועברים עברו את הירדן": ויעברו מעברות הירדן (עיון התנ"ך של קיטל). שאין כל קושי לפרש "והעברים" שבש"א י"ד, כא במובן "ישראלים", מראה הספור בש"א כ"ט על דוד ואנשיו, שהלכו במחנה הפלשתים בצאתם למלחמה עם שאול. — דעה זו על דבר "העברים", שהיו בארץ בשעת הכבוש ולאחר כך, קבל ראובני, שם הם ויפת (הרצ"ב), ע' 30 ואילך (ביחוד 31—32, 164—165 ועוד. אבל גם הוא מסתייע באותם הכתובים, שמסתייע בהם ירקון שלא כהלכה, ואף הוא אינו מבאר, מפני מה אין "עברים" אלה נזכרים בשום מקום בספורים על הכבוש ובהקדים על יושבי הארץ ומפני מה לא נזכרו בשום מקום שמותיהם השבטיים של "עברים" מדומים אלה כמו שנוהג המקרא ביושבי הארץ הריאליים וכן בכל העמים והשבטים השכנים (גם במיוחדים על "עבר") ובשברי השבטים, שדבקו בישראל. שבשכם ישבו "עברים" בשעת הכבוש (ע' 164), לא נרמז בשום מקום. כבר "ל"ד—ה"ה מסופר לא על כבוש שכם אלא על ההרמטה ובזתה. יעקב ובניו בורחים משם אחרי חורבן העיר. ואם לא נזכרה שכם בספורים על מלחמות הכבוש, הרי יש אולי ללמוד מזה, שהעיר לא נבנתה אחרי חורבנה, ולא נשאר בחרבותיה אלא ישוב כנעני דל, ורק הישראלים בנוה במקורם, ומפני זה נחשבה ככבושה ועומדת מימות יעקב (בר' מ"ח, כב). ביהושע ח', ל—לה נזכרו עיבל וגדיונים, אבל לא העיר שכם. כמרכו מופיעה העיר בסוף ימיו של יהושע (כ"ד).

638, 618—616, 607, 593, 579
 — (א) 421, 95, 89, 6 (א) 71
 — (א) 71
 430
 אשכנזי
 488—487, 115, 85, 36
 שבע שנה
 487, 642, 633, 494
 152—151, 96, 8, 6, 2
 בבלי, בבלי
 203—202, 199, 197, 195 (מערב)
 (מערב) 420 (מערב) 420
 ירמיהו, 729, 660, 638, 450, 120
 פלינז, 535—534, 120
 187—187 (מערב) 65
 297, 279, 277, 263, 209, 204, 188
 329—325, 224, 304—303, 298
 361—356—351, 349—330
 (מערב) 375
 406—399
 432, 430—429, 425, 425
 (מערב) 463—458, 455, 446, 440
 (מערב) 508—510 (מערב) 500
 550, 546
 575 (מערב) 579, 579
 731, 724, 721, 613, 607, 607
 222—222
 350—348, 297
 725—724, 660, 603, 457, 416, 379
 725, 707
 132, 115, 102—101, 97, 97
 אשכנזי

185, 185
 אשכנזי
 715, 547, 502—486, 469, 442
 500—500, 494, 488
 502—500, 673
 502
 668
 אשכנזי
 387—386, 342
 אשכנזי
 724, 396
 480, 267, 232, 12
 690, 595, 529, 523, 519, 510
 696
 415, 349, 343—340
 אשכנזי
 457—456, 416
 729—728, 531—530
 393, 385, 379, 443, 250, 7
 611, 603, 416, 394
 526, 379
 315—315
 אשכנזי
 599, 324
 469, 454, 451, 181
 אשכנזי
 542, 580—580, 647
 717, 715, 699, 670, 667
 179, 174
 250
 198, 196—195
 650, 645, 634, 590, 470, 428, 341
 729, 675, 653
 אשכנזי
 97, 95, 89, 8
 אשכנזי
 197, 197, 195
 187—187, 209
 375—363, 345, 340, 277, 275, 263
 573, 532, 459, 406

682, 668
 480, 480 (קצרים), 450, 279, 200
 523, 519, 510—508, 497, 496, 483
 712, 597
 377, (376), 361, המהירות של
 461—460, 456
 600, 506—486 (האילולי)
 611, 603, 432, 411, 410, 409, 408, 407, 406, 405, 404, 403, 402, 401, 400, 399, 398, 397, 396, 395, 394, 393, 392, 391, 390, 389, 388, 387, 386, 385, 384, 383, 382, 381, 380, 379, 378, 377, 376, 375, 374, 373, 372, 371, 370, 369, 368, 367, 366, 365, 364, 363, 362, 361, 360, 359, 358, 357, 356, 355, 354, 353, 352, 351, 350, 349, 348, 347, 346, 345, 344, 343, 342, 341, 340, 339, 338, 337, 336, 335, 334, 333, 332, 331, 330, 329, 328, 327, 326, 325, 324, 323, 322, 321, 320, 319, 318, 317, 316, 315, 314, 313, 312, 311, 310, 309, 308, 307, 306, 305, 304, 303, 302, 301, 300, 299, 298, 297, 296, 295, 294, 293, 292, 291, 290, 289, 288, 287, 286, 285, 284, 283, 282, 281, 280, 279, 278, 277, 276, 275, 274, 273, 272, 271, 270, 269, 268, 267, 266, 265, 264, 263, 262, 261, 260, 259, 258, 257, 256, 255, 254, 253, 252, 251, 250, 249, 248, 247, 246, 245, 244, 243, 242, 241, 240, 239, 238, 237, 236, 235, 234, 233, 232, 231, 230, 229, 228, 227, 226, 225, 224, 223, 222, 221, 220, 219, 218, 217, 216, 215, 214, 213, 212, 211, 210, 209, 208, 207, 206, 205, 204, 203, 202, 201, 200, 199, 198, 197, 196, 195, 194, 193, 192, 191, 190, 189, 188, 187, 186, 185, 184, 183, 182, 181, 180, 179, 178, 177, 176, 175, 174, 173, 172, 171, 170, 169, 168, 167, 166, 165, 164, 163, 162, 161, 160, 159, 158, 157, 156, 155, 154, 153, 152, 151, 150, 149, 148, 147, 146, 145, 144, 143, 142, 141, 140, 139, 138, 137, 136, 135, 134, 133, 132, 131, 130, 129, 128, 127, 126, 125, 124, 123, 122, 121, 120, 119, 118, 117, 116, 115, 114, 113, 112, 111, 110, 109, 108, 107, 106, 105, 104, 103, 102, 101, 100, 99, 98, 97, 96, 95, 94, 93, 92, 91, 90, 89, 88, 87, 86, 85, 84, 83, 82, 81, 80, 79, 78, 77, 76, 75, 74, 73, 72, 71, 70, 69, 68, 67, 66, 65, 64, 63, 62, 61, 60, 59, 58, 57, 56, 55, 54, 53, 52, 51, 50, 49, 48, 47, 46, 45, 44, 43, 42, 41, 40, 39, 38, 37, 36, 35, 34, 33, 32, 31, 30, 29, 28, 27, 26, 25, 24, 23, 22, 21, 20, 19, 18, 17, 16, 15, 14, 13, 12, 11, 10, 9, 8, 7, 6, 5, 4, 3, 2, 1, 0

682, 668
 480, 480 (קצרים), 450, 279, 200
 523, 519, 510—508, 497, 496, 483
 712, 597
 377, (376), 361, המהירות של
 461—460, 456
 600, 506—486 (האילולי)
 611, 603, 432, 411, 410, 409, 408, 407, 406, 405, 404, 403, 402, 401, 400, 399, 398, 397, 396, 395, 394, 393, 392, 391, 390, 389, 388, 387, 386, 385, 384, 383, 382, 381, 380, 379, 378, 377, 376, 375, 374, 373, 372, 371, 370, 369, 368, 367, 366, 365, 364, 363, 362, 361, 360, 359, 358, 357, 356, 355, 354, 353, 352, 351, 350, 349, 348, 347, 346, 345, 344, 343, 342, 341, 340, 339, 338, 337, 336, 335, 334, 333, 332, 331, 330, 329, 328, 327, 326, 325, 324, 323, 322, 321, 320, 319, 318, 317, 316, 315, 314, 313, 312, 311, 310, 309, 308, 307, 306, 305, 304, 303, 302, 301, 300, 299, 298, 297, 296, 295, 294, 293, 292, 291, 290, 289, 288, 287, 286, 285, 284, 283, 282, 281, 280, 279, 278, 277, 276, 275, 274, 273, 272, 271, 270, 269, 268, 267, 266, 265, 264, 263, 262, 261, 260, 259, 258, 257, 256, 255, 254, 253, 252, 251, 250, 249, 248, 247, 246, 245, 244, 243, 242, 241, 240, 239, 238, 237, 236, 235, 234, 233, 232, 231, 230, 229, 228, 227, 226, 225, 224, 223, 222, 221, 220, 219, 218, 217, 216, 215, 214, 213, 212, 211, 210, 209, 208, 207, 206, 205, 204, 203, 202, 201, 200, 199, 198, 197, 196, 195, 194, 193, 192, 191, 190, 189, 188, 187, 186, 185, 184, 183, 182, 181, 180, 179, 178, 177, 176, 175, 174, 173, 172, 171, 170, 169, 168, 167, 166, 165, 164, 163, 162, 161, 160, 159, 158, 157, 156, 155, 154, 153, 152, 151, 150, 149, 148, 147, 146, 145, 144, 143, 142, 141, 140, 139, 138, 137, 136, 135, 134, 133, 132, 131, 130, 129, 128, 127, 126, 125, 124, 123, 122, 121, 120, 119, 118, 117, 116, 115, 114, 113, 112, 111, 110, 109, 108, 107, 106, 105, 104, 103, 102, 101, 100, 99, 98, 97, 96, 95, 94, 93, 92, 91, 90, 89, 88, 87, 86, 85, 84, 83, 82, 81, 80, 79, 78, 77, 76, 75, 74, 73, 72, 71, 70, 69, 68, 67, 66, 65, 64, 63, 62, 61, 60, 59, 58, 57, 56, 55, 54, 53, 52, 51, 50, 49, 48, 47, 46, 45, 44, 43, 42, 41, 40, 39, 38, 37, 36, 35, 34, 33, 32, 31, 30, 29, 28, 27, 26, 25, 24, 23, 22, 21, 20, 19, 18, 17, 16, 15, 14, 13, 12, 11, 10, 9, 8, 7, 6, 5, 4, 3, 2, 1, 0

[illegible]

601, 586, 536, 523, 510, 269, 199
 698, 673, (השטות האחרות) 646
 606, 606, 729, 726—725
 616
 646, 189, 34, 195, 189, 34, 195
 636, 630, 496, 470, 451, 197—196
 658, 650, 649, 645, 640
 681—680 השטות
 175, (השטות) 152, 175, 175
 428, 341, 340, (השטות) 254
 392, 368, 706—703, 573, 431
 549, 506—499
 487, 389, 388, 383—382, (379)
 708—707, 701—700, 506—502
 731, 724, 719—711
 96, 89, 89, 89, 89, 89, 89, 89
 577, 577, 422—421, 264—263, 260
 593, 661, 661, 661, 661, 661, 661, 661
 675, 673, 673, 673, 673, 673, 673, 673
 680, 680, 680, 680, 680, 680, 680, 680
 670, 669, 662, 662, 662, 662, 662, 662
 327, 315—314, 177, 170, 142, 139, 139, 139
 574—573, 547, 544—543, 535, 535, 535
 579—577, 575, 575, 575, 575, 575, 575, 575
 א"כ, 575, 575, 575, 575, 575, 575, 575, 575
 135, 131, 127, 123—122, 116—115
 579—578, 543, 216, 213—212
 212, 104, 104, 104, 104, 104, 104, 104
 195, 193—189, 189, 189, 189, 189, 189, 189, 189
 655—628, 551, 469, 469, 469, 469, 469, 469

443, 408—403 ; 300, 127 קדושה
 (אניה בסעוד) 537—559 ; 560, 559
 קדושה 181, 451 ; 542—545 ; מואב
 קדושה 245—403 ; 246—245
 לא יאמר 245—247
 716, 494, 488, 5, 7 קדושה
 189, 6—5 קדושה 196, 197—196, 630
 647—646, 635
 קדושה 478, 207 קדושה 128, 32
 קדושה 14 קדושה 84—85
 574—560, 442, 414—398, 202
 402—401 קדושה 664, 608—600
 666, 664, 602, 600, 592, 590, 580
 561, 414—409 קדושה 683, 674
 237, 12 — קדושה
 267—266, 126—125 קדושה
 606, 585—580, 578, 535
 410, 305, 272, 265 קדושה
 424—425, 488, 500, 552, 462
 424—424, 435—424, 266—265 קדושה
 580—581, 606
 279 ; (מקדושה) 152, 8 קדושה
 223, (מקדושה) 7 קדושה
 332, 339, 340, 361, (מקדושה)
 616, 636
 620, 714 קדושה
 86, 714 קדושה
 עירי קדושה
 446, 428 קדושה

368, 675, 729 ; מואב קדושה
 486—504, 728 ; אש 460, (460)
 739—738, 599, 546
 259 קדושה 261, 264, 285—286
 616, 605, 604, 602, 420
 276—276 ; שבעים 685—664
 423, 278 ; שבעים 593, 423
 682—682 ; שבעים 229—229
 497—500, 497—495
 679, 665, 283 קדושה
 538, 469, 127, 123, 117 קדושה
 541 קדושה 548, 543, 197, 8
 308, 300, 298
 408, 405, 377, (מקדושה) 366
 423, (מקדושה) 412, (מקדושה)
 459, (434), 430
 690, 660, 613
 695, 690, (מקדושה) 177, 172 קדושה
 165—168, 163, 161 קדושה
 220, 183, 182, 177, 170
 493, 162, 100, 99, 38 קדושה
 729, 695, 674
 189—189, 195, 340, 199, 628
 729, 633 קדושה
 189—189, 341, 628, 633 קדושה
 645, 650, 638 קדושה
 678, 652 קדושה
 394—395, 385, 360 קדושה

.734, 676—675, 672
 עיי' אפ"ר.
 182, 120 וא"ל, 91
 תשובה 91
 219 (גלגל) 219
 450, 129, 660—659, 455, 454—453, 451

.675, 669, 577, 430, 272—271
 תמו' עיי' אפ"ר.
 424, 266—265
 תמו' עיי' אפ"ר.
 487, 276, 210
 תמו' עיי' אפ"ר.
 462

תוכן כרך א'

ספר א'

הקדמה	ה' — י'
מפתח ביבליוגרפי	י"א — י"ז
ראשי תיבות	י"ח — י"ט
א. לחקר תולדות האמונה הישראלית	1 — 22
שאלת ראשיתה של אמונת האחדות	1
ההתגלות הראשונית של אמונת האחדות	9
הספרות המונותאיסטית העתיקה	13
ב. התורה והנבואה	23 — 46
הספרים ההיסטוריים והנבואה הספרותית	25
ההשקפה על תולדות ישראל	27
הפולחן והמוסר	31
תורת אחדות הפולחן	34
חזון אחרית הימים	39
מקומה ההיסטורי של התורה	44
ג. סדרי החוקים	47 — 80
בין חומר החוקים לחומר הספורים	47
הבדלים בסגנון וברעיונות כלליים	49
התהוות עצמאית של סדרי החוקים	53
ספר הברית וספר דברים	54
חוקי ספר יהוה־אלהים וחוקי ספר הכהנים	58
ספר הכהנים וספר דברים	61
סדרי החוקים שבתורה וחוקי העמים	65
זמן חתימת סדרי החוקים	73

112—81	ד. ספר דברים
81	אחדות הפולחן בספרי החוקים ובספרים ההיסטוריים .
87	ספר דברים והרפורמה של יאשיהו
104	הרכבו של ספר דברים
109	ערכו ההיסטורי של ספר דברים
142—113	ה. קדמות ספר הכהנים
114	עיר הבחירה והמחנה
119	החגים
126	אהל מועד
137	הכהן הגדול והעדה
159—143	ו. מתנות הקודש
144	תרומה ובכורות
148	המעשר הקדמון
154	מעשר הלוי
184—160	ז. כהנים ולויים
160	הלויים וכהני הבמות
169	בני לוי לא היו גרים
171	לוי היה תמיד שבט
176	לתולדות שבט לוי
220—185	ח. ספרות התורה וספר התורה
185	קדמות ספרות התורה
201	שכבות ספרות התורה
212	ספר התורה

ס פ ר ב'

254—221	ט. אפיה הכללית של האמונה הישראלית . .
221	אחדות והפשטה
244	הרעיון הפנימי של האחדות הישראלית . .

285—255	י. המקרא ואמונת האלים
255	היודע המקרא את האלילות כהויתה?
258	מהות האלילות ועדות סופרי המקרא עליה
267	המלחמה עם האלילות
276	אלהי הגוים בסופרי המקרא
280	שליה מכוונת או אי ידיעה?
283	הפרובלמה היסודית
416—286	יא. האלילות
303—286	1. דת ומגיה
286	לשאלת ראשיתה ומהותה של הדת
297	האידיאה היסודית של האלילות
350—303	2. אגדות אלים
303	מעשי בראשית
325	האלים והחומר
330	האלים והחוק
334	חכמת אלים
337	האלים והעולם
343	חברה ומוסר
348	כליל האלילות
358—350	3. הכשוף
350	דת ומגיה באלילות המעשית
351	האלים והכשוף
396—358	4. הנחש
358	האלים והנחש
360	מיני הנחש
361	הנחש האינדוקטיבי
396—375	הנחש האינסואיטיבי
375	החלום
377	הדרישה אל המתים
378	ההתנבאות
416—396	5. הפולחן
396	אפיו הכללי של הפולחן האלילי

507—485	נחש ודרישה באלהים
485	לא נחש ביעקב
495	הנחש לפי תפיסת המקרא
498	משפט האורים
503	אופי הדרישה-באלהים הישראלית
532—507	5. החלום והנבואה
507	חלום החידה והחלום הנבואי
511	התנבאות ונבואה
516	דבר האלהים ורוח הקודש
527	פעולת הדבור האלהי
588—532	6. הפולחן
532	אופי החוקה הפולחנית שבתורה
559—539	הקדושה והטומאה
539	הטומאה אינה סכנה
545	נימוסי החטוי
551	לא לחש ביעקב
558	טומאת האלילות
574—560	הקרבת
560	הקרבת הישראלי והקרבת האלילי
562	לחם אלהים
563	תכלית הקרבן
567	קרבנות החטוי
570	נימוסי השלוח
573	קרבן הפסח
588—574	החגים
574	החג הישראלי והחג האלילי
575	חגי הטבע וחגי הזכרון
579	השבת
580	ראש השנה
585	שמחת החג
587	האל והפולחן

ספר ג'

623—589	יג. האמונה העממית
612—589	דמות יהוה באמונה העממית
589	האמונה המקראית והאמונה העממית
591	אגדות אלהים
596	הכשוף, הנחש, החלום והנבואה
597	הפולחן
606	אדמה טמאה
609	המופת ההיסטורי על אחדות האלהים
623—612	אוניברסליזמוס ומונותיאויזמוס
612	רשות השלטון ורשות החסד
615	המונותיאויזמוס הלאומי-הארצי
658—624	יד. ישראל וכנען
632—624	המסורת על כבוש הארץ
624	הכבוש והחרם
626	שבטי ישראל
628	תכנית-כבוש לאומית
		הכנענים בארץ ישראל הריאלית
644—632	והאידיאלית
632	חרם או התערבות?
639	החרם וגרעונות ההורשה
657—644	עדויות מונומנטליות על הורשת הכנענים
644	חוק החרם
645	שמוש הלשון
647	תולדות הגבעונים
650	מלחמות כנען
651	אין עבדים כנענים
651	התרבות והלשון
653	כלי המלחמה
655	המשטר המדיני
658	החרם ותוצאותיו

טו.	תולדות האלילות בישראל	685—659
	שאלת נצחון המונותאיזמוס בישראל	659
	המסורת על עבודת האלילים בישראל	661
	האלילות במובנה הדוגמטי ובמובנה ההיסטורי	663
	עבודת אלהי נכר לא היתה עממית	667
	אופי „האלילות“ העממית	672
	אופי המלחמה המקראית באלילות	676
	התרבות הישראלית והאלילות	678
	אלילות היהודים ביב	679
	האידיאה היסודית וגבושה הפולחני	682
טז.	מלכות האלהים	708—686
	„האידיאל התיאוקרטי“ המדומה של היהדות	687
	מלכות האלהים הנביאית	694
	אופי מלכות האלהים הנביאית	698
יז.	הנבואה וראשית האמונה הישראלית	737—709
	רואים ונביאים	709
	נביאים וכהנים	715
	הנבואה השליחית	720
	אופי הנבואה השליחית	726
	הנבואה השליחית וראשית האמונה הישראלית	731

תקונים והערות נוספות.
מפתח.

Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

23206